Author PIROT
Class Mark 4 ENC/BS440.D4
Book No. 7145536

UNIVERSITY
OF NOTTINGHAM
LIBRARY

NOT TO BE TAKEN OUT OF THE LIBRARY

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM
6 00 137568 0
TELEPEN
WITHDRAWN
FROM THE LIBRARY

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM
WITHDRAWN
FROM THE LIBRARY

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME HUITIÈME

PITHOM — PROVIDENTISSIMUS

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME HUITIÈME

MM.

Adnès (P.), S. J., Séminaire des Missions, Chantilly.
Auvray (P.), de l'Oratoire, à Paris.
Barucq (A.), S. D. B., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
Bonnard (P.-E.), professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
Botte (B.), O. S. B., Abbaye du Mont-César, Louvain.
Caquot (A.), directeur à l'École des Hautes Études.
Cazelles (H.), professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris.
Coppens (J.), professeur émérite de l'Université de Louvain.
Cothenet (Éd.), maître de conférences à l'Institut catholique de Paris.
Couve de Murville (M.), Université du Sussex, Brighton (Grande-Bretagne).
Deissler (A.), professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau.
Dommershausen (W.), professeur à l'Université de Trèves.
Dubarle (A.-M.), O. P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir.
Du Buit (M.), O. P., directeur de la Ligue de l'Évangile, Paris.
Duplacy (J.), professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
Duprez (A.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.
Feuillet (A.), professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris.
Fraine (J. de), S. J. (†), professeur au Collège philosophique et théologique, à Louvain.
Gonzalez Nuñez (A.), à Madrid.
Henninger (J.), S. V. D., directeur de l'Anthropos Institut, St-Augustin, près Bonn.

MM.

Hilion (G.) (†).
Kornfeld (W.), professeur à l'Université de Vienne.
Lavocat (R.), docteur ès sciences, directeur du laboratoire de Paléontologie des Vertébrés à l'École pratique des Hautes Études.
Leclant (J.), professeur à la Sorbonne.
Le Moyne (J.), O. S. B., Ligugé, professeur à l'Institut catholique de Paris (†).
Maon (P.), S. J., secrétaire de la faculté de droit de Namur.
Monloubou (L.), professeur au grand séminaire de Toulouse.
Motte (R.), O. M. I., professeur au scolasticat de Solignac (Hte-Vienne).
Paul (A.), P. S. S., chargé de cours à l'Institut catholique de Paris.
Perrot (J.), directeur du Centre de recherches préhistoriques français de Jérusalem, correspondant de l'Institut.
Ramlot (L.), O. P., professeur d'Écriture sainte au collège théologique des Petits Frères de Jésus, Toulouse.
Schilling (O.), professeur à l'Université de Bochum.
Schmitt (J.), professeur d'Écriture sainte à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.
Schökel (A.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.
Sznycer (M.), directeur d'études à l'École pratique des Hautes études.
Southwood (Ch.), Harvel, Kent (Grande-Bretagne).
Tubiana (J.), professeur à l'École des Langues orientales vivantes.
Vanel (A.), professeur à l'Institut catholique de Paris.
Vansteenkiste (M.), C. M., à Paris, professeur d'Ancien Testament au grand Séminaire de Metz.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

COMMENCÉ PAR

L. PIROT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

A. ROBERT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS LA DIRECTION DE

Henri CAZELLES et André FEUILLET
PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

TOME HUITIÈME

PITHOM — PROVIDENTISSIMUS

UNIVERSITY LIBRARY NOTTINGHAM

PARIS-VI
LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, Boulevard Raspail, 87

1972

TOUS DROITS RÉSERVÉS
PRINTED IN FRANCE

Nihil obstat,
Paris, 5 mai 1972
H. Cazelles, p. s. s.

Imprimatur,
Paris, 29 mai 1972
É. Berrar, *vic. episc.*

CORRIGENDA

Article Premiers-Nés.

Col. 484 (50e ligne), au lieu de "the camel[s]", lire : "she-camel[s]".

Article Prophétisme.

813 (26e ligne de la liste des sigles). Au nom de K. Sethe ajouter ceux de H. Grapow et W. Erichsen.
821 (1re ligne), lire : pp. 1-14 (et non 1-25).
822 (fin du 2e alinéa), lire : geleiten (et non erleiten).
824 (*in medio*), lire : *paronomases*.
838 (19e ligne avant la fin), lire : *Unheilsorakel*.
839 (lignes 5-6), lire [= *La divination*, vol. I].
841 (dernière ligne), ajouter : N. S., volume 46, part 3.
846 (ligne 4), lire : *A. R.*, IV, § 246.
849 (ligne 2), lire : divinisation.
857 (24e ligne avant la fin), lire : *B. Ég.*, année 1952, no 2176.
862 (lignes 13 et 21), lire : *Deir-el-Bahari*.
867 (1re et 2e lignes), lire : *Donum natalicium J. Coppens...*, III, 1968). Même correction col. 873, fin du 1er alinéa; col. 894, *in medio*.
870 (22e et 23e lignes avant la fin), lire : *A. R. M.*, tome XV.
872 (fin du 2e alinéa), ajouter : *infra*, col. 1010 et 1146-1166.
898 (fin du 1re alinéa), ajouter : Cf. *infra*, col. 953, 985, 1015 sq., 1068.
898 (6e ligne du 2e alinéa), lire : *The ecstatic element*.
899 (25e ligne), lire : *nabû*.
901 (41e ligne), lire : ענו.
902 (6 lignes avant la fin), ajouter : Ross lit « l'homme de Ḥana ».
903 (8e ligne de *c)* La scène de Byblos), lire : *ʿḏd-ʾi*. Même correction col. 904, 14e ligne.
904 (fin du 1er alinéa), ajouter : ou de jeune rhapsode.
911 (8e ligne), lire : prophètes; (24e ligne), lire : *Prophetismus*.
913 (fin de 4o), ajouter : cf. *infra*, § IX.
914 (fin du 6o), ajouter : cf. *infra*, § III.
914 (dernière ligne), lire : שִׁמֵּר.

918 (14e ligne), lire : מִשְׁגֵּעַ.

923 (23e ligne), lire : אֲבִיעָה.

923 (38e ligne), lire : Is., XLIX, 10.
923 (11e ligne avant la fin), lire : 1 *Q Milḥama* XIX, 7.
924 (*in medio*), lire : *De prophetico*.
926 (3e ligne), lire : חִזָּיוֹן.

932 (38e et 49e lignes), lire : ecstatic et *Ecstatics'*.
943 (19e ligne) : lire מַשָּׂא.

959 (17e ligne), lire : נֵאם.

976 (6e ligne), lire : *charta*.
992 (7e ligne avant la fin), lire : *letteratura*.
993 (3e ligne), lire : Ringggren.
999 (13e et 18e lignes avant la fin), lire : Žába.
1015 (27e ligne avant la fin), lire : *Jubilaeum*.
1016 (21e ligne avant la fin), ajouter : et *infra*, 1068; 1144.
1041 (16e ligne avant la fin), lire : ψευδοπροφήτης.
1070 (6e ligne avant la fin), lire : וַיִּטּוּ.

1076 (16e, 21e et 23e lignes), lire : *mūdû*.
1079 (27e ligne avant la fin), lire *Ṭayyba*.
1127 (13e ligne), lire : vol. I.
1194 (20e ligne), lire : col. 1179-1180.
1207 (25e ligne), lire : (...Canaan, col. 896-904...).
1207 (42e ligne), lire : Michée ben Jimla (col. 1082-1084).

Imprimé en France
IMPRIMERIE POLYCHROME
94-Gentilly
Dépôt légal, 2e trimestre 1972
Impr. no 695. Édit. no 361

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

P *(suite)*

PITHOM. — Pithom, transcrit parfois également en français Phithom (*D. B.*, v, 321), correspond à פִּתֹם du texte massorétique (hapax, Ex., I, 11).

La LXX transcrit πιθωμ (As) ou πειθω (B), πειθωμ (Mc), φιθωμ (ah) et autres variantes (voir A. E. Brooke et A. McLean, *The O. T. in Greek*, II, *in loco*, Cambridge, 1909). La prononciation dure du *phé* l'emporte dans les transcriptions des toponymes égyptiens (cf. H. Cazelles, dans *Linguistica semitica*, éd. G. Levi della Vida, Rome, 1961, p. 103, — non sans exceptions, comme le *pr-Šw* de Nectanébo transcrit φερσω [Ahmed Bey Kamal, dans *Annales Serv. Antiq. Égypte*, VII, 1906, p. 88]; sur cette question, voir D. B. Redford, *The pronunciation of* Pr *in late toponyms*, dans *Journal of Near Eastern Studies* [= *J. N. E. S.*], XXII, 1963, p. 119-122); il faut noter que le *pi-* égyptien est transcrit par פִּי en Ez., XXX, 17 (Bubaste = Pr-Bastet) et Ex., XIV, 2, 9 (*pihahirot*, cf. *R. B.*, LXII, 1955, p. 351 et D. B. Redford, *Vetus Testamentum* [= *V. T.*], XIII, 403). Pour le copte, transcrivant la LXX, voir J. Schwartz, *Rev. d'Ég.*, VIII, 1951, p. 196. Sur Pithom de la version copte bohaïrique, cf. Gardiner, *Journal of Egyptian Archaeology* [= *J. E. A.*], V, 1918, p. 262, en haut; J. Schwartz, *Rev. d'Ég.*, VIII, 1951, p. 196, n. 3.

Pour l'étymologie, on aurait pu hésiter entre un *py* hébreu (= « bouche », « bord »), qui entre souvent en composition (v.g. Is., XIX, 7 : « bords du Nil » se dit *py Yeôr*), un *pȝ* égyptien (article que l'on trouve dans les noms comme Pinehas), ou le *pr* (« maison ») égyptien dont le *r* s'est amuï en *i* au Nouvel Empire (A. Erman, *Neuägyptische Grammatik*, § 15). Cette dernière solution s'est progressivement imposée depuis que Chabas a, le premier, rapproché Pitom du *pr-'Itm*, « demeure d'Atoum » des textes égyptiens (*Mélanges égyptologiques*, 2e série, 1864, p. 159), à identifier avec le Πάτουμος d'Hérodote (*Histoires*, II, 158) sur le canal de Néchao entre Bubaste et la mer Rouge. Ce dernier est difficilement dissociable de la *Pithona civitas* que rencontre Éthérie (Ve s. A. D.), revenant du Sinaï et quittant précisément à cet endroit les « terres des Saracènes » pour entrer en Égypte (éd. Hélène Pétré, *Éthérie, Journal de voyage*, Paris, 1948, p. 124-125, cf. 39-40; cf. J. Schwartz, *Bull. de l'Institut français d'archéologie orientale* [= *B. I. F. A. O.*], XLIX, 1950, p. 79, note; J. Schwartz, *Rev. d'Ég.*, VIII, 1951, p. 196). Celle qu'on appelait autrefois Sylvia note que cette ville est maintenant un fort *(Phitona castrum)*, la *civitas* étant *Heroum* (sur Herôônpolis ou Heroopolis, cf. J. Schwartz, *B. I. F. A. O.*, XLIX, 1950, p. 75-76, 78) dite plus loin Hero, à 16 milles de la ville de Arabia en terre de Gessen, déjà en Égypte. Éthérie ajoute que Hero est un endroit agréable où coule un bras du Nil. Certains se demandent si le *Thou* de l'itinéraire d'Antonin (éd. K. Miller, Stuttgart, 1916, p. LIX), entre Daphné et Memphis, à 14 ou 24 mpm de *Tacasarta* et 26 de *Scenas veterum*, ne serait pas une abréviation de Patoum. La *Notitia dignitatum, Or.*, XXVIII (édition Otto Seeck, 1876; réimpression Francfort, 1962, p. 59) connaît *Scenas veteranorum;* cependant, son Tenenuthi n'est pas clair et serait bien plutôt Sebennytos. On retrouve *Thou* dans la liste des évêchés (Gelzer, *Byzantinische Zeitschrift*, II, 1893, p. 25), mais il est absent du Synecdèmos d'Hiéroklès (éd. Honigmann, Bruxelles, 1929). Sur les localisations faites par la LXX, voir J. Schwartz, *B. I. F. A. O.*, XLIX, 1950, p. 75 sq.; Id., *Rev. d'Ég.*, VIII, 1951, p. 195-198. Ce dernier tient compte également de la tradition de l'écrivain juif Artapan (dans Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 23 et 27) qui mentionne à la fin Ἀθώς, Ἡλιοπόλις et Καισάν (= Goshen).

1° *Pr-'Itm dans les textes égyptiens.* — Ce toponyme est attesté dans divers textes égyptiens, sous des graphies variées et pour des lieux divers.

La plus ancienne mention paraît celle de la stèle dite « du décret de Ptah » gravée dans la première salle à piliers osiriaques du grand temple d'Abou Simbel et datée de l'an 35 de Ramsès II, soit vers 1255 av. J.-C. (cf. Lepsius, *Denkmäler*, III, 194; Porter-Moss, *Topographical Bibliography* [= *Top. Bibl.*], VII, 1951, p. 106; Breasted, *Ancient Records*, III, p. 177). On connaît d'autres versions du « décret de Ptah », entre autres sur la façade du pylône du temple de Medinet Habou (W. F. Edgerton et J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III, The texts in Medinet Habu*, Chicago, 1936, p. 121); cf. aussi la stèle récemment découverte à Aksha, en Nubie soudanaise (J. Vercoutter et A. Rosenvasser, *Kush*, X, 1962, p. 113 et pl. XXXV). Dans le « décret de Ptah », *pr-'Itm*, associé avec *pr-Ptḥ*, est en connexion avec Héliopolis; il s'y trouve des Hathors.

Le papyrus Harris, du début du règne de Ramsès III, soit vers 1198 av. J.-C., signale « l'auguste trésor

de Rê-Horakhty dans *pr-'Itm* » (27, 1) et « les gens que (le roi) a donnés à *pr-'Itm*, seigneur du double pays héliopolitain » (31, 4).

Dans la stèle de la Victoire de Piankhi (vers 730 avant notre ère), lignes 105-106, (le roi) « vint et entra dans la maison d'Atoum *(pr-'Itm)*, suivant l'image de son père Atoumkhêpri l'Héliopolitain » (Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, III, 1904, p. 40, 6-7; Breasted, *Ancient Records*, IV, 872, p. 437).

Dans tous les exemples précédents, il s'agit évidemment de la célèbre fondation sacrée du grand dieu d'Héliopolis (cf. W. Helck, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, LXXXII, 1957, p. 111 sq.).

Un autre *pr-'Itm* existait à Saïs dans les derniers temps de la XXVI^e^ dynastie, comme le montre l'inscription de la statue naophore de Oudjahorresne (cf. G. Posener, *La I^re^ domination perse en Égypte*, Le Caire, II, 1936, p. 6-7 et 14). C'est vers le Delta occidental que, d'après le contexte, se situerait un *pr-'Itm* qui serait mentionné sur le papyrus démotique du Musée du Caire n° *31169* (s'il faut croire toutefois G. Daressy, *Sphinx*, XIV, 1910-1911, p. 156; mais cette transcription ne se trouve pas dans Spiegelberg, *Die demotischen Papyrus, C. G. C.*, II, *Text*, 1908, p. 270 sq.; la photographie, *ibid.*, II, pl. CIX, col. 1, ligne 4, ne permet pas d'en juger).

Mais en fait, toutes les mentions précédentes ne peuvent concerner le Pithom de la Bible qui doit être cherché dans le Delta oriental, en raison même de ce que l'on sait sur la présence des Hébreux en Égypte. Dans ces conditions ne peuvent s'appliquer à ce toponyme que quelques autres très rares mentions des textes égyptiens.

C'est d'abord le passage fameux d'une lettre conservée par le papyrus Anastasi VI, lignes 51-61 (British Museum *10245*, IV, 11 - V, 5; *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum*, III, Londres, 1844, pl. CXXV-CXXVI; A. Gardiner, *Late Egyptian Miscellanies*, Bibl. Aegyptiaca, VII, 1937, p. 76-77; Breasted, *Ancient Records*, III, 636-638, p. 273; J. A. Wilson, dans *Ancient Near Eastern Texts*, 2^e^ éd., 1955, p. 259; W. Helck, *V. T.*, XV, 1965, p. 38-40), de la XIX^e^ dynastie (fin du XIII^e^ s. av. J.-C.); un officier fait le rapport suivant : « nous avons terminé de permettre aux tribus des Shasou du pays d'Édom de passer la forteresse du roi Merneptah-hetep-her-maat, V. S. F., qui est dans Tjekou, jusqu'aux étangs de *pr-'Itm* de Merneptah-hetep-her-maat de Tjekou ».

Puis il y a une mention, assez peu claire d'ailleurs, faite au pilier dorsal de la statue d'un certain Ankh-khered-nefer, de l'époque d'Osorkon II (vers 850 av. J.-C.); cette statue a été trouvée sur le site de Tell el-Maskhoutah (British Museum 1007; E. Naville, *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus* [= *Store City...*], Londres, 4^e^ éd., 1903, frontispice, pl. 4 et p. 15-16; Porter-Moss, *Top. Bibl.*, IV, 1934, p. 53; D. B. Redford, *V. T.*, XIII, 1963, p. 406). Ce document est d'une importance essentielle dans le problème de la localisation.

On ne peut séparer du document précédent l'inscription gravée sur une statue-cube, également trouvée à Tell el-Maskhoutah, et d'une époque voisine vraisemblablement de celle d'Ankh-khered-nefer. Un noble et prince, Aâk, y est dit « chef des prophètes d'Atoum, grand-prêtre de Tjekou »; on y trouve encore mention de *ḥwt-ntr nt Tm*, « le temple d'Atoum, le dieu grand, qui réside à Tjekou » (Musée du Caire, *C. G. C.*, n° 564; E. Naville, *Story-City...*, p. 16 et pl. 5; Borchardt, *Statuen und Statuetten, C. G. C.*, II, 1911, p. 113-114 et pl. 95; Porter-Moss, *Top. Bibl.*, IV, 1934, p. 54).

Le nom de *pr-'Itm* se trouve encore plusieurs fois sur la stèle dite « de Pithom », de l'an 6 de Ptolémée II, découverte, elle aussi, à Tell el-Maskhoutah et conservée au Musée du Caire (*C. G. C.*, n° 22183; cf. E. Naville, *Store-City...*, p. 8-10, p. 14 et 18-21; Gauthier, *Livre des Rois*, IV, 1916, p. 223, n° III; Porter-Moss, *Top. Bibl.*, IV, 1934, p. 54; Ahmed Bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines, C. G. C.*, 1905, pl. LVII, p. 171-177; Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, II, 1904, 90, 11 [l. 10], 93, 4 [l. 13], 98, 1 [l. 18]). Dans ce texte important, dont l'étude mériterait d'être reprise en détail, est relatée la visite de Ptolémée II à Tjekou, où il a travaillé à un temple *(pr)* consacré à Atoum (89, 1 [l. 8]). Puis le roi se rend sur un site voisin où il prend soin d'un autre sanctuaire d'Atoum (90, 11 [l. 10]); *pr-'Itm* reçoit, en cette occasion, le déterminatif de la ville. Le passage 93, 4 [l. 13] associe *pr-'Itm* (déterminé également par le signe de la ville) et Tjekou. La dernière mention de *pr-'Itm* (98, 1 [l. 18]), encore accompagnée du déterminatif de la ville, concerne les dons reçus du roi.

Enfin, tandis qu'une liste géographique du temple d'Edfou (VI, 39) précise la position de *ḥwt-'Itm* dans le nome du Harpon Oriental, un texte de Denderah (Duemichen, *Geographische Inschriften*, I, pl. 98) place *pr-'Itmt* (déterminée par le signe de la ville) dans *Rꜣ-'ꜣbt*, autre toponyme du Harpon Oriental, mentionné sur la stèle dite de Pithom.

2° *Pithom et Sukkot* (Ṯkw). — D'une manière générale, les auteurs qui se sont intéressés au problème de *pr-'Itm* se sont arrêtés surtout à la relation qu'il peut y avoir eu entre *pr-'Itm* et Ṯkw (cf. le point de la question dans D. B. Redford, *V. T.*, XIII, 1963, p. 401-418). J. Simons (*The geographical and topographical Texts of the O. T.*, Leyde, 1959, p. 245) considère que Ṯkw est le nom profane de Pithom.

A notre point de vue, il apparaît de façon évidente que la désignation de *pr-'Itm*, « la demeure d'Atoum », s'applique à de nombreux sanctuaires du grand dieu héliopolitain. La présence du déterminatif de la ville en certains passages de la stèle de Pithom ne doit pas faire illusion; à la Basse Époque, celui-ci peut être ajouté à des toponymes d'ordre divers (temples, entre autres).

Dans ces conditions, à Tell el-Maskhoutah même, dont le nom serait Tjekou *(Ṯkw)*, le quartier du temple d'Atoum aurait porté ce nom plus particulier. La partie étant prise pour le tout, le nom de *pr-'Itm* aurait pu être appliqué à l'ensemble du site dont les ruines sont aujourd'hui désignées comme Tell el-Maskhoutah.

Si l'on se tourne vers les textes des auteurs classiques, le rapprochement s'impose avec le texte ci-dessus cité d'Hérodote (pour la discussion du passage, cf. Mommsen, *Über einem neu ausgefundenen Reisebericht nach dem gelobten Lande*, Berl. Akad., 1887; E. Naville, *Store-City...*, p. 34-36; A. H. Gardiner, *J. E. A.*, V, 1918, p. 268) et d'Éthérie.

Le toponyme d'Heroopolis et celui d'Ero, qui est attesté par deux inscriptions trouvées à Tell el-Maskhoutah (cf. E. Naville, *Store-City...*, p. 5 et pl. 11; M. Pieter, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopedia*, VIII, 1102; A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, dans *Orientalia*, 1^re^ série, III, 1921, p. 124-131), semblent bien évidemment des traductions, plus ou moins complètes, de *pr-'Itm* (cf. D. B. Redford, *V. T.*, XIII, 1963, p. 407, n. 4).

3° *Localisation de Pithom par l'archéologie.* — Dans ces conditions, l'énumération des localisations proposées pour Pithom demeure simplement d'intérêt bibliographique. Avant même toute fouille, d'Anville (*Mémoire sur l'Égypte ancienne et moderne*,

1766, p. 121 sq.) avait proposé l'équivalence entre Patoumos, Heroopolis et Abou Keycheyd, autre nom de Tell el-Maskhoutah. Cette supposition avait été acceptée par Quatremère de Quincy, Dubois-Aymé, Le Père et surtout par Champollion.

En fonction de sa théorie « méditerranéenne » de l'Exode, Schleiden (*Die Landenge von Suêz*, Leipzig, 1858, p. 120 sq.) s'était opposé à localiser Héropolis à Abou Keycheyd. De même Lepsius (*Die Chronologie der Ägypter*, 1849, p. 348; *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, IV, 1866, p. 32) identifie Tell el-Maskhoutah avec « Ramses » et place Heroopolis à Magfar, à 3 miles de là.

Plus tard encore, Brugsch recherche Pithom à proximité du lac Menzaleh, tandis qu'il situe Heroopolis à proximité de Suez (*L'Exode et les monuments égyptiens*, Leipzig, 1875; puis il voit en Pithom la ville de Séthroé (*Dictionnaire géographique*, 1879, p. 79 et 427); enfin il adoptera les conclusions de Naville après les travaux exécutés par ce dernier à Tell el-Maskhoutah (*Deutsche Revue*, citée sans références par Naville, *Store City...*, p. 7, note 5).

Les fouilles de Naville datent de 1883. La publication de Tell el-Maskhoutah est effectuée par lui dès 1884 sous le titre révélateur : *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus*. Comme l'indique Gauthier (*Dictionnaire géographique*, II, 1925, p. 59-60), « la plupart des égyptologues » ont suivi les conclusions de Naville : citons, entre autres, J. de Rougé (*Géographie ancienne de la Basse-Égypte*, 1891, p. 45-55), Fl. Petrie (*Egypt and Israel*, 1911, p. 33-34) et, plus près de nous, P. Montet (*Géographie de l'Égypte ancienne*, 1re partie, 1957, p. 213-215), J. Yoyotte (dans G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, 1959, p. 224) et W. Helck (*V. T.*, XV, 1965, p. 35-48).

En revanche, on rencontre des hypothèses divergentes. Pour G. Daressy et J. Clédat, Pithom équivaut à Tell Abou Soliman (G. Daressy, *Sphinx*, XIV, 1910-1911, p. 165-166; J. Clédat, *B. I. F. A. O.*, XXIII, 1924, p. 46-47), tandis que A. Mallon (*Les Hébreux en Égypte*, dans *Orientalia*, 1re série, III, 1921, p. 124-131) et A. H. Gardiner (*Ancient Egyptian Onomastica*, II, 1947, p. 133) identifient Pithom à Tell el-Artabi (ou Tell el-Retabe), à 13 km à l'Ouest de Tell el-Maskhoutah où Gardiner a reconnu Tjekou; dans son testament spirituel (*Egypt of the Pharaohs*, 1961, p. 274), reprenant une ultime fois les données du problème, Gardiner a conclu : « Quel que soit le site exact, Pi-Tum se trouve certainement dans le Wâdy Toumilât, la dépression fertile qui traverse le désert entre le Delta et Ismaïlia. »

Bibliographie. — *a)* Les études les plus importantes sont : E. Naville, *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus*, 1re éd. en 1884, 4e éd. revue en 1903; — D. B. Redford, *Exodus I, 11*, dans *Vetus Testamentum*, XIII, 1963, p. 401-418; — W. Helck, *Tkw und die Ramses-Stadt*, dans *Vetus Testamentum*, XV, 1965, p. 35-48.

Parmi les commentaires, citons G. Beer, *Exodus*, Tubingue, 1939, p. 16; — S. Driver, *Exodus*, Cambridge, 1911, p. 4; — P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn, 1933, p. 35. — Parmi les articles de dictionnaires, outre celui du *D. B.*, on pourra consulter A. H. Sayce, dans *Hasting's Dictionary*, III, Édimbourg, 1900, p. 886 sq.; éd. Haag, *Bibellexikon*, Einsiedeln, 1955, p. 1346. Voir aussi dans les encyclopédies, *s. v.* Tjekou, Goshen...

b) On pourra également se reporter à : J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte*, 1891, p. 45-55; — Fl. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, p. 28-34; — J. Clédat, *B. I. F. A. O.*, XXIII, 1924, p. 46-48; — T. E. Peet, *Egypt and the Old Testament*, 1924; — Alexis Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, dans *Orientalia*, 1re série, III, 1921, p. 124-131; — C. Küthmann, *Die Ostgrenze Aegyptens*, Berlin, 1911; — H. Cazelles, *Revue Biblique*, LXII, 1955, p. 351 sq.; — P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, 1re partie, *La Basse-Égypte*, 1957, p. 160 et 213-215; — Id., *L'Égypte et la Bible*, 1959; — J. Yoyotte, dans *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, 1959, p. 224; — A. Servin, *La tradition judéo-chrétienne de l'Exode*, dans *Bull. de l'Institut d'Égypte*, XXXI, 1949, p. 315-355; — J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, p. 185-186; — J. Schwartz, *Note sur l'archéologie des LXX*, dans *Revue d'Égyptologie*, VIII, 1951, p. 195-198.

c) Pour les graphies hiéroglyphiques de *Pr-'Itm*, outre les études précédentes, voir : H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, II, 1925, p. 59-61; — H. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, 1879, p. 79 et 427.

d) Pour les monuments retrouvés dans le Wâdi Tumilat, cf. Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, IV, 1934, *Lower and Middle Egypt*, p. 53-55.

En 1947, sur le site de Tell el-Maskhouta, dans une chambre d'un sanctuaire de la déesse nord-arabique Alat, on a découvert un trésor de monnaies et d'argenterie d'influence perse, qui a été dénommé « trésor de Pithom » (J. D. Cooney, *Five years of collecting Egyptian Art, 1951-1956*, Brooklyn Museum, 1956, p. 43-44, pl. 68-74; I. Rabinowitz, dans *J. N. E. S.*, XV, 1956, p. 1-9, 7 pl.).

H. Cazelles et J. Leclant.

PLAIES D'ÉGYPTE. — I. La problématique. 1° Souci d'apologétique. 2° Critique littéraire. — II. Les « traditions » fixées en Ex. VII-XI; XII, 29-34. 1° La délimitation du « livret ». 2° Organisation interne des récits. 3° Conclusions. — III. Utilisation du thème des « plaies » dans les autres livres bibliques. 1° Deutéronome. 2° Livres historiques. 3° Prophètes. 4° Psaumes. 5° Le Nouveau Testament. — IV. Portée religieuse et catéchétique des récits. — V. Conclusion. — VI. Bibliographie.

I. La problématique. — Le souvenir des hauts faits de Yahweh a tenu dans la catéchèse israélite la place qu'occupent les récits de miracles du Christ dans la catéchèse évangélique. Ces *magnalia Dei* ont été recueillis à titre d'illustration d'une intervention salvatrice. Époque de la libération d'Égypte et du transfert en Terre Promise, le temps de l'Exode est apparu à toutes les générations comme celui d'une parfaite démonstration de la puissance divine. Dans le récit des « plaies », Yahweh se trouve affronté au premier roi qui ait élevé des prétentions sur Israël, son peuple (Ex., III, 7; cf. II, 24). Moïse y apparaît comme son plénipotentiaire, son porte-parole, son « prophète » dira Osée (XII, 14).

Le « livret » des plaies d'Égypte — en gros Ex., VII, 8 - XI, 10 et XII, 9-34 — se présente comme l'affirmation d'une foi dans le caractère surnaturel des destins d'Israël, de la victoire de Yahweh le Dieu unique et vrai sur les rois oppresseurs de son peuple, de l'authenticité de la mission de Moïse, auquel la tradition sacerdotale adjoindra très étroitement Aaron.

Devant une telle accumulation de récits prodigieux et leur interprétation théologique, la critique historique ne manqua pas de s'élever au nom de la raison, et la critique littéraire mit en cause la constitution du récit. Une fois tentées les mises au point en ce domaine, il reste à dégager les multiples aspects de l'enseignement religieux que la tradition israélite constante a voulu trouver en ce texte.

1° *Souci d'apologétique.* — Les études catholiques de la fin du XIXe s. et du début du XXe sont marquées par le souci de justification du récit sacré sur le plan de l'histoire. F. Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, II, Paris, 1889[6], p. 289-341) s'en explique : « Nous avons donc deux choses à faire dans l'étude des plaies d'Égypte : montrer d'abord contre ces derniers [les incrédules modernes : Du Boys-Aimé, Eichorn, Bohlen] qu'elles sont surnaturelles; établir ensuite, par l'examen même des fléaux racontés par Moïse, en nous éclairant des découvertes modernes, combien le récit de l'auteur inspiré est digne de foi »

(*l.c.*, p. 303). L'auteur justifie d'abord théologiquement la possibilité du miracle, puis, par ce qu'on peut savoir de l'Égypte au témoignage des anciens et des voyageurs des XVIII^e^ et XIX^e^ s., il montre la vraisemblance des fléaux et le caractère transcendant de leur apparition. E. Mangenot (art. *Moïse* du *Dict. de la Bible*, IV, col. 1195-1198, Paris, 1910) et H. Lesêtre (art. *Plaie*, du même ouvrage, V, col. 451 sq., Paris, 1913) se réfèrent abondamment à Vigouroux. Égyptologue compétent, le P. A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, dans *Orientalia*, n° 3, p. 138-47 (Rome, 1921) et art. *Égypte* du *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, II, col. 1307 sq. (Paris, 1925, 4^e^ éd.), qui résume les données de l'ouvrage précédent, n'apporte cependant rien de nouveau.

Le problème apologétique a toujours été lié à un autre, celui de l'historicité des faits. L'Exode présentait dix plaies, dans un ordre traditionnel. On ne remettait en question ni le total ni l'ordre. C'était traiter ce livret comme un récit dont la forme et le but étaient précisément ceux de l'histoire. Sans souci avéré d'apologétique mais dans cette perspective historique, G. Hort (*The Plagues of Egypt*, dans *Z. A. W.*, LXIX [1957], p. 84-103 et LXX [1958], p. 48-59) examine minutieusement chacun des phénomènes et, le rapprochant d'observations faites en Égypte, croit trouver une nouvelle preuve de la véracité des faits en ce que fréquemment une plaie s'explique au mieux par la précédente. Aucun souci de critique littéraire. Martin Buber (*Moïse*, Paris, 1957, p. 70-79) refuse de voir là de la « chronique », et pas davantage de pures légendes; il y décèle une interprétation, — peut-être à rattacher au cycle d'Élisée —, d'attitudes « prophétiques » de Moïse interprétant devant le Pharaon des signes naturels (Nil rouge, grêle, sauterelles, ténèbres causées par le khamsîn, épidémie infantile) comme porteurs d'une volonté divine : la libération de son peuple. Il n'y aurait pas à proprement parler de « miracles », mais l'annonce de la réalisation du plan divin lié à une décision royale que « le destin » saura bien contraindre (p. 77-79). Buber s'attache à déceler le « noyau historique » autour duquel la présentation actuelle s'est constituée. Il est à chercher essentiellement dans la mission de Moïse.

2° *Critique littéraire.* — Avec d'autres préoccupations, le texte d'Ex., VII-XI se trouvait soumis aux méthodes d'analyse littéraire. La thèse documentaire wellhausénienne avait posé le problème de l'unité de sa composition. J. Touzard, art. *Moïse et Josué* du *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, III, col. 818 sq., 823 sq., prenait acte des apports de la théorie « documentaire ». A base de distinction de documents, un autre aspect de la question pouvait être abordé : d'où provenaient les traditions recueillies dans ces chapitres? Étaient-elles concordantes? Dans quel esprit, quelle théologie, quel but les avait-on réunies? Libérée d'une préoccupation trop étroitement apologétique, l'exégèse du passage se faisait en fonction d'une recherche d'orientation catéchétique, orientation dont témoignent d'autres livres bibliques.

II. LES TRADITIONS FIXÉES EN EX., VII-XI; XII, 29-34. — 1° *La délimitation du livret.* — En fait *la délimitation* du « livret » des plaies doit être faite avec plus de rigueur. On peut, avec Nôth (*Das zweite Buch Moses*, 1961, p. 54), considérer VII, 8-13 comme constituant une introduction aux prodiges opérés par l'entremise de Moïse. Ces ℣. font suite à un récit sacerdotal de sa vocation (VI, 2 - VII, 7) et révèlent eux aussi la main de P. Le « bâton » doit être tenu par Aaron, comme en VII, 19; VIII, 1.12. Un signe est opéré devant le roi, mais il n'a rien d'une « plaie ». C'est celui-là même qui, dans la tradition yahwiste, doit convaincre les Israélites incrédules (IV, 1-5).

La présentation des neuf premiers prodiges occupe VII, 14 - X, 29. Seule l'annonce du dixième précède l'ensemble de textes centrés sur la Pâque, si bien que le récit de la mort des premiers-nés est inclus dans les textes relatifs à la Pâque et à la sortie d'Égypte (XII, 29-34). Aussi Noth ne rattache-t-il pas ce récit au « livret » des plaies. Il faut pourtant en parler.

2° *Organisation des récits.* — Les neuf récits sont diversement composés. Parfois on peut n'y déceler qu'une seule tradition (J ou P), parfois une tradition a été complétée par une autre (J par P), parfois il y a plusieurs adjonctions de gloses (J glosé par E?). La tradition élohiste ne semble pas avoir laissé de texte original et suivi : cf. l'étude de Noth en son commentaire de l'Exode (p. 50-52), celle de H. Eising dans l'hommage à H. Junker, *Lex tua Veritas*, 1961, p. 75-87, et l'art. *Pentateuque* du présent *D. B. S.*, V, 784 sq., 805, 832, dû à H. Cazelles.

1^re^ plaie : les eaux changées en sang (VII, 14-25). Deux traditions sont utilisées : J, ℣. 14-18 (sauf 15*b*. 17*b* où la mention du « bâton » fait penser à E), 21*a*. 23-24 (ce dernier verset souvent attribué à E). P, ℣. 19-20*a*. 21*b*-22. E serait représenté par la mention du « bâton » et par le souci de noter l'empoisonnement de « toutes les eaux du fleuve » (℣. 20*b*. 24), à l'exclusion cependant des eaux des « canaux, rivières, étangs, réservoirs d'eaux » auxquelles P s'intéresse (℣. 19). Le récit fondamental semble venir de J. Noth suppose que, dans cette tradition, on avait souvenir d'une infection du Nil qui aurait provoqué la mort des poissons (℣. 21*a*). Ultérieurement ce fait aurait été lié au phénomène naturel de la crue et du brunissement des eaux. Le point de départ du récit de J serait peut-être à chercher en IV, 9. Le changement d'un peu d'eau en sang y est annoncé comme « signe », mais non encore comme « fléau ». En VII, 14-18, J opère une première majoration : c'est le Nil entier qui devient du sang et son eau devient imbuvable, les poissons y crèvent. Des amplifications viendront d'autres traditions. Pour E, seul le fleuve est encore en cause. Les Égyptiens cherchent de l'eau potable en creusant dans son voisinage (℣. 24). Avec P, toutes les eaux, où qu'elles soient, sont changées en sang. De plus P fait tenir le bâton par Aaron (℣. 19) qui étend la main pour opérer, tandis que E suppose de plus qu'Aaron lève le bâton et frappe les eaux (℣. 20 *b*). Selon J, le bâton était dans la main de Moïse annonçant qu'il va lui-même frapper les eaux du fleuve. P note seul la présence des magiciens (℣. 22) qui firent « la même chose », ainsi explique-t-il l'endurcissement du Pharaon. Mais l'opération devait s'avérer difficile puisque, selon cette tradition, toutes les eaux étaient déjà changées en sang! Pour J, le roi ne paraît nullement ému, il n'attache aucune importance à ce qui était advenu (℣. 23). La formule de clausule est ici différente de toutes les autres (cf. VIII, 11. 15. 28; IX, 7. 12. 35; X, 20. 27 où apparaissent deux éléments : endurcissement du cœur, refus de laisser partir les Hébreux). Elle insinue qu'un certain laps de temps a dû être envisagé entre diverses interventions de Moïse (VII, 25). La rédaction ultérieure n'a plus porté attention à ce détail.

2^e^ plaie : l'envahissement des grenouilles (VII, 26 - VIII, 11). La tradition yawhiste paraît prépondérante (VII, 26-29 et VIII, 4-11*a*). P (VIII, 1-3. 11*b*) raconte l'événement annoncé par J en associant Aaron à Moïse, selon son habitude, et en mentionnant la présence des magiciens. Dans le récit de l'entrevue de Moïse et du Pharaon, Aaron est mentionné dans un passage attribué à J. Mais il est à noter que Moïse parle seul alors qu'Aaron lui avait été adjoint précisément pour le suppléer dans cette tâche (IV, 10-16 : J). La retouche est manifeste. C'est encore P qui, au

℣. 11, explique l'endurcissement du roi par une prédestination de Yahweh.

3e plaie : la poussière changée en moustiques (VIII, 12-15). Le mot *'aphar* ici employé désigne les fines particules de terre arable que soulève le vent et comporte généralement l'idée de multitude (Gen., XIII, 16; XXVIII, 14; Is., XL, 12, etc.). Le récit, uniquement de tradition sacerdotale (présence d'Aaron avec son bâton près de Moïse, présence des magiciens), est bref. Sa pointe est au ℣. 15; les magiciens, impuissants cette fois-ci, doivent avouer : « C'est là l'œuvre d'un dieu! ». Noth suggère que ce récit pourrait être chez le sacerdotal l'équivalent de la plaie des taons qui le suit chez J. C'est vraisemblable.

4e plaie : l'envahissement des taons (VIII, 16-28). La prolixité fait ici contraste avec la sobriété du passage précédent. L'auteur se complaît à rapporter les discours : de Dieu à Moïse, de Moïse et du roi. Tout est de J. La mention d'Aaron au ℣. 21 est en accord avec ce que cette tradition a envisagé au ch. IV, mais elle n'est pas présentée avec la formule chère à P : « Yahweh dit à Moïse : Dis à Aaron... » (VII, 19; VIII, 12, mais non IX, 8, pourtant de P). Un élément nouveau apparaît, une « mise à part » du pays de Gessen où habite le peuple de Yahweh (cf. IX, 4). Une préservation élargie en faveur des Égyptiens qui craignent la parole de Yahweh sera envisagée en IX, 20. Aux ℣. 21-26 un dialogue plus sympathique s'engage entre Moïse et le roi. On discute des conditions dans lesquelles le peuple pourrait être autorisé à sacrifier. Le roi accepte le principe, mais à condition que les Hébreux sacrifient en Égypte. Moïse déclare la chose impossible car les sacrifices des Hébreux sont en abomination aux Égyptiens, ils ne les toléreront pas. Les événements liés à la destruction du temple d'Éléphantine au Ve s. démontrent que l'objection n'était pas sans fondement; les Israélites étaient amenés à sacrifier des animaux que les Égyptiens tenaient pour sacrés; d'où réactions violentes des autochtones. La présence de cette objection dans une très ancienne tradition permet de voir dans ce récit un souvenir d'expériences sans doute malheureuses. Faut-il les faire remonter aux temps mosaïques? Moïse semble considérer comme essentiel que ces sacrifices soient offerts « dans le désert », ce que lui concédera le roi (℣. 24*a*), et « à trois jours de marche », ce que le roi n'accorde pas nettement (℣. 24*b*). On a souvent soupçonné que cette fête nomade était la forme primitive de la fête de printemps qui deviendra la Pâque de Yahweh (Ex., XII; cf. R. de Vaux, *Inst. de l'A.T.*, II, 389-91 et bibliographie, p. 457 sq.; *D.B.S.*, art. *Pâque* (H. Haag), VI [1960], col. 1123 sq.). Noth relève le caractère abrupt et insolite, dans la littérature biblique, de l'expression de congédiement du Pharaon : « Intercédez pour moi ». Elle s'apparente à la formule des lettres de Darius en Esd., VI, 10, mais là elle est liée au développement précédent. D'où l'hypothèse que la formule de VIII, 4 pourrait représenter le plus ancien état du texte et que 21*b*-24*a* pourrait être un développement ultérieur, peut-être une justification, à la lumière d'événements plus récents, des exigences de Moïse.

5e plaie : la mortalité du bétail (IX, 1-7). Le récit est attribué uniquement à la tradition yahwiste. Noth fait remarquer qu'il est très bref et ne mentionne pas d'entrevue entre Moïse et le Pharaon. Le fléau dont il est question est nommé *debher*. Ce mot est parfois traduit par « peste ». C'est peut-être ce qui a amené la juxtaposition de la 6e plaie, celle des « pustules » et ulcères, de tradition sacerdotale. L'idée de la différenciation de traitement entre les troupeaux des Israélites et ceux des Égyptiens est soulignée par la mention de l'enquête royale (℣. 4. 7), quelque peu étrange.

6e plaie : ulcères et pustules (IX, 8-12). Le terme traduit habituellement par « ulcère » est *sahîn*, dont on rapproche l'égyptien *šhn* désignant une maladie (cf. *Wörterb. d. Äg. Sprache*, IV, 254, 14; H. Cazelles, *D. B. S.*, VII, 832). Cette plaie est produite par de la « cendre de fournaise » ou de la « suie de fourneau ». On a rapproché cela de Deut., XXVIII, 24. 27 où pluie de cendre et de poussière et bubons sont mentionnés comme punition des prévarications possibles d'Israël. Mallon, Vigouroux et d'autres depuis ont pensé au fléau que constitue le khamsîn, vent de sable venant du désert, quand il est violent. Mais ici cet élément matériel, qui n'est d'ailleurs pas du sable, est porteur de maladies décrites comme les symptômes de la peste. En Deut., XXVIII, les « bubons » ne sont pas liés à la pluie de sable. La tradition sacerdotale pourrait bien représenter un confluent de données distinctes antérieurement. Comme habituellement chez P, le récit présente d'abord l'ordre divin (℣. 8 sq.), puis, en termes presque semblables, l'exécution (℣. 10). Les magiciens sont là, mais frappés eux-mêmes des plaies, ils doivent se replier. L'endurcissement du roi réalise la prédiction divine (℣. 12).

7e plaie : la grêle (IX, 13-35). Le récit est très long, comme le sera encore le suivant. La critique s'accorde à y voir l'utilisation de plusieurs traditions, mais ne s'accorde pas sur leur apport mutuel. Il semble que J y fasse figure de tradition fondamentale. B. Couroyer (*Bible Jérusalem. Exode*, 2e éd., 55) attribue à E ℣. 22. 23*a*. 24*a*. 25*a*. 35*a* et 14-16; 19-21 à un travail rédactionnel. H. Cazelles (*D. B. S.*, VII, 805), en attribuant à E les ℣. 22-23*a*. 24*a*. 25*a*. 27*b*. 31-32. 35*a*, laisse supposer que E ne se comporte pas en simple glossateur, mais a des détails personnels, surtout en ce qui concerne le sort des « herbes des champs ». Sellin réduisait l'apport de E à la mention de l'intervention de Moïse aux ℣. 22-23*a* et à la conclusion du ℣. 35. C'est encore la manière de voir de M. Noth, mais ces versets lui paraissent être de P plutôt que de E. De plus Noth voit en ℣. 14-16 une anticipation de la conclusion générale, ceci valant pour toutes les plaies et la mention de la peste au ℣. 15 se rapportant à la 5e plaie qui ne s'attaque pas aux hommes. Tel qu'il est, le récit trahit un souci de justification de l'action divine. Il s'agit de « tous les fléaux » que Yahweh a décidé d'envoyer sur le Pharaon et son peuple (℣. 14), et cela pour affirmer que « nul n'est semblable à moi par toute la terre ». C'est une menace préventive qui rappelle VII, 4 (P). Par contre IX, 16 suppose une conclusion de même portée rattachée par le ℣. 15 à IX, 1-7. Le ℣. 20 introduit une discrimination inhabituelle. En VIII, 18; IX, 4, la discrimination est entre Israël et les Égyptiens; ici elle se situe parmi les Égyptiens eux-mêmes, entre ceux qui « craignirent la parole de Yahweh » et les endurcis « qui n'appliquent pas leur cœur à la parole de Yahweh » (cf. Deut., XXXII, 46 et le ℣. 30 où le mot « craindre Yahweh » est repris). Intention apologétique encore au ℣. 29*b*. D'autre part les ℣. 31-32, préoccupés de situer l'apparition du fléau par rapport aux travaux agricoles, et le ℣. 24*a*, mêlant grêle et foudre (cf. Ps., LXXVIII, 49 sq.; CV, 32 sq.), laissent penser que les gloses sont attribuables à des lecteurs préoccupés d'exalter la puissance de Yahweh (cf. ℣. 18) et vivant en ambiance de terres de culture dont le climat est autre que celui du delta égyptien. La tradition élohiste répond assez bien à ces caractéristiques. Le repentir du roi signalé aux ℣. 27 sq. va aussi dans ce sens. Sans doute le ℣. 35*b* fait-il penser à P; ce n'est pas nécessairement le fait de la mention d'Aaron à côté de Moïse (℣. 27; cf. VIII, 21).

8e plaie : les sauterelles (X, 1-20). Ce récit a plus d'un point commun avec le précédent : fléau agricole,

préoccupations catéchétiques (x, 1 sq.), attitude de certain Égyptiens favorables à Israël (*℣*. 7 sq.), repentir du Pharaon (*℣*. 16 sq.) et, sur le plan critique, origine yahwiste globale, retouches ultérieures. H. Cazelles (*D. B. S.*, VII, 785) attribue à J les versets 3-7. 12*a*. 13*b*. 14*b*. 17-19 et à E (*l. c.*, col. 805) les versets 12*b*. 14*a*. 15 (?) auxquels B. Couroyer (*Exode, l. c.*, 57) ajoute *℣*. 20. M. Noth voit des traces de P aux *℣*. 12. 13*a*. 20. On peut remarquer que la mention du bâton en 13*a*, dans la main de Moïse et non d'Aaron, fait penser à E plus qu'à P et que le *℣*. 20 n'a aucune des caractéristiques des finales de P (mention de la parole « dite à Moïse »). La mention d'Aaron à côté de Moïse (*℣*. 3. 8. 16) est fréquente en des contextes où P ne peut être mis en cause (cf. VIII, 21; IX, 27). L'indécision entre l'emploi du singulier ou du pluriel aux *℣*. 16-17 (« pardonne... priez »), la mention de « Moïse et d'Aaron » (*℣*. 3) puis de Moïse seul (*℣*. 6 fin. 7), l'intervention de Moïse seul (*℣*. 12) et l'appel de « Moïse et Aaron » (*℣*. 16) font penser que l'introduction d'Aaron ici et dans les autres cas semblables est rédactionnelle. C'est possible mais J semble avoir toujours pensé qu'Aaron avait été adjoint à son frère dans sa mission. Il semble raisonnable d'admettre dans la rédaction définitive de ce récit, comme dans celle du récit précédent, l'intervention de glossateurs. A s'en tenir aux conclusions de la critique, les gloses (de E?) seraient peu étendues et peu caractéristiques : outre la finale (*℣*. 20), il n'y aurait guère que *℣*. 12*b* (mention de la grêle qui rattache ce fléau aux précédents, comme *℣*. 15), *℣*. 14*a* (qui fait doublet avec la suite) et *℣*. 15 en partie. La mention du bâton dans la main de Moïse est aussi caractéristique de E (*℣*. 13), ce qui pourrait amener à voir dans l'ensemble *℣*. 12-15 un bon apport de l'Élohiste qui rejoindrait la tendance de P à insister sur l'universalité et le caractère extraordinaire des faits (*℣*. 14; cf. IX, 18). Les *℣*. 8-11 sont parfois attribués à E (Sellin), sans doute à cause de l'expression « servir Yahweh » (*℣*. 8) qui apparaît surtout chez E dans l'Exode. L'ironie qui s'y exprime dans la bouche du Pharaon n'est pas à confondre avec la mention de son repentir (*℣*. 16 sq.). De même origine (J), présentant les mêmes symptômes de retouches à but apologétique et catéchétique (surtout x, 1 sq., à rapprocher de Deut., VI, 20-23), les récits des fléaux de la grêle et des sauterelles, considérés, par les agriculteurs de Canaan comme par ceux d'Égypte, comme des punitions divines, ont pu avoir un retentissement particulier dans la prédication morale. De fait, les écrits prophétiques les placent parmi les coups redoutables de la colère divine : pour la grêle, cf. Is., XXVIII, 2. 17; XXX, 30; Agg., II, 17; pour les sauterelles : Jer., XLVI, 23; Am., IV, 9; VII, 1; Joel, I, 2-12.

9e plaie : les ténèbres (x, 21-27). La critique est assez divisée sur l'attribution de ce récit. Unanimement on y reconnaît une tradition élohiste dominante, ce qui est rare dans la série des fléaux. Sellin n'en exceptait que les *℣*. 28-29 de J; Noth voit en ces versets une conclusion yahwiste de l'ensemble de son récit des plaies. Il considère le reste comme très fragmentaire et verrait des traces de P en x, 21. 22. 27. B. Couroyer (*Bible Jérus.*) attribue les *℣*. 21-23. 27 à E et le reste à J. H. Cazelles (*D. B. S.*, VII, 785) ne voit pas de traces de J dans ce récit. De plus il émet l'hypothèse que les *℣*. 24-26 pourraient bien se lire après x, 7 et constitueraient un doublet de x, 9-11, « à moins que le rédacteur n'ait interverti les deux passages ». Dans les deux cas, on aurait un ensemble élohiste continu, *℣*. 21-26. L'expression « servir Yahweh » ou « servir d'autres dieux » qui revient trois fois en *℣*. 24-26 semble apparaître uniquement dans E en Exode (10 fois) alors que J ne la connaît que dans l'expression stéréotypée : « Laisse aller mon peuple pour qu'il me serve » (8 fois). Par ailleurs cette expression est fréquente dans le Deut. et dans Jos., XXIV. On peut garder la suggestion de Noth et prendre, dans l'état actuel du livret, les *℣*. 28-29 pour une formule de conclusion. Le roi et Moïse rompent les pourparlers.

10e plaie : la mort des premiers-nés (XI, 1-10 et XII, 29-34). Tout en étudiant ces textes dans le contexte de la Pâque. M. Noth y voit un élément primaire et fondamental dans les récits des plaies. Leur insertion dans le récit de l'institution pascale indique qu'ils ont pris très tôt une valeur de tradition cultuelle. Ex., XIII, 11-16 en fournit la preuve. Le récit du fait est de J : XI, 4-8 et XII, 29-30 (noter la reprise en XII, 29 de la locution « au milieu de la nuit » présentée dans l'annonce du fléau en XI, 4). Ici les éléments qui constituent le schéma habituel des récits sont séparés : annonce en XI, 4-9; exécution en XII, 29-30; attitude de Pharaon en XII, 31-34, emprunté à E et XIV, 5-7 de J. En IV, 23, la menace de mort ne concernait que le premier-né du roi; ici elle s'étend à tous les premiers-nés d'Égypte y compris le bétail. XI, 7 a soin d'insister sur la différence faite entre les Israélites et les Égyptiens, ce qui sera rappelé dans le rite d'offrande des premiers-nés. Peut-être faut-il refuser à E XI, 1*a*, rédactionnel. Mais la tendance de l'apport élohiste est de souligner qu'en quittant l'Égypte les Hébreux ne s'en sont pas allés les mains vides *(spoliavit Aegyptios, ditavit Hebraeos!)*. Ceci avait déjà été annoncé, avec d'autres éléments du récit des plaies, en III, 21 sq. Ce sera repris dans l'annonce du fléau (XI, 1*b*-3) et dans le récit du départ (XII, 36 sq.). Peut-être est-il intéressant de mettre ce détail en relation avec le récit de la fabrication du veau d'or en Ex., XXXII, de E. Il expliquerait la possession par ces esclaves fugitifs qu'étaient les Hébreux de bijoux d'or et d'argent. A noter aussi dans l'apport élohiste l'insistance sur le renvoi des Israélites par le roi et son peuple (XII, 31-33) et le détail sur les pains non levés qui justifiera l'emploi de pains azymes dans le rituel pascal (XII, 34). Quelques anomalies ont été relevées dans le récit de J. En XI, 4, on ne sait à qui s'adresse Moïse. Par le *℣*. 8, on saura qu'il est chez le roi, ce qui dément X, 29 et, du point de vue de la critique, accentue le caractère de clausule d'un livret qui prend fin avec le ch. X. Les *℣*. 9-10 sont habituellement attribués à un rédacteur (P a-t-on suggéré parfois). Mais le *℣*. 9 est énigmatique. A partir de ce moment les prodiges se multiplieront à travers le pays, mais en fait il n'y en aura plus qu'un (cf. XI, 1). Le *℣*. 10 semble à son tour vouloir clore un récit. Tout cela révèle les hésitations des rédacteurs à rattacher le récit de la 10e plaie au livret peu à peu constitué, plutôt qu'à en faire un élément de la tradition pascale.

3° *Conclusions.* — De l'examen critique des textes il ressort :

1. Que *le nombre décimal* appliqué traditionnellement aux plaies d'Égypte n'est original ni dans les traditions historiques ou catéchétiques, ni dans les livres bibliques ultérieurs (Deut., Ps., Sap.; cf. ci-après). D'après Ex., IV, 9. 23 *deux* signes seulement sont prévus et de portée restreinte : seule l'eau que Moïse aura puisée au fleuve sera changée en sang, signe présenté d'ailleurs aux Israélites sceptiques; seul le fils aîné du roi périra.

2. Que *les traditions J, E et P sont très diversement représentées*, J constituant l'apport majeur, E et P ayant quelques apports caractéristiques, P agissant souvent comme commentateur. J paraît avoir gardé le souvenir de sept plaies, chiffre symbolisant une plénitude : Yahweh déchaîne « tous » ses fléaux, selon IX, 14. E a pu connaître cinq plaies, mais il n'apporte quelque chose de personnel que dans la 9e et la 10e,

intervenant dans un but apologétique dans la rédaction des 7e et 8e et glosant la 1re. P a deux récits en propre (3e et 6e plaie) où l'on a voulu voir des doublets des 4e et 5e. Par ailleurs, sa tendance à majorer l'apport de J, à insister sur la présence active d'Aaron aux côtés de Moïse, à confronter les magiciens égyptiens et Moïse constitue un élément caractéristique d'une théologie de transcendance.

3. Que la rédaction du livret, antérieurement même à l'apport sacerdotal, a dû répondre à un *souci catéchétique*. On a voulu souligner dans cette série d'actions divines la fidélité de Dieu à ses promesses d'intervention salutaire. Tout est en germe en Ex., III. De plus, Yahweh se devait de s'affirmer comme le Dieu fort, le maître des prodiges (VIII, 6. 18; IX, 14-16. 29; X, 1 sq.). Le fait devait être constaté, proclamé de génération en génération. Pour cela, Dieu ne fait pas mourir le roi, et même il endurcit son cœur (cf. VII, 3-6 de P). J préfère dire que Yahweh savait qu'il en serait ainsi (III, 19) mais que le roi s'endurcit lui-même (VIII, 11; IX, 7). P attribue aussi au roi son propre endurcissement en VII, 13; VIII, 15.

H. Eising, *Die ägypt. Plagen*, signale deux séries de thèmes qui auraient pu amener chacun un regroupement des traditions : le thème de la « sortie » et du « sacrifice » à offrir (absent de P) et celui des « magiciens » et de la « discrimination » (peut-être celui-ci provient-il originairement de P, tout en étant passé par des récits de tradition différente). Il voit là, et en d'autres thèmes comme celui de l'endurcissement du roi ainsi que du recours du Pharaon à l'intercession de Moïse, des indices valables du travail de rédaction qui, lors de la constitution de l'ensemble, a amené des interférences dans les récits. Très judicieusement encore, il compare ce travail à celui qui est avéré dans la transmission d'un fait de signification très voisine : l'entrevue d'Abraham et d'un Pharaon à propos de l'enlèvement de Sara, avec mention du renvoi et de la demande d'intercession, en Gen., XII, 10-20; XX, 1-18 et XXVI, 7-11.

III. L'UTILISATION DU THÈME DES PLAIES DANS LES AUTRES LIVRES BIBLIQUES. — 1° *Le Deutéronome.* — Mettant l'Alliance de l'Horeb au point de départ de son interprétation de l'histoire d'Israël, le Deutéronome n'exploite guère le souvenir des plaies d'Égypte. Les seules allusions se rencontrent en Deut., XXVIII, 27 (cf. Ex., IX, 10 sq.) et peut-être Deut., VII, 15; XXVIII, 60, mais en termes qui n'apparaissent pas en Ex., VII-X. Par contre, la locution plusieurs fois utilisée pour rappeler l'action libératrice de Dieu aux dépens de l'Égypte : « il nous a fait sortir *par la force* » (Deut., V, 15; VI, 21 sq.; VII, 8; IX, 26; XXVI, 8), avec parfois l'adjonction de : le *bras étendu* (Deut., V, 15; XI, 2 sq.; XXVI, 8), est précisément celle que la tradition yahwiste emploie dans la catéchèse destinée à accompagner et commenter les rites de la manducation des azymes et de la consécration des premiers-nés (Ex., XIII, 3. 9. 14. 16). Or ces rites sont en liaison avec la Pâque comme fête de libération. Quelques passages du Deut. explicitent le rôle de ces prodiges dans la théologie telle que l'auteur la concevait et dans la catéchèse que présentent les discours deutéronomiques. C'est le cas de Deut., IV, 34 sq. : « Ces choses ont été montrées pour que tu saches que c'est Yahweh qui est Dieu... »; Deut., XI, 2 : « Reconnaissez aujourd'hui sa grandeur, sa main forte et son bras étendu... » L'exiguïté des données deutéronomiques sur la question ne nous permet pas d'imaginer que la tradition des fléaux n'avait pas encore réuni ses éléments au VIIe s., ni de ne voir là que des « sagas » destinées à colorer la thèse globale d'une intervention divine en faveur d'Israël (voir la pensée de Volz, Gressmann, surtout Buber et Auerbach, dans *D. B. S.*, V, 1309-17 [H. Cazelles]; et M. Noth, *Histoire d'Israël*, 125). Deut. s'intéresse plus aux situations d'Israël envers son Dieu, fidélité ou infidélité, qu'à des faits particuliers. On le voit à la façon dont il utilise Num., XI; XIII, 25 - XIV, 38; XX, 1-13 en Deut., IX, 22-24. Il suppose la connaissance des faits mais ne les rapporte pas.

2° *Livres historiques* (en dépendance de Deut.). — Dans la bouche d'étrangers, Josué place la reconnaissance des hautes œuvres de Yahweh, bonne raison de craindre les Israélites. En IX, 9 il est fait allusion à ses interventions en Égypte, sans mention précise des plaies. De même, en I Sam., IV, 8, les Philistins rappellent les « coups » (*makkah;* LXX : πληγή) portés contre les Égyptiens « dans le désert » (TM), « toutes sortes de coups *et* dans le désert » (LXX), ce qui distinguerait l'action de Yahweh en Égypte et dans le désert. Même contexte en I Sam., VI, 6. Ainsi, très anciennement, l'enseignement religieux devait utiliser le souvenir de ces gestes puissants de Yahweh comme éléments majeurs de son « credo historique ».

3° *Prophètes.* — Le silence des livres prophétiques est impressionnant. Jer., XXXII, 20 sq. s'en tient à un rappel de l'action de Yahweh en Égypte dans les termes de la tradition deutéronomique; quand il annonce l'invasion de l'Égypte par Nabuchodonosor, il utilise pour désigner l'ennemi un mot que l'on rencontre en Ex., X, 4 sq., les « sauterelles ». Mais l'image pouvait s'imposer sans qu'il y ait référence à une « plaie ». Par contre en Jer., XLIV, 20 le mot *qerets*, traduit ordinairement par « taon » *(Bible Jérus., Crampon, Pléiade)* n'est pas celui qui est employé en Ex., VIII, 17 *('ârobh)*. Ainsi Jérémie ne paraît pas dépendre des récits d'Exode alors même que son sujet l'y inviterait. — En Is., XIX, 22, il n'est pas évident que le rédacteur tardif se réfère à l'action antérieure de Yahweh envers l'Égypte pour annoncer son intervention future, bien que le mot *nagaph*, « frapper », soit aussi celui qui est employé en Ex., VII, 27 à propos du fléau des grenouilles.

4° *Psaumes.* — Nous trouvons là le témoignage de l'utilisation du thème des plaies dans des chants certainement liés au culte, à sa partie parénétique plus précisément. Le Ps. LXXVIII semble bien être lié à une prédication catéchétique (cf. ℣. 2-7). Il faut se garder d'oublier (℣. 7*b*, thème deutéronomique : Deut., IV, 9; V, 15; VI, 11 sq.; VIII, 2), « enseigner aux enfants » (Deut., IV, 9 sq.; VI, 7. 20 sq.). Le Ps. touche à peine au rappel de l'action de Yahweh en Égypte au ℣. 12. Il y revient longuement aux ℣. 43-51. L'énumération des plaies est proche de celle d'Ex., VII-X : les eaux changées en sang (℣. 44), les taons, les grenouilles (℣. 45), les sauterelles (℣. 46), la grêle et « la gelée » (℣. 47; cette dernière absente d'Ex.), la peste et la fièvre du bétail (℣. 48), de nouveau la peste, des hommes semble-t-il (℣. 50), l'extermination des premiers-nés (℣. 51). Peut-être le « feu de la colère de Yahweh » et les « messagers de malheur » des ℣. 49-50 sont-ils des allusions à la foudre qui était mentionnée en Ex., IX, 24. L'ordre de présentation des fléaux n'est pas exactement celui d'Exode. On peut constater que Ps. LXXVIII présente *sept* plaies (en supposant différentes celles des ℣. 49 et 50), plus la gelée sans doute appelée par l'expérience du séjour en terre de Canaan où elle est bien plus nocive que dans le delta égyptien qui connaît cependant des gelées nocturnes. Ainsi serait confirmée l'hypothèse d'une tradition yahwiste septénaire. Les deux plaies de P ne sont pas mentionnées.

Le Ps. CV représente sans doute un état plus récent de la tradition hymnique. Il énumère les ténèbres (℣. 28), le sang (℣. 29), les grenouilles (℣. 30), les moustiques (℣. 31), la grêle (℣. 32*a*) avec les « flammes de

feu » (avec Ps., LXXVIII, 49 sq.; cf. ci-dessus) et sans doute la tempête (℣. 33), les sauterelles (℣. 34 sq.), la mort des premiers-nés (℣. 36). Ainsi seraient envisagées *sept* des plaies d'Ex., ce qui confirmerait aussi les données du Ps. LXXVIII. L'ordre d'Ex. n'est dérangé que par la mise en première place du fléau des ténèbres.

Deux autres psaumes, liturgiques, insistent peu sur ces plaies. Ps., CXXXV, 8 sq. fait seul clairement allusion à l'intervention punitive de Yahweh en Égypte et seule la mort des premiers-nés est retenue comme digne de mémoire. Il en est encore de même au Ps., CXXXVI, 10 : Israël acclamant son Dieu voit là une preuve de son amour, au profit de son élu, évidemment.

5° *Les livres sapientiaux.* — Mis à part les passages de Eccli., XLV, 1-3. 6 qui s'intéressent aux personnages de Moïse et d'Aaron, les livres sapientiaux n'utilisent pas le thème des plaies. La « sagesse » israélite ne s'exprime pas à partir des traditions liées à l'économie de l'Alliance. Le silence de ces livres est plus explicable que celui des prophètes. L'un d'eux a cependant beaucoup utilisé les données d'Ex., VII-X, c'est la *Sagesse;* voir Sap., XI, 5-20; XII, 23-27; XVI-XVIII et XIX, 18-22. Pour l'auteur, l'antique histoire est « typique » de l'histoire actuelle. Il écrit principalement pour une partie importante de la diaspora juive, celle qui est groupée en Égypte, à Alexandrie particulièrement, parmi un peuple idolâtre où l'écrivain voit les héritiers des Égyptiens d'antan. Il reprend donc les faits traditionnels, les exploite librement, glose, amplifie, commente. De cette histoire sacrée, la génération présente, juive comme hellénistique, a encore des leçons à tirer. Adorateurs des animaux, les anciens Égyptiens ont été punis par des animaux (Sap., XI, 15 sq.; XII, 24), avec modération d'ailleurs, pour que la leçon puisse porter (Sap., XII, 26). Par contre les Israélites se sont vus comblés des prévenances divines, juste contrepartie de ce que leur faisaient souffrir leurs oppresseurs (Sap., XI, 2-8; XVIII, 1-4). L'œuvre est moins celle d'un théologien de la transcendance divine que celle d'un apologiste et d'un moraliste.

6° *Le Nouveau Testament.* — En dehors d'images utilisées par l'Apocalypse : grêle et feu de VIII, 7; sang de VIII, 8; XI, 6; XVI, 4; ténèbres de VIII, 12; sauterelles de IX, 3-11; ulcère de XVI, 2; grenouilles de XVI, 13; grêle de XVI, 21, il n'y a dans le N.T. qu'une allusion à la dixième plaie et à la fermeté de Moïse devant le Pharaon (Hebr., XI, 27 sq.). J. J. Enz, *The book of Exodus as a literary type for the Gospel of Jo.*, dans *J. B. L.*, LXXVI (1957), p. 208-215, suggère un rapprochement entre Ex. et Joa. dans l'usage du thème des « signes » soulignant l'intervention salvifique de Dieu (Ex., III, 12; XIII, 16; XXXI, 13. 17 et Joa., II, 11; XII, 37; XX, 30), et du thème de « l'endurcissement du cœur » (Ex., IV, 1 sq., 9. 30 sq.; VII, 3 sq. et Joa., XII, 39-42). Il est normal que la catéchèse évangélique comme celle de l'A.T. utilise l'action divine et l'attitude de l'homme devant elle pour souligner le sens de l'histoire du salut.

IV. Portée religieuse et catéchétique des récits. — 1° Le thème majeur qui court à travers tout le récit de la vocation de Moïse et de son intervention auprès du roi est celui du dessein divin de libération du peuple. Dans le livret des plaies, il est en vue en VII, 3 sq. et fréquemment l'intention divine est rappelée. Constamment ce rappel est accompagné de la mention : « pour qu'il [le peuple] me rende un culte » (VII, 16. 26; VIII, 16; IX, 1. 13; cf. X, 24), c.-à-d. en « sept » récits, si l'on excepte les deux récits attribués à P (3° et 6° plaies). Une fois libéré, Israël sera donc le peuple de prêtres qu'évoque Ex., XIX, 6, un peuple mis à part et voué au service de Dieu. Sans élaborer une théologie du sacerdoce du peuple, le récit des plaies en suggère ainsi un aspect.

2° Le grand acteur est Yahweh. Le récit veut être un enseignement à base d'une proclamation des hauts faits de Dieu en vue de la libération de son peuple. En Ex., X, 1 sq., le commentateur a soin de noter que Dieu appesantit le cœur du roi « *afin* d'opérer (ses) signes (*ôthôth :* des signes qui s'imposent à la vue, se déploient comme un étendard, sont intelligibles comme des lettres)... et afin que tu *racontes à ton fils*... quelles grandes choses j'ai faites... et vous saurez que je suis Yahweh ». En cela le passage rejoint les déclarations si fréquentes en Ézéchiel (61 fois en Ez., 12 fois en Ex.) par lesquelles Dieu annonce son intervention comme un signe pour Israël et pour les nations (Ez., VI, 7. 13; XI, 10. 12; XIV, 8 etc., « vous saurez que je suis Yahweh »; et Ez., VI, 14; VII, 27; XII, 15; XXV, 17 etc., « ils sauront que je suis Yahweh »). Ainsi la finalité entrevue dépasse notablement l'efficacité immédiate des prodiges, obliger le roi à laisser partir Israël pour qu'il rende un culte à Yahweh. Même préoccupation de proclamer la puissance divine en Ex., IX, 14-16 : « Je vais envoyer mes fléaux afin que tu saches que nul n'est semblable à moi... Je t'ai laissé subsister afin que tu voies ma puissance et que l'on célèbre mon nom par toute la terre ». Des passages comme Jos., IX, 9; Jud., V, 11 prouvent qu'Israël était persuadé qu'il en avait bien été ainsi. De tels passages sont aussi dans le ton des catéchèses deutéronomiques qui font fréquemment appel à ce que le peuple a vu, à la transmission aux fils des hauts faits de Yahweh, à l'importance de savoir quel est le Dieu qui a agi de façon si puissante (Deut., IV, 9 sq., 34; VI, 20-23; XI, 1-7). Quand est rédigé le livret des plaies, une tradition catéchétique à base du rappel des hauts faits de Yahweh en Égypte a déjà pris forme.

A l'exaltation de la puissance divine salvatrice concourt toute l'organisation du récit. Aussi bien J que P se complaisent à décrire avec ampleur l'importance des fléaux (VII, 18 sq. 28 sq.; VIII, 9. 13; IX, 9. 25). Ordinairement P renchérit sur J : c'est net dans le récit de la première plaie. En VIII, 4-7, la précision du moment est laissée au Pharaon, cela accentue la pleine maîtrise de Moïse sur la nature.

Dans ce but encore est notée l'attitude du roi : hautaine lors de son premier entretien avec Moïse (V, 2), indifférente lors de la première plaie (VII, 23), suppliante lors de la deuxième (VIII, 4 : bien que changeante et soupçonneuse, VIII, 25); repentante (IX, 27); consentante bien qu'avec méfiance (X, 10 sq. : il exige des otages). Comme le retour constant du roi sur sa parole comporte quelque invraisemblance, J et P recourent à l'explication dernière : Yahweh endurcit le cœur du Pharaon. Il importait que l'éventail des signes puisse se développer avec ampleur.

A la présentation de l'attitude du roi, P ajoute celle de l'intervention des magiciens. En VII, 22, ils font la même chose que Moïse; en VIII, 14 sq., ils ne le peuvent pas et disent : « C'est le doigt d'un Dieu ! »; en IX, 11, ils sont frappés, mis en déroute et ne reparaîtront plus.

Progression encore dans les fléaux : extérieurs d'abord et peu nocifs : sang (J E), grenouilles (J E), moustiques (P), taons (J); puis mortels pour le bétail (J) et devenant nocifs pour les animaux et les hommes en P; c'est ensuite la menace de famine causée par la destruction des végétaux frappés de la grêle et dévorés par les sauterelles; enfin les hommes sont directement atteints par les ténèbres de trois jours (J E) et la mort des premiers-nés (J E). Ainsi Yahweh impose-t-il sa maîtrise à la nature et par elle à toute vie.

3° Une exaltation du personnage de Moïse n'est pas

non plus à exclure. Il est le porte-parole de Dieu auprès du roi; il détient l'exercice de la puissance divine. Dans les traditions E et P, cette autorité efficace est symbolisée par l'usage du bâton, signe du pouvoir, en Égypte surtout. Ex., XI, 3 met bien en valeur la volonté d'exaltation de Moïse : « C'était un très grand personnage au pays d'Égypte, en faveur auprès des courtisans de Pharaon et auprès du peuple ». Eccli., XLV, 1-3 est dans la même ligne. La tradition sacerdotale met Aaron sur le même pied que Moïse : le prêtre a sa place à côté du chef tout en s'en distinguant (cf. Eccli., XLV, 6 : Aaron y paraît semblable à Moïse). Cette exaltation de Moïse n'est certainement pas le but premier de la constitution du livret, mais la tradition juive l'utilisera abondamment.

4° L'origine de la forme littéraire du récit des plaies est bien incertaine. Nous avons admis que sa plus ancienne rédaction est vraisemblablement celle de J. Elle aurait comporté la présentation de sept interventions de Moïse auprès du Pharaon, chacune étant présentée selon un schème déterminé : envoi de Moïse par Dieu, présentation des exigences divines, menace, refus du roi, exécution de la menace, supplication du roi, cessation du fléau, endurcissement du souverain; si des variantes y sont apportées, c'est pour mettre en valeur soit la puissance de Yahweh, soit l'attitude changeante du Pharaon. Les fragments élohistes incorporés à une forme plus récente du livret par un rédacteur permettent de penser que E avait aussi son schème propre, à tendance plus moralisante, plus apologétique, ce que suggèrent les emprunts qui lui ont été faits. Autre constatation : plusieurs des fléaux ainsi rappelés se retrouvent dans les malédictions proférées au ch. XXVIII du Deut. contre les violateurs éventuels de l'Alliance : poussière et bubons pestilentiels (Deut., XXVIII, 21. 24. 27), ténèbres (Deut., XXVIII, 29), ulcères (Deut., XXVIII, 35. 60-61). A ce propos, des exégètes ont rappelé les formulations des malédictions contre les violateurs d'alliance par leur suzerain, soit dans des textes hittites (reproches de violation effective), soit dans les stèles araméennes de Sfiré (menaces préventives); cf. A. Dupont-Sommer, dans *C. R. A. I. B. L.*, 1958, p. 179 : stèle I; du même : *Textes araméens provenant de Sfiré*, dans *Annales d'archéologie syrienne*, X (1960), p. 21-54; A. Dupont-Sommer et J. Starcky, *Les inscriptions araméennes de Sfiré*, dans *Mémoires présentés à l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres...*, XV (1960), p. 197-361; et Vogt, dans *Biblica*, XXXIX (1958); p. 271- 74 : stèle III. On y voit des menaces de grêle, de sauterelles, de vers, de dévastation du pays, bien connues du Deut. et des textes prophétiques. Leur formulation utilise parfois le symbolisme septénaire. Y a-t-il lieu d'établir un lien entre ces documents et la présentation du récit yahwiste? Il ne semble pas. Dans Ex., il n'est pas question de pacte à respecter, ni de fléaux éventuels, mais bien d'une exigence précise, immédiate et inconditionnelle de Dieu, puis de fléaux déchaînés sur le champ et tout aussi vite retirés. Il serait plus plausible que Deut. en dépende. Mais il semble se référer à un récit des plaies d'Égypte déjà existant (Deut., XXVIII, 27. 60). Si donc J ou E ont utilisé un schème littéraire plus ancien, il reste à découvrir.

V. Conclusion. — La lecture critique d'Ex., VII-X permet de mieux situer cet ensemble dans la tradition religieuse d'Israël. Les diverses traditions confluentes ont gardé avec certitude le fait d'une intervention de Yahweh pour libérer son peuple. Pour cela, il opère des prodiges. Deux semblent avoir fait partie de la plus ancienne tradition : le changement d'eau en sang, qui, d'abord simple signe destiné à accréditer Moïse devant les Israélites, devient de plus une plaie pour les Égyptiens; et la mort du premier-né du roi, signe et plaie qui deviendra la mort de tous les premiers-nés d'Égypte. D'autres signes-plaies ont ensuite apparu dans les diverses traditions : deux (P), quatre (ou cinq? : E), sept (J et trad. psalmique). La constitution de l'ensemble du récit a visé sans doute à ne rien laisser périr des données traditionnelles, mais aussi à en dégager le sens religieux. D'où majorations, expression d'une finalité, dramatisation du conflit qui opposait Yahweh et ses « prophètes » au puissant roi d'Égypte, souci d'un retentissement ultérieur des faits en vue d'une réflexion théologique.

En tout cela, il n'y a pas de préoccupation proprement historique. Si l'on croit trouver quelque avantage apologétique à rapprocher la matérialité des faits présentés de phénomènes naturels connus en Égypte, c'est bien en vain que l'on rechercherait quel est le Pharaon dont le fils aîné a pu être frappé, tout comme celui qui aurait péri dans la mer en poursuivant Israël fugitif. De telles précisions, aucun écrivain biblique n'a eu cure et l'exégète sait qu'il n'interprétera correctement un texte qu'en entrant dans les intentions du rédacteur. Le contexte de ce passage et l'écho qu'il a encore éveillé dans les développements midrashiques du livre de la Sagesse ont permis de les préciser. Elles sont du domaine de la prédication catéchétique et non de celui de la recherche historique. Ce qui ne signifie pas que le fait global de l'intervention divine en faveur d'Israël lors de sa sortie d'Égypte se situe hors de l'histoire. C'est dans cette perspective que Deut. a retenu l'intervention de Yahweh, tout en renonçant à en reprendre les détails déjà traditionnels.

VI. Bibliographie. — *Commentaires.* Ne citons que : P. Heinisch, *Das Buch Exodus (Die Heilige Schrift des Alt. Test.)*, Bonn, 1934; G. Beer - K. Galling, *Exodus (Handbuch Z. Alt. Test.)*, Tubingue, 1939; A. Clamer, dans L. Pirot, *La Sainte Bible*, I-2, Paris, 1956; M. Noth, *Das zweite Buch Moses*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, 1959; plus ample bibliographie en *D. B. S.*, VII, col. 770 sq.

Études diverses. — F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, II, Paris, 1889, 5e éd., p. 289-341; H. Gressmann, *Moses und seine Zeit*, 1913; A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte (Orientalia, 3)*, Rome, 1921; H. Lesêtre, art. *Plaie*, dans *D. B.*, V, Paris, 1913, col. 451; A. Mallon, art. *Égypte*, dans *D. A. F. C.*, I, Paris, 1925, 4e éd., col. 1307 sq.; J. Touzard, art. *Moïse et Josué*, dans *D. A. F. C.*, III, Paris, 1924, 4e éd., col. 818 sq.; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 70-77; J. J. Enz, *The Book of Exodus as a literary Type for the Gospel of John*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXVI (1957), p. 208-15; G. Hort, *The Plagues of Egypt*, dans *Zeits. für die Alttest. Wissens.*, LXIX (1957), p. 84-103 et LXX (1958), p. 48-59; H. Eising, *Die ägyptischen Plagen*, dans *Festschrift für H. Junker, Lex tua Veritas*, Trêves, 1961, p. 75-87; H. Cazelles, art. *Moïse*, dans *D. B. S.*, V, Paris, 1961, col. 1312 sq. et art. *Pentateuque*, dans *D. B. S.*, VII, 1965, col. 783-85, 805, 832. Ajouter ici : D. J. McCarthy, *Moses' Dealings with Pharaoh (Ex., VII, 8 - X, 27*, dans *C. B. Q.*, XXVII (1965), p. 336-347. Citons aussi un ouvrage destiné à un plus large public : G. Auzou, *De la servitude au service*, Paris, 1961, p. 133-158.

A. Barucq, S. D. B.

PLÉROME. — I. Données générales sur πλήρωμα : le sens passif de « plénitude » (plénitude de la Loi, plénitude des temps) et le sens actif de « complément ». — II. L'habitation du plérôme dans le Christ d'après l'Épître aux Colossiens (I, 19 et II, 9) : 1° les discussions relatives à l'origine du concept paulinien de plérôme; — 2° l'interprétation la plus probable de Col., I, 19 (et II, 9); — 3° les attaches sapientiales du concept de plérôme. — III. L'Église, plérôme du Christ, d'après l'Épître aux Éphésiens. — 1° Les diverses traductions de Éph., I, 23; l'Église, en tant que plérôme, complète-t-elle le Christ, ou est-elle comblée par lui de tous les biens? — 2° Le sens de Col., I, 24. —

3° Les autres textes parallèles tirés de Éphésiens et de Colossiens. — 4° Le Christ comblé par Dieu. — IV. Conclusion générale. Bibliographie.

I. Données générales sur πλήρωμα : le sens passif de « plénitude » (plénitude de la Loi, plénitude des temps) et le sens actif de « complément ». — Le mot πλήρωμα est difficile à traduire; il a des significations multiples, et il n'est pas toujours aisé de déterminer celle qui convient le mieux dans un cas donné. Cependant il demeure indiscutable que, tant dans le grec profane que biblique, son sens le plus ordinaire est passif. Il désigne alors, en premier lieu, tout ce qui est contenu dans autre chose : le contenu d'un vase ou d'une corbeille, l'équipage ou la cargaison d'un navire, la population d'une ville. Par extension, il peut exprimer également les idées d'intégralité, de plénitude, de multitude, de somme ou de totalité. Telles sont les deux acceptions de beaucoup les plus fréquentes dans la littérature grecque classique. Ce n'est que très exceptionnellement, et encore dans des cas sujets à contestation, que πλήρωμα peut revêtir le sens actif de πλήρωσις : probablement Euripide, *Troyennes*, 824; Sophocle, *Trachiniennes*, 1213 : cf. *Theol. Wörterbuch zum N. T.* (= *T. W. N. T.*), VI, art. πλήρωμα (Delling), p. 298, 6 sq.

A cet usage correspond parfaitement celui des LXX où il est assez souvent question du « plérôme » de la terre ou de la mer (= la totalité de leur contenu : Jer., VIII, 16; XLVII, 2; Ez., XII, 19; XIX, 7; Ps., XXIV, 1; XCVI, 11...), avec tout de même une particularité : il arrive à cette traduction d'utiliser πλήρωσις avec le sens de πλήρωμα (Deut., XXXIII, 16; Ez., XXXII, 15). Dans le *Corpus Hermeticum*, *plérôma* est utilisé avec l'acception de totalité : il y est dit que le cosmos est « la totalité du mal » (VI, 4), et aussi, inversement, qu' « il est la totalité de la vie », en tant qu' « image du Dieu plus grand, uni à lui et conservant avec lui l'ordre et la volonté du Père » (XII, 15) (trad. J.-A. Festugière, dans *Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1945, p. 74 et 180). Dans la gnose chrétienne, spécialement celle de Valentin, le mot *plérôma* en viendra à revêtir une signification technique et à désigner l'ensemble des éons qui émanent de la Divinité (Épiphane, *Haer.*, XXI, 10, 13; 13, 6...). Mais à la base de cet emploi c'est encore l'idée de totalité que l'on retrouve, ainsi qu'en fait foi le terme antithétique *kénôma*.

Dans le Nouveau Testament, le mot *plérôma* est usité cinq fois dans les Évangiles (Matth., IX, 16; Marc., II, 21; VI, 43; VIII, 20; Joa., I, 16) et douze fois dans S. Paul (Rom., XI, 12, 25; XIII, 10; XV, 29; I Cor., X, 26; Gal., IV, 4; Eph., I, 10, 23; III, 19; IV, 13; Col., I, 19; II, 9). La plupart de ces textes ne soulèvent aucune difficulté. En Marc., VI, 43 et VIII, 20, le pluriel πληρώματα désigne le contenu des corbeilles, exactement comme dans Euripide, *Ion*, 1051 : κρατήρων πληρώματα, le contenu des cratères. En I Cor., X, 26, il est parlé de « plérôme de la terre » en dépendance du Ps., XXIV, 1. Les emplois de l'Épître aux Romains s'expliquent tous à partir du concept de « totalité » : totalité des Juifs ou des Gentils en XI, 12, 25; totalité des prescriptions de la Loi en XIII, 8-10; totalité ou plénitude des bénédictions du Christ en XV, 29. A ce dernier texte, on comparera l'unique emploi johannique : Joa., I, 16 : « de sa plénitude, nous avons tous reçu ».

Le texte de Rom., XIII, 8-10 sur la charité, plénitude de la Loi, appelle quelques observations. Tout d'abord, de quelle loi s'agit-il? L'absence d'article devant le mot νόμος inviterait assez à l'entendre, avec le P. Spicq, non pas de la Loi mosaïque, mais « du principe de la vie chrétienne » (*Agapè dans le N.T., Analyse des textes*, I, Paris, 1958, p. 261). Cependant on songe à Matth., VII, 12, où le Christ déclare que faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fassent, « c'est cela, la Loi et les prophètes ». Ce passage du premier Évangile est par ailleurs la meilleure explication d'un phénomène souvent souligné : comment se fait-il que, parlant de la plénitude de la Loi, l'Apôtre n'ait pas joint à l'amour du prochain l'amour de Dieu, comme le fait Jésus en Matth., XXII, 34-40 par.? A cela, on peut répondre que le passage du Sermon sur la montagne cité ci-dessus ramène pareillement toute la Loi à la charité fraternelle (cf. J. Huby, *Épître aux Romains*, Paris, 1957, p. 633 : note de S. Lyonnet). Il est bien entendu, du reste, que, tant dans la catéchèse évangélique que dans l'enseignement paulinien, la charité fraternelle est inconcevable sans un certain amour du Seigneur (cf. C. Spicq, *Agapè*, I, p. 261-262). On pourrait être tenté d'interpréter ici πλήρωμα au sens actif de πλήρωσις; en ce cas, il serait seulement dit que la charité accomplit activement la Loi, ou, ce qui revient au même, qu'en satisfaisant à cette obligation, on se libère de toutes les autres; on peut lire en ce sens les commentaires de Sanday-Headlam, Lietzmann ainsi que C.E.B. Cranfield, *A commentary on Romans XII-XIII*, Édimbourg, 1965, p. 86-87. Mais Paul vient d'affirmer (Rom., XIII, 8) que la charité est une obligation perpétuelle; un chrétien, qui doit payer toutes ses dettes, ne doit jamais se tenir pour libéré de cette dette-là, qui est proprement « inextinguible » (C. Spicq). De plus le verbe ἀνακεφαλαιόω, qui dérive de κεφάλαιον, sommet, partie principale, suggère l'idée d'une « plénitude de tous les préceptes et de toutes les œuvres » (Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1950, p. 317), qui les récapitule tous en les dépassant; cf. pareillement C. Spicq, *Agapè*, I, p. 263-64.

Le même sens de « plénitude » convient encore pour Gal., IV, 4 : Eph., I, 10 : la plénitude du temps ou des temps (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, τῶν καιρῶν) : celle-ci est atteinte, non pas quand les hommes ont acquis un certain degré de perfection ou de maturité, mais quand est pleine la mesure du temps fixée par Dieu pour la réalisation du salut messianique. La différence entre l'expression de Galates et celle d'Éphésiens ne tient qu'à l'emploi dans un cas du mot χρόνος (= le déroulement du temps dans toute son extension) et dans l'autre de καιρός (le moment favorable, le temps décisif); mais le pluriel καιροί implique une succession d'étapes dans l'histoire du salut, si bien que πλήρωμα τῶν καιρῶν équivaut pratiquement à πλήρωμα τοῦ χρόνου. Ces deux formules rappellent celles qu'on trouve avec le verbe πληροῦν au début de Marc : « le temps est accompli » (I, 15 : πεπλήρωται ὁ καιρός); dans l'addition Freer à la fin de Marc : « le terme des années du pouvoir de Satan est comble » (πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ), enfin en Luc., XXI, 24 : « jusqu'à ce que les temps des Gentils soient arrivés à leur terme » (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Elles sont également apparentées à συντέλεια τοῦ αἰῶνος de Matthieu (XIII, 39, 40, 49; XXIV, 3; XXVIII, 20; cf. Hebr., IX, 28). Tout ce langage est caractéristique de l'eschatologie juive et a comme origine cette conviction que Dieu est le maître absolu du temps et que c'est de lui seul que dépendent la fin du siècle mauvais et l'irruption du siècle messianique. Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde*, Tubingue, 1934, p. 138 sq.; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926, p. 242 sq.; H. Schlier, *Der Brief...*, *op. infra cit.*, p. 137; P. Neuenzeit, *op. infra cit.*

Tous les emplois que nous venons d'indiquer se rattachent sans peine à la signification passive de πλήρωμα, qui, nous l'avons dit, est de beaucoup la plus habituelle. Mais on s'est demandé si le sens actif de « complément » (action de compléter) ne conviendrait pas mieux pour trois textes de l'Épître aux Éphésiens :

I, 23; III, 19; IV, 13. En tout cas, on admet assez généralement que ce sens actif est celui qui doit être préféré pour Marc., II, 21 (= Matth., IX, 16) : le *plérôma* est la pièce qui complète le vieux vêtement en remplaçant la partie qui est usée.

Cependant, du simple point de vue de la philologie, certains exégètes ont contesté le sens actif de « complément » assigné ainsi à πλήρωμα en quelques textes du Nouveau Testament. Ce point a été particulièrement étudié par J. B. Lightfoot en un long excursus, dans *St Paul's Epistles...*, *op. infra cit.*, p. 255-285. Partant du fait que dans le Nouveau Testament le verbe πληροῦν signifie beaucoup plus souvent « accomplir », « parfaire », « réaliser » que « remplir » au sens matériel, il s'efforce de rattacher à cette acception d' « accomplir », « achever » tous les emplois néotestamentaires de πλήρωμα; il soutient d'autre part que tous les vocables en -μα, formés à partir du parfait passif, ont une signification passive; il fait ainsi d'une règle généralement observée une règle absolue; il en résulterait que πλήρωμα voudrait toujours dire « ce qui est achevé », « la plénitude », « la perfection », « la totalité ». Même en Marc., II, 21 et Matth., IX, 16, le πλήρωμα ne serait pas synonyme de ἐπίβλημα et ne désignerait pas la pièce ajoutée à l'habit (le complément), mais l'état du vêtement une fois rapiécé.

E. Percy (*Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig, 1941, p. 50-51, note 93) est pareillement d'avis que le sens de « complément » n'est nulle part attesté pour le mot πλήρωμα, pas même dans le texte souvent allégué de la *République* de Platon : πλήρωμα δὴ πόλεως εἰσιν, ὡς ἔοικε, καὶ μισθωτοί (2, 371ᵉ) : il ne faudrait pas comprendre : les salariés sont un complément de la cité, comme si cette catégorie de citoyens servait de complément aux autres, mais bien plutôt : les salariés constituent, conjointement avec les autres citoyens, l'équipement de la cité (E. Chambry, *La République*, collection Budé, Paris, 1947, traduit encore par «complément»; cependant nous croyons préférable l'interprétation de Percy; cf. *T. W. N. T.*, VI, art. πλήρωμα, p. 297, note 3).

Sans doute est-il excessif de vouloir exclure pour *plérôma* toute possibilité d'une signification active, et il faut retenir quelque chose des arguments que J. A. Robinson a fait valoir en sens contraire (*op. infra cit.*, p. 255-259. Robinson note qu'à appliquer strictement la règle posée par Lightfoot, κώλυμα devrait toujours exprimer l'idée d'opposition, c'est-à-dire le résultat de l'action exprimée par κωλύω; or c'est un fait qu'il peut également indiquer la personne ou la chose qui activement joue le rôle d'obstacle. C. F. D. Moule (*op. infra cit.*, p. 164-165) fait observer de son côté qu'en Rom., V, 16-18 δικαίωμα semble équivaloir à δικαίωσις; inversement, ainsi qu'on l'a vu, en Deut., XXXIII, 16 et Ez., XXXII, 15, πλήρωσις équivaut à πλήρωμα. Il est difficile de contester le sens actif de « complément » sinon pour le texte de la *République* cité plus haut, du moins pour Marc., II, 21; Matth., IX, 16. Cf. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1952, p. 520. Ce que l'on doit concéder en tout état de cause, c'est qu'une telle acception est plutôt rare; Philon emploie à peu près toujours πλήρωμα au sens passif, et, pour exprimer l'action de compléter ou de remplir, il se sert de la forme active πλήρωσις; cf. F. R. Montgomery-Hitchcock, *op. infra cit.* (Cependant Delling, *op. cit.*, p. 298 sq. cite, comme exception possible, *De Abrahamo*, 268, où la foi en Dieu peut être appelée un plérôma de bienfaisantes espérances, en tant qu'elle en assure la réalisation.)

Abstraction faite de ces questions philologiques, les controverses proprement exégétiques que le mot plérôme a suscitées tiennent à peu près exclusivement à son usage dans les deux Épîtres aux Colossiens (I, 19; II, 9) et aux Éphésiens (les trois passages signalés plus haut : I, 23; III, 19; IV, 13). Ces cinq textes peuvent eux-mêmes être rattachés aux deux données suivantes qui caractérisent la doctrine des Épîtres de la captivité : l'Épître aux Colossiens parle de l'habitation du plérôme dans le Christ; consacrée avant tout à scruter le mystère de l'Église, l'Épître aux Éphésiens nous la présente comme le plérôme du Christ.

II. L'HABITATION DU PLÉRÔME DANS LE CHRIST D'APRÈS L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS (*I, 19* et *II, 9*). — Pour expliquer le concept paulinien de *plérôma*, dans les Épîtres de la captivité, il convient d'examiner avec le plus grand soin le premier passage où ce vocable fait son apparition, c'est-à-dire Col.,'I, 19. C'est à partir de lui que nous éclairerons l'emploi du même terme en II, 9.

Le court verset 19 de Col., I : ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι est un des passages les plus obscurs et les plus discutés des Épîtres pauliniennes. Le texte est assuré, mais il n'en va pas de même de la construction de la phrase, et cette question grammaticale doit tout d'abord être résolue.

On se demande quel est le sujet de εὐδόκησεν. Éliminons tout de suite le Christ; certes la réconciliation, qui en II Cor., V, 18 sq. est l'œuvre du Père, est attribuée au Fils en Eph., II, 16; mais le ἐν αὐτῷ (= dans le Christ) exclut ici le Christ comme sujet de la phrase. Selon plusieurs exégètes, le mot πλήρωμα est le sujet tout à la fois de εὐδόκησεν et de κατοικῆσαι; on allègue qu'ailleurs dans S. Paul cette construction est fréquemment attestée (cf. Rom., XV, 26; I Cor., I, 21; Gal., I, 15 sq.; I Thess., II, 8; III, 1...), et qu'ici elle offre l'avantage de ne rien sous-entendre. Mais elle soulève des difficultés : elle a contre elle les masculins qui suivent (εἰς αὐτόν et εἰρηνοποιήσας); elle oblige à admettre que l'Apôtre a personnifié πλήρωμα et en a fait une désignation de Dieu (= Dieu dans sa plénitude); or on ne voit pas très bien ce qui aurait pu autoriser cette construction *ad sensum;* Col., II, 9 ne la justifie pas.

C'est pourquoi, à la suite de nombreux commentateurs anciens et modernes, nous préférons faire de ὁ Θεός le sujet sous-entendu de εὐδόκησεν, πλήρωμα étant seulement le sujet de la proposition infinitive qui suit. Cette construction est plus satisfaisante que l'autre au point de vue du sens. Grammaticalement parlant, elle est plausible : en II Macch., XIV, 35, il y a deux sujets différents pour le verbe εὐδοκεῖν employé au participe et pour l'infinitif qui suit; cf. encore Polybe, I, 8, 4. On objecte que le mot Θεός, qui n'a pas reparu sous la plume de l'auteur depuis le verset 13, devrait être exprimé; mais les mots εὐδοκία, εὐδοκεῖν (tout comme θέλημα) s'emploient aisément de façon absolue pour exprimer le bon plaisir de Dieu : cf. Luc., II, 14; Phil., II, 13.

1° *Les discussions relatives à l'origine du concept paulinien de plérôme.* — On a beaucoup écrit au sujet des origines du concept de πλήρωμα, qui fait ici sa première apparition dans les Épîtres de la captivité; on le retrouve encore en Col., II, 9, et 3 fois dans Éphésiens : I, 23; III, 19; IV, 13. L'usage fait par Philon du terme πλήρωμα n'a rien de technique et ne nous est d'aucun secours pour éclairer celui de Paul. Deux hypothèses surtout méritent de retenir notre attention : celle d'un emprunt fait par l'Apôtre aux docteurs hérétiques de Colosses et celle d'une influence du stoïcisme vulgarisé.

On a souvent pensé que Paul avait emprunté ce vocable à l'erreur de Colosses : soutiennent cette opinion les commentaires sur Colossiens de J. B.

Lightfoot (p. 263-273), M. Dibelius (p. 13), L. B. Radford, Londres, 1931 (p. 83), ainsi que Lagrange, *R. B.*, 1936, p. 26, etc. C'est un fait que les systèmes gnostiques du IIe siècle ont désigné sous le nom de πλήρωμα l'ensemble des éons qui constituent la sphère de la Divinité; on suppose donc que les hérétiques de Colosses, ancêtres de ces gnostiques, ont appelé plérôme l'ensemble des Puissances angéliques considérées comme la manifestation totale de la divinité : comme ils subordonnaient le Christ à ces Puissances, Paul, en sens inverse, fait habiter le plérôme dans le Christ. H. Schlier (*Der Brief..., op. infra cit.*, p. 98-99) parle lui aussi d'un emprunt fait par l'Apôtre au milieu prégnostique ambiant, et il allègue les Odes de Salomon; il relève un certain nombre d'emplois du concept de plérôme dans cette œuvre judéo-chrétienne du début du second siècle, qui a des accointances avec le gnosticisme : cf., par ex., *Ode*, VII, 11-13; XVII, 7; XXVI, 7; XXXV, 6-7.

On se reportera également à Völkl, *op. infra cit.*, p. 312-313. Cet auteur met en rapport la descente et la remontée du Christ « pour tout remplir » (Eph., IV, 8-10) avec la descente et l'ascension du Sauveur gnostique (*Ascension d'Isaïe*, XI, 22-23; Clément d'Alexandrie, *Exc. Theod.*, XLII, 1-3; *Odes de Salomon*, XXXV; XXXVIII). Mais il est obligé de concéder qu'on ne peut expliquer Eph., II, 14 par la conception gnostique du Sauveur détruisant dans sa descente la barrière qui empêche les âmes de monter vers la région du Plérôma (cf., par ex., *Ode*, XVII, 8 sq.); en effet chez S. Paul le mur de séparation, c'est la Loi qui oppose les Juifs aux Gentils, et ce qui le renverse, c'est l'événement historique du Calvaire.

E. Percy, *op. infra cit.*, p. 76; P. Benoit, *op. infra cit.*, II, p. 140; L. Cerfaux, *op. infra cit.*, p. 320; C. Masson, *Commentaire de Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 103, note 2, ont soulevé contre cette hypothèse d'un emprunt au gnosticisme des objections très fortes : de quel droit supposer que les spéculations gnostiques du second siècle, ou la conception du plérôme des Odes de Salomon, datées généralement elles aussi du second siècle, aient déjà été présentes en germe dans la communauté de Colosses? Il est vrai que cette datation des Odes n'est pas certaine. Tout en concédant que leur composition a pu s'étaler sur un certain laps de temps, J. Carmignac propose d'en faire remonter le début jusqu'aux environs de 70 : *Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon*, dans *Revue de Qumrân*, III, n° 9, 1961, p. 71-102; cf. encore J. Carmignac, *Recherches sur la langue originelle des Odes de Salomon*, dans *Revue de Qumrân*, IV, n° 15, 1963, p. 429-32. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ni en Col., I, 9, ni en II, 9, il n'y a trace d'une polémique menée par l'Apôtre contre un emploi hérétique du terme de plérôme. Aussi bien est-il peu vraisemblable qu'il ait emprunté à cette source impure un vocable qui lui sert à exprimer la dignité suprême du Christ et l'ampleur de la rédemption. H. Hegermann (*Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler*, p. 105) ajoute l'observation suivante : les gnostiques ne parlent jamais de l'habitation du plérôme des éons dans le Rédempteur en vue de la libération de l'univers; tout au contraire, le Sauveur gnostique abandonne le plérôme dans sa descente pour le retrouver à son retour.

Pour expliquer le langage de Paul, J. Dupont préfère se tourner vers le stoïcisme vulgarisé (*op. infra cit.*, p. 453-76). A la suite de beaucoup d'autres, il rappelle que les écrits hermétiques ont eux aussi fait usage du mot plérôma : il y est dit à la fois que le cosmos est un plérôma, complètement rempli par la vie ou par Dieu, et que Dieu lui-même est un plérôma, car tous les biens de l'univers se trouvent inclus en lui. Or l'usage tant hermétique que gnostique de plérôma remonte à la philosophie hellénistique, à ce stoïcisme vulgarisé auquel il est indubitable que Paul a fait pas mal d'emprunts (sur là propagande philosophique, cf. P. Wendland, *Die hellenistische römische Kultur*, Tubingue, 1907, p. 39-54). Les anciens physiciens rendent compte de l'univers par deux principes : le plein (τὸ πλῆρες) constitué par des assemblages d'atomes, et le vide (τὸ κενόν) où se meuvent ces groupes d'atomes. Ils sont panthéistes et professent que tout est plein, parce que rempli par Dieu. L'univers apparaît ainsi comme un gigantesque vivant (ζῷον) dont la divinité est la raison immanente et la loi (λόγος τοῦ παντός). Dès lors, selon J. Dupont, on serait en droit de penser que, dans les Épîtres de la captivité, Paul en usant du substantif πλήρωμα se serait souvenu des concepts d'unité et de plénitude cosmique de la doctrine stoïcienne; il aurait d'ailleurs profondément modifié le sens des termes.

Cerfaux (*Le Christ...*, p. 321) ne nie pas cet apparrentement, mais il semble vouloir le restreindre au seul plan du vocabulaire. Le P. Benoit fait partiellement sienne la démonstration séduisante de J. Dupont, mais il souligne plus que lui que, déjà dans la Bible, on rencontre un usage cosmique du mot πλήρωμα : Jer., VIII, 16; XXIX, 2; Ez., XII, 19; XIX, 7; Ps., XXIII (XXIV), 1, etc.; on y trouve surtout cette idée que l'univers est rempli par la présence créatrice de Dieu : Is., VI, 3; Jer., XXIII, 24; Eccli., XVI, 29; XLIII, 27; Sap., I, 7; VIII, 1, etc. (*op. infra cit.*, II, p. 143 sq.).

Nous ne voulons absolument pas écarter la possibilité d'une influence de la philosophie populaire, manifeste en tant d'autres passages des Épîtres. Cependant si les Stoïciens parlent bien de plénitude cosmique, ils n'ont guère employé que la forme verbale, et non le substantif *plérôma*. C'est ce que reconnaît d'ailleurs Dom Dupont lui-même (*op. infra cit.*, p. 467). Pour l'emploi du terme par Posidonius en un contexte cosmologique, il table sur une simple possibilité. Il cite le commentaire du *Timée* de Proclus, mais en avouant que *plérôma* n'y est pas employé en un sens technique. Au reste, avec Proclus nous sommes au Ve siècle! On n'est pas plus avancé quand on se tourne vers le vocabulaire biblique. On ne peut pas tirer grand chose du *plérôma* de la terre et de la mer (tout ce qu'elles renferment) pour expliquer le *plérôma* paulinien. Dans une étude antérieure (*N. R. Th.*, LXXVIII, 1956, p. 469-470), nous avons jugé plus éclairant le rapprochement avec les textes bibliques relatifs à l'omniprésence divine; malgré tout, on voit assez mal comment a pu se faire le passage de l'idée de Dieu remplissant l'univers à celle du plérôma qu'il fait habiter dans le Christ.

2° *L'interprétation la plus probable de Col., I, 19 (et II, 9).* — Hegermann note que la précision (πᾶν τὸ) dont πλήρωμα est assorti, tant en I, 19 qu'en II, 9, ne suggère pas du tout un emploi technique du terme. Il déclare en outre qu'aucun des parallèles qui ont été mis en avant n'est véritablement convaincant (*op. infra cit.*, p. 105). Cette affirmation est sans doute trop catégorique. Du moins invite-t-elle à la circonspection. Dans ces conditions, nous croyons plus prudent d'essayer d'interpréter en lui-même et d'après son contexte immédiat le texte de Col., I, 19. Et c'est seulement ensuite que nous poserons de nouveau la question de savoir d'où vient la conception qui s'exprime en ce passage. Avant de proposer notre propre interprétation, nous devons donner une idée de quelques autres explications qui ne nous semblent pas satisfaisantes.

Nombreux sont les commentateurs anciens et modernes qui voient dans le plérôma de Col., I, 19

la plénitude de l'essence divine; donnons seulement quelques noms : Fritzsche (cf. Abbott, p. 219) : *Omnes divitiae divinae naturae;* W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p. 165; J. Schmid, *op. infra cit.*, p. 184; J. Gewiess, *op. infra cit.*, p. 135, etc. Ces auteurs s'appuient sur la ressemblance de terminologie avec II, 9 où il est question pareillement de l' « habitation » du « plérôme » : ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. En fait le sens de ce dernier texte est lui-même très controversé. Pour notre part, nous pensons que l'adverbe σωματικῶς, qui a été compris de tant de façons, est à interpréter par « corporellement », si bien qu'avec la précision τῆς θεότητος ajoutée à πλήρωμα on a une référence au mystère de l'Incarnation (« en qui habite corporellement la plénitude de la Divinité »).

Voici cependant quelques interprétations de σωματικῶς qui concurrencent celle que nous patronnons : *essentiellement* ou *substantiellement* (plusieurs Pères grecs, Calvin); *réellement* par opposition à « en apparence » ou « en figure » (Augustin, *Epist.* 149, 2; Dibelius, W. Bauer); *dans son corps qui est l'Église* (Lohmeyer, Masson). Notons encore que quelques exégètes, tout en traduisant σωματικῶς par « corporellement », appliquent le texte au Christ ressuscité : Mgr Cerfaux écrit : « Toute la force de sanctification de la Divinité, qui tend à s'épanouir dans le monde, est venue se concentrer dans le Christ, dans son corps ressuscité » (*Le Christ...*, p. 320-321). De son côté le P. Benoit commente : « Dans le Christ ressuscité se rassemble tout le monde divin, auquel il appartient par son être préexistant et glorifié, et tout le monde créé, qu'il a assumé directement (l'humanité) et indirectement (le cosmos, cadre de l'homme) par son incarnation et sa résurrection, en somme toute la plénitude de l'être » (*L'Épître aux Colossiens*, dans la « Bible de Jérusalem », *in h. l.*).

L'exégèse la plus courante restreint Col., II, 9 au mystère de l'Incarnation. Il vaut la peine de reproduire ici tout au long le commentaire de Lagrange : « La plénitude de la Divinité habite dans le Christ σωματικῶς, corporellement, au moyen d'un corps. Et cette expression est elle-même très choisie. Paul ne dit pas : sous la forme d'un corps, ce qui pourrait suggérer une apparence sans les précisions données aux Philippiens (II, 6). Il ne dit pas non plus « dans un corps » (ἐν σώματι), comme si la plénitude était limitée en elle-même par un corps, mais σωματικῶς, corporellement. Ainsi dans un décret égyptien de l'an 54 ap. J.-C. (Dittenberger, *Inscrip. Or.*, 604, 17), le contrevenant sera puni ἢ ἀργυρικῶς ἢ σωματικῶς, « dans son argent ou dans son corps »; dans Vettius Valens (P. 231, 2), « être affligé dans son corps » (καὶ σωματικῶς ὠχλήθη). Plutarque parle d'un milieu qui ne doit pas s'entendre localement, mais corporellement (*De defectu orac., Moral.*, 424 E : τοπικῶς, ἀλλὰ σωματικῶς). Ce sens, le seul qui soit justifié par la langue, convient ici parfaitement comme transition avec le rôle du Fils fait homme » (*Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ : R. B.*, XLV, 1936, p. 26-27).

Même une fois admise cette dernière signification pour Col., II, 9, l'interprétation de I, 19 n'est pas pour autant définitivement établie. En effet la précision τῆς θεότητος fait défaut en ce dernier passage : si l'auteur avait voulu y parler de l'essence divine, pouvait-il sous-entendre une idée aussi essentielle? En outre, ainsi que le note P. Benoit, l'idée que Dieu *s'est plu* à faire habiter dans le Christ l'essence divine « n'a-t-elle pas comme un relent de nestorianisme? » La divinité du Christ ne peut pas être « le résultat d'un bon plaisir divin ».

Quelques rares auteurs ont vu dans le plérôme de Col., I, 19 l'Église qui complète le Christ comme la tête complète le corps; c'est le cas notamment de Robinson (*St Paul's Epistle...*, *op. infra cit.*, p. 42 sq., 87 sq., 255 sq.), qui s'appuie sur Eph., I, 23; il peut se réclamer, jusqu'à un certain point seulement, de quelques commentateurs anciens, tels que Théodoret et Sévérien de Gabala. Au paragraphe suivant, nous discuterons l'idée de l'Église complément du Christ, qui à notre avis n'est pas paulinienne. De toute manière, il faut rejeter l'application faite à l'Église du plérôme de Col., I, 19. Le recours à Eph., I, 23 n'est pas un argument valable, car c'est une des caractéristiques de l'Épître aux Éphésiens que de reprendre plusieurs expressions de l'Épître aux Colossiens, centrée sur le mystère du Christ, pour les appliquer à l'Église. D'une lettre à l'autre, le développement de la pensée théologique est considérable. En Col., I, 19 le contexte empêche de songer à l'Église : alors que l'Église est le fruit de la réconciliation opérée par le Christ, ici l'habitation du plérôme dans le Christ est plutôt le présupposé de cette réconciliation : *haec inhabitatio est fundamentum reconciliationis* (Bengel, cité par Abbott, p. 220). Le P. Benoit remarque justement : « Non seulement s'il s'agit simplement de l'Église, on comprend mal l'apparition d'un terme nouveau, mais encore l'habitation (κατοικῆσαι) du plérôme dans le Christ suggère une résidence établie, acquise, qui correspond mal à la croissance en devenir du Corps du Christ (II, 19) » (*op. infra cit.*, II, p. 140).

J. Dupont est convaincu que, dans les Épîtres de la captivité, Paul ne fait que transposer chrétiennement le thème stoïcien de la plénitude cosmique, thème qui revêt deux formes : ou bien il est question du monde qui est rempli par Dieu (c'est la forme la plus habituelle), ou bien il est dit que Dieu est rempli par le monde et contient toutes choses; le premier aspect de ce thème serait développé par l'Épître aux Éphésiens (l'Église et les chrétiens sont remplis par le Christ), et son second aspect par l'Épître aux Colossiens (toutes choses sont dans le Christ, le plérôma habite en lui) (*op. infra cit.*, p. 473-76). Déjà pressentie par Théodore de Mopsueste, cette interprétation cosmique du plérôma a été adoptée et développée par le P. Benoit : en Col., I, 19 et II, 9, plérôma serait « la plénitude de l'être, non seulement la plénitude de la divinité..., mais encore celle du cosmos..., et non pas seulement la plénitude du cosmos, mais aussi celle de la divinité. C'est tout cela qui se trouve rassemblé dans le Christ. Il est Dieu et, par son œuvre rédemptrice, il assume en lui, comme nouvelle créature, non seulement l'Humanité régénérée qui est son Corps, mais encore tout le monde nouveau qui constitue le cadre de ce Corps » (*op. infra cit.*, II, p. 144-145).

Que penser de cette exégèse? Elle nous a un moment paru séduisante (*N. R. Th.*, LXXVIII, p. 470) parce que nous avions cru découvrir dans l'univers « créé dans le Christ » et qui « subsiste » en lui (℣. 17) une certaine préparation de cette conception cosmique du plérôma : par la rédemption opérée au Calvaire, l'univers, déjà unifié par le Christ Créateur, serait mis encore davantage en lui comme en son milieu vital. Aujourd'hui, sans vouloir le rejeter définitivement, nous manifestons plus de réticence à l'endroit de ce point de vue cosmique, et cette réticence est partagée par plusieurs auteurs (cf. par ex. F. Mussner, *op. infra cit.*, p. 58 sq.; S. Virgulin, *op. infra cit.*, p. 42 sq.; H. Hegermann, *op. cit.*, p. 105 sq.); il ne semble pas que la création du monde « dans le Christ » et le verset 17, du moins tels que nous croyons devoir les comprendre, puissent servir d'appui à une

telle interprétation. La conception qu'on prête ainsi à S. Paul est étrange; elle supposerait chez lui, non seulement le dessein général de se faire Grec avec les Grecs, mais encore la volonté de s'adapter à une doctrine panthéiste que, de l'avis de tous, il ne pouvait que repousser. Pour conférer, nous ne disons pas la certitude, rarement atteinte en exégèse, mais seulement une probalité suffisante à cette manière de voir, il faudrait avoir prouvé que, dans l'emploi du mot plérôma, l'Apôtre des Gentils dépend du stoïcisme; or la démonstration de cette dépendance n'a pas encore été faite, semble-t-il, de manière décisive; rappelons que le vocable même de plérôma est absent des écrits stoïciens. Il se pourrait d'ailleurs que nous soyons ici en présence du même phénomène que pour le discours à l'Aréopage (Act., XVII) : ce chapitre est l'exemple classique d'emprunts faits au stoïcisme; or, dans une thèse de la Faculté de théologie d'Uppsala (*The Areopagus speech and natural revelation*, Uppsala, 1955), B. Gärtner montre que les thèmes qui y sont développés n'ont du stoïcisme que l'apparence et se rattachent à la tradition biblique des Juifs de la Diaspora, en particulier à la Sagesse de Salomon. Veut-on un autre motif de notre hésitation à admettre le plérôme cosmique? S'il est un passage qui à première vue favorise cette conception, c'est bien la mention des quatre dimensions du cosmos en Eph., III, 18. Naturellement ce thème a été lui aussi rattaché, par-delà les écrits hermétiques, aux spéculations cosmiques du stoïcisme. Or, nous l'avons montré dans *N. R., Th.*, LXXVIII, p. 593-610, la dépendance à l'endroit du stoïcisme est en l'occurrence, sinon nulle, du moins fort superficielle; le thème en question s'explique avant tout par les écrits de sagesse : Job, XI, 5-8; Eccli., I, 3. L'idée traduite par ces passages est la suivante : il est déjà impossible à l'homme de connaître l'univers dans toutes ses dimensions; mais, pût-il le faire, qu'il ne connaîtrait pas pour autant la Sagesse dont les dimensions sont infinies. Paul en Eph., III, 18 redit la même chose du Christ.

Tout en estimant plausible le recours au stoïcisme pour l'explication du plérôme, L. Cerfaux ne tient guère compte en pratique de cet apparentement, car il estime que Paul est obligé de transposer ce qu'il emprunte : alors que les stoïciens partent du monde, dont ils sont préoccupés de « garantir l'unité et la dignité », la pensée paulinienne « descend de Dieu en passant par le Christ », ce qui revient à dire que, selon l'Apôtre des Gentils, « de Dieu le plérôme vient se fixer dans le Christ ». Et ce plérôme, Cerfaux le définit : « la concentration dans le Christ de la puissance divine sanctificatrice » (*Le Christ...*, p. 320-21). Déjà Théodore de Bèze expliquait ainsi Col., I, 19, qu'il distinguait de II, 9 : *cumulatissima omnium divinarum rerum copia, ex qua in Christo tanquam inexhausto fonte omnes gratiae in nos... derivantur* (cité par Abbott, p. 219). S. Thomas pense de même que, en Col., I, 19, est affirmée la présence dans le Christ de la plénitude de grâce : *Cum dicit : Quia in ipso etc. ostendit dignitatem capitis quantum ad plenitudinem gratiarum omnium.* Non sans motif, R. Bultmann, H. Hegermann et C. F. D. Moule proposent de rapprocher Col., I, 19 de Joa., I, 16 : ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Voici ces références : R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gœttingue, 1953, p. 51; H. Hegermann, *op. cit.*, p. 107; C. F. Moule, commentaire, p. 167.

Cette manière de voir, qui est celle de la plupart des interprètes, nous la faisons nôtre, avec toutefois cette précision : alors que plusieurs auteurs (cf., par ex., Prat, II, p. 108-109) se refusent à distinguer entre plénitude d'être et plénitude de grâce, nous estimons nécessaire de suivre Théodore de Bèze et S. Thomas qui font cette distinction et ne lisent l'affirmation de la plénitude d'être qu'en II, 9, et non en I, 19.

Ce qui recommande une telle exégèse, c'est que non seulement, comme on le verra au paragraphe suivant, elle s'harmonise avec la conception du plérôme de l'Épître aux Éphésiens, mais que de plus elle est en parfait accord avec le contexte immédiat. C'est parce que dans le Christ réside, non pas de façon transitoire (παροικῆσαι), mais à l'état permanent (κατοικῆσαι) une telle plénitude de grâce qu'il peut tout réconcilier (I, 20). Et cette plénitude n'est-elle pas au fond la même chose que la présence dans le Christ de tous les trésors de la sagesse et de la science (II, 3 : ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι)? Dans les deux cas, l'Apôtre veut convaincre les Colossiens que le Christ est le détenteur de richesses inépuisables afin de les détourner de chercher un autre maître que lui. Le Christ est pour les chrétiens une plénitude débordante; cf. II, 9*b* : καὶ ἐστέ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, et tout cela tient en définitive au mystère de l'Incarnation; II, 9*a* : ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. En somme, entre II, 9 et I, 19, il y a le même rapport qu'entre I, 17 et I, 18*b* : tandis que I, 17 affirme la préexistence absolue du Christ, soustrait aux lois du devenir en vertu même de son être divin (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων), I, 18*b* indique que le résultat de l'Incarnation rédemptrice doit être de donner au Christ la primauté en tout : ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; pareillement, alors que II, 9 enseigne la possession par le Christ de la plénitude de la divinité, I, 19 proclame que Dieu a voulu faire du Christ Rédempteur la source de toutes les grâces qui doivent être distribuées aux hommes.

3° *Les attaches sapientiales du concept de plérôme.* — Le rapprochement institué plus haut entre I, 19 et II, 3 (le Christ en qui se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la connaissance), comme aussi la référence au verset 14 du prologue johannique, si nettement sapiential, nous invitent à nous tourner vers les écrits de sagesse pour résoudre le problème d'origine, que nous avons laissé en suspens. Certes le terme πλήρωμα, au sens que nous venons de définir, est absent de ces écrits. Mais que la Sagesse soit une plénitude qui se répand et que, comme le Christ en Col., II, 9*b* (καὶ ἐστέ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), elle comble ses disciples de ses bienfaits, c'est là un lieu commun si évident qu'il n'est guère besoin d'insister. La Sagesse dit d'elle-même : « Chez moi sont la richesse et la gloire, les biens solides et la justice... Je marche dans les chemins de la justice, dans les sentiers du droit, pour procurer des biens à ceux qui m'aiment et pour *remplir* leurs trésors (τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν ἐμπλήσω ἀγαθῶν) » (Prov., VIII, 18, 20-21). La Sagesse « *remplit* toute leur maison de trésors et de ses produits leurs greniers » (Eccli., I, 16-17). La Sagesse est comparée à des eaux débordantes et, à son tour, elle rend ses disciples semblables à des fleuves immenses qui répandent leurs eaux bienfaisantes de tous les côtés : Eccli., XXIV, 25-31. « Par la Sagesse, dit le Pseudo-Salomon, me sont venus tous les biens, et par ses mains d'innombrables richesses. De tous ces biens je me suis réjoui, puisque c'est la Sagesse qui les amène; j'ignorais pourtant qu'elle en fût la mère. Ce que j'ai appris sans arrière-pensée, je le communique sans regret, je n'entends pas cacher ses richesses, car elle est pour les hommes un trésor inépuisable » (Sap., VII, 11-14).

Est-il possible de serrer de plus près cette comparaison? Nous le croyons. Dans l'explication de Col.,

I, 19, les commentateurs, hypnotisés par le terme *plérôma*, n'ont pas assez tenu compte du thème de l' « habitation » sur lequel Lohmeyer attire à juste titre l'attention (Commentaire, p. 64-65). Ce thème, dit-il, a dans la foi juive un sens précis : tantôt on célèbre l'habitation liturgique de Yahweh dans le temple (I Reg., VIII, 27; Is., VIII, 18...), tantôt on rêve de l'habitation eschatologique de Yahweh au sein de son peuple (Is., XXV, 10; XXXIII, 21; Zach., I, 16...). C'est à cette espérance eschatologique que se rattache Col., I, 19, comme le suggèrent les mots πᾶν τὸ πλήρωμα qui expriment une plénitude absolue, donc eschatologique. S. Aalen fait des remarques qui vont dans le même sens : *Begrepet* πλήρωμα *i Kolosser -og Epheserbrevet*, dans *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, XXIII, 1952, p. 49-67. Selon Aalen, le plérôme n'est à expliquer ni par le gnosticisme, ni par le mandéisme, mais par le judaïsme tardif; à propos de κατοικέω de Colossiens, l'auteur se refère à l'habitation de la Gloire ou de la Sagesse divines sur la terre; il pense qu'il convient d'éclairer Col., I, 19 et II, 9 à partir du concept théologique de *Shekînâh*. Ces observations de Lohmeyer et de Aalen sont précieuses, mais insuffisantes; elles nous paraissent appeler un complément relatif aux écrits de sagesse.

Dans ces écrits le thème de *l'habitation* est exploité d'une double façon. Tout d'abord on nous parle de la Sagesse divine qui vient « habiter » parmi les hommes : Eccli., XXIV, 7, 8, 10; Bar., III, 38; le même thème est présupposé par les menaces de la Sagesse dans Prov., I, 26-28 ainsi que par *Hénoch*, XLII, où la Sagesse, qui n'a pas trouvé de domicile sur la terre, retourne à son séjour céleste parmi les anges. Mais, ainsi que le note fort justement W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles*, p. 164, la Sagesse qui vient demeurer sur la terre est elle-même regardée comme *la demeure de Dieu*, remplie ou habitée par tous les biens salvifiques que Dieu destine aux hommes. Ainsi s'explique qu'il soit question de la maison de la Sagesse, aux portes de laquelle il faut veiller et dont il faut « garder les montants » si on veut avoir la vie (Prov., VIII, 34); dans cette maison, elle offre à ses disciples ses instructions figurées par le pain et le vin (Prov., IX, 5-6); elle dit d'elle-même : « Moi, la Sagesse, *j'habite* avec la prudence, et je possède la science de la réflexion... Le conseil et le succès m'appartiennent; je suis l'intelligence; la force est à moi » (Prov., VIII, 12, 14). Il y a ici une référence à la prophétie d'Is., XI. L'auteur veut dire : *la plénitude des dons de l'Esprit*, qui dans l'oracle isaïen est promise au Messie, elle *réside de façon permanente dans la Sagesse*. Comme aux yeux de Paul le Christ était à la fois la Sagesse et le Sauveur annoncé par les prophètes, il pouvait évoquer en même temps Yahweh qui vient habiter de manière définitive au sein de son peuple lors de l'ère messianique (Col., I, 19 fait songer à Ps., LXVII, 17 : εὐδόκησεν ὁ Θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ *scil.* τῷ ὄρει) et la présence (= l'habitation) en la Sagesse de la plénitude des biens divins. Au reste, dans les Paraboles d'Hénoch, ce dernier thème est déjà lié au Fils de l'homme, incarnation messianique de la Sagesse : « En lui *habite* l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui sont endormis dans la justice » (XLIX, 3; référence à Is., XI tout comme Prov., VIII, 12, 14); « C'est le Fils de l'homme qui possède la justice et avec qui *habite* la justice, qui doit révéler tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a élu » (XLVI, 3).

Si ce que nous venons de dire est exact, Jean et Paul se complètent en ce qui touche le thème prophético-sapiential de l'habitation. En un texte qui rappelle à peu près certainement Eccli., XXIV, l'auteur du quatrième Évangile nous montre le Logos qui vient habiter comme la Sagesse parmi les hommes (Joa., I, 14 : ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν : c'est le verbe utilisé par le Siracide). De son côté, l'Apôtre nous fait contempler dans la personne du Rédempteur, Messie promis par les prophètes et Sagesse incarnée, l'habitation de la plénitude des biens divins, ce qui fait que sa venue sur la terre signifie l'habitation de Dieu au sein de l'humanité. Telle est, à notre avis, la meilleure explication de la proposition mystérieuse : ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

III. L'Église plérôme du Christ, d'après l'Épitre aux Éphésiens. — Le mot plérôma apparait quatre fois dans l'Épitre aux Éphésiens. Nous avons déjà parlé plus haut (cf. 1er paragraphe) de la plénitude des temps de Eph., I, 10. Seuls les trois autres emplois : I, 23; III, 19; IV, 13 nous intéressent ici. Pour en rendre compte, il convient de partir du premier passage.

Le texte d'Eph., I, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου apparaît en effet comme une sorte de définition de l'Église; c'est dire son importance. Malheureusement les interprétations qu'on en propose sont discordantes : chaque mot fait difficulté. Après avoir formulé le problème posé par ce texte, nous examinerons successivement le sens de Col., I, 24, les autres textes parallèles tirés de Colossiens et de Éphésiens, enfin le rôle du Christ tel qu'il est exprimé par le participe πληρουμένου de Eph., I, 23.

1° *Les diverses traductions de Eph., I, 23; l'Église, en tant que plérôme, complète-t-elle le Christ ou est-elle comblée par lui de tous les biens ?* — Les deux mots essentiels de Eph., I, 23 : πλήρωμα et πληρουμένου peuvent revêtir des acceptions diverses. Ainsi que nous l'avons vu dans notre premier paragraphe, dans le grec tant profane que biblique, *plérôma* a très habituellement un sens passif : le contenu d'un vase, d'un navire; plus vaguement la plénitude, la totalité. Cependant, aussi bien dans le grec profane que dans la Bible, il arrive parfois que πλήρωμα soit l'équivalent de πλήρωσις. On s'est demandé en conséquence si le sens actif de « complément » ne conviendrait pas mieux pour les trois emplois de l'Épître aux Éphésiens (I, 23; III, 19; IV, 13).

De son côté le participe πληρουμένου de Eph., I, 23 peut-être tenu, soit pour un passif, soit pour un moyen réfléchi, soit pour un moyen à sens transitif. Il suit de là que les exégèses multiples proposées pour Eph., I, 23 peuvent être ramenées aux quatre types suivants :

1. Celles qui attribuent à πλήρωμα le sens actif de complément et à πληρουμένου le sens passif d'être complété, ou bien le sens moyen de se compléter : l'Église est le complément de celui qui est complété ou qui se complète. Patronnée par de nombreux Pères, cette exégèse est défendue notamment par J. A. Robinson, *St Paul's Epistle...*, *op. infra cit.*, p. 255-259; F. Prat, *op. infra cit.*, II, p. 341, note 2; H. M. a Vallisoleto, *op. infra cit.*, p. 49-55; A. Médebielle, *Sainte Bible de Pirot*, XII, 37-38... Dans la 1re édition des Épîtres de la captivité de la « Bible de Jérusalem », p. 85, le P. Benoit avait adopté cette interprétation. Cf. aussi C. L. Mitton, *op. infra cit.*, p. 96.

2. Celles qui assignent à πλήρωμα le sens passif de plénitude, totalité des richesses, et à πληρουμένου la valeur d'un moyen transitif : l'Église est la plénitude, la totalité des richesses de celui qui remplit. Cf. en ce sens H. Coppieters, *R. B.*, 1912, p. 385; A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament*, 165; M. Dibelius, *op. infra cit.*, p. 165; M. Meinertz et

F. Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriefe*, p. 69; J. Huby, *Épîtres aux Éphésiens*, p. 167-170; C. F. Scott, *The Epistle of Paul to the Colossians, to Philemon and to Ephesians*, p. 159-160; J. Dupont, *op. infra cit.*, p. 424, note 1; K. Staab et J. Freundorfer, *Die Thessalonicherbriefe, Die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe*, p. 99.

3. Celles qui retiennent pour πλήρωμα le sens de complément et font de πληρουμένου un actif : l'Église est le complément de celui qui remplit. Cf. J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, p. 125-127; T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 36-38.

4. Celles qui adoptent pour πλήρωμα le sens de plénitude, totalité, et voient dans πληρουμένου un passif : l'Église est la plénitude, la totalité des richesses de celui qui est rempli. Cf. par ex. P. Benoit, *Épîtres de la captivité* (Bible de Jérusalem), 2e édition, 87; J. A. T. Robinson, *The Body*, 68-69.

A. R. Mc Glashan (*op. infra cit.*, p. 132-133) a encore proposé une autre traduction qui fait pareillement de l'Église le réceptacle des biens procurés par le Christ, mais en attribuant cependant à πλήρωμα le sens actif et en l'appliquant au Christ; il faudrait comprendre : Dieu a fait du Christ la tête de l'Église..., le Bienfaiteur (littéralement : « le Remplisseur ») de ce qui est rempli, c.-à-d. de l'Église. Mais le participe masculin ou neutre πληρουμένου peut-il se rapporter à l'Église?

Aucune de ces traductions n'est parvenue à s'imposer à l'exclusion des autres, parce que aucune ne paraît exempte d'inconvénients. Souvent la traduction de πλήρωμα influence celle de πληρουμένου, et réciproquement. Quand on comprend que l'Église est remplie par le Christ, il est assez naturel de donner à πληρουμένου le sens actif de remplir : l'Église est remplie par celui qui remplit; inversement ceux qui prônent pour πλήρωμα le sens de complément arguent volontiers du fait que le passif πληρουμένου doit normalement vouloir dire que le Christ est complété. Pour essayer d'y voir plus clair, le mieux est de considérer séparément le vocable πλήρωμα et l'expression τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

En faveur de la traduction de πλήρωμα par complément, on fait tout d'abord valoir le contexte immédiat : Paul vient de dire que le Christ est la Tête de l'Église et que celle-ci est son Corps; la conclusion qui semble en découler et qu'on n'a pas manqué de tirer, c'est que le Christ est aussi inconcevable sans l'Église qu'une tête sans corps. C'est là exactement ce que dit le P. Prat : « L'Église est le complément du Christ, comme le tronc est le complément de la tête, comme les membres sont le complément de l'organisme; l'organisme n'a son jeu normal que s'il ne manque aucun organe. De même, le Christ sans l'Église serait un être incomplet : incomplet comme Rédempteur, puisque la grâce qu'il possède pour la répandre resterait incomplète; incomplet comme second Adam, puisqu'il n'est tel que par son caractère représentatif; incomplet comme Christ, puisque le Christ est aussi dans S. Paul une personnalité collective » (Prat, *op. infra cit.*, II, p. 342). Cf., dans le même sens que Prat, Abbott, qui renvoie à Chrysostome (commentaire, p. 37). L. S. Thornton parle de façon analogue : convaincu, à juste titre, pensons-nous, que dans l'ecclésiologie paulinienne les deux images du Corps et de l'Épouse sont intimement liées, il ajoute que le Corps complète la Tête comme la femme est le complément de son mari : *The common life in the Body of Christ*, Londres, 1950, p. 222. Il semble bien que H. Schlier ait gardé quelque chose de cette conception : selon lui, en effet, l'Église doit grandir de façon à atteindre sa Tête qui est au ciel, et c'est seulement quand le Corps aura ainsi rejoint la Tête que l'Homme parfait sera constitué (*Der Brief...*, p. 90).

Raisonner comme le font le P. Prat et L. S. Thornton, c'est traiter le paulinisme à la façon d'un système théologique abstrait où les concepts sont logiquement harmonisés entre eux. Il est certain que l'Apôtre a une doctrine très ferme, mais l'expression de son message, il l'adapte aux circonstances et aux besoins de ses auditeurs; cf. P. Benoit, *op. infra cit.*, II, p. 129-310. Pour comprendre ce qu'il dit, il faut tenir compte du milieu auquel il s'adresse et des erreurs qu'il combat. En ce qui touche l'image du Christ-Tête, qui n'est rattachée explicitement au thème du Corps du Christ que dans les Épîtres de la captivité, elle n'a pas été déduite de ce thème, mais on la voit naître en Col., II, 10 sq. de la nécessité de lutter contre un culte mal entendu des Puissances célestes : le Christ est déclaré leur « Tête » au sens sémitique de « chef », et c'est à partir de là que Paul en est venu à le déclarer « Tête » de l'Église qui est son Corps, cette fois au double sens de chef et de principe vital, puisqu'il nous est montré procurant lui-même la croissance de son Corps (Col., II, 19).

Que l'Apôtre, en parlant de la Tête de l'Église, envisage beaucoup moins un membre de l'organisme qu'une personne, c'est ce que suggère le ἐξ οὗ d'Eph., IV, 16 (ἡ κεφαλὴ Χριστός ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα), à comparer avec celui de Col., II, 19 (οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα) au lieu de ἐξ ἧς que l'on attendrait (cf. T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 271). On peut se demander d'ailleurs, à la suite du P. Dubarle, si en parlant du Corps du Christ qui « se bâtit lui-même » dans la charité (Eph., IV, 16 : εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ) avec pour principe de croissance le Christ-Tête, Paul ne se souvient pas de Gen., II, 22 où Yahweh « bâtit » le première femme à partir du premier homme (ᾠκοδομήσεν Κύριος ὁ Θεὸς τὴν πλευράν) : *L'origine dans l'A. T. de la notion paulinienne de l'Église, Corps du Christ*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Rome, 1963, I, p. 238. Cf. du même auteur : *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Ève*, dans *Mélanges Lebreton*, I, Paris, 1951, p. 55. Si on admet cette opinion du P. Dubarle, ce serait là un *confirmatur* du rôle joué selon le P. Dubarle par le souvenir de la création d'Ève dans la conception de l'Église-Corps du Christ, explication que, pour notre part, nous croyons tout à fait plausible : ainsi que l'explique pareillement P. Andriessen (*La nouvelle Ève, Corps du nouvel Adam*, dans *Recherches bibliques*, VII, Louvain-Bruges, 1965, p. 87-109), l'Église est le Corps du Christ un peu comme Ève est la « chair » (le corps) d'Adam; tandis que le réalisme de l'union sacramentelle (cf. Benoit, Cerfaux) rend compte de l'identification mystique de l'Église au Christ, la référence à Gen., II, 24 (cf. I Cor., VI, 16; Eph., V, 31) explique que, malgré tout, l'Église n'est pas le Christ, mais son *alter ego*. De toute façon, les rapports entre le Christ, Tête, et son Corps, l'Église, ne sont pas ceux d'une tête qui est complétée par un tronc.

A. Robinson raisonne ainsi : aux yeux de Paul, l'Église n'est pas seulement le Corps du Christ, elle est le Christ; et puisqu'elle s'accroît et se développe, il faut penser que le Christ lui aussi est soumis à la loi de la croissance et est véritablement complété (*St Paul's Epistle...*, *op. infra cit.*, p. 43). Cette argumentation est boiteuse, car si l'Apôtre voit dans l'Église comme un prolongement du Christ, il ne s'agit pas à ses yeux d'une identification totale : il regarde l'être et la destinée du Christ personnel comme radicalement distincts de l'être et de la des-

tinée de l'Église en général, et de chaque chrétien en particulier. La meilleure preuve en est sans doute la formule σὺν Χριστῷ appliquée à la vie future : pour que les chrétiens puissent aspirer à être en société avec le Christ dans l'au-delà, il faut qu'il n'y ait point fusion entre son être et le leur. S'il est vrai que l'Église, Corps du Christ, est son *alter ego* comme l'Ève l'était pour Adam, l'union la plus étroite n'empêche pas la distinction.

2° *Le sens de Col., I, 24.* — Les prédicateurs et les auteurs spirituels anciens et modernes ont souvent cherché en Col., I, 24 un point d'appui pour cette idée que le Christ serait complété par l'Église ou les chrétiens. Point d'appui fragile à la vérité, bien que l'interprétation de ce passage soit difficile et fort discutée. J. Kremer fait l'histoire de l'interprétation de ce texte : *Was an das Leiden Christi noch mangelt. Eine Interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol., I, 24*, Bonn, 1956. L'auteur passe en revue les explications des Pères grecs et latins, des auteurs du Moyen Age, des commentateurs plus récents, soit catholiques, soit protestants. Les grands courants d'interprétation remontent à S. Jean Chrysostome, à Théodore de Mopsueste et à S. Augustin. Kremer se rallie à l'exégèse de Chrysostome. De toute manière, les souffrances du Christ que l'Apôtre complète ou achève dans sa chair (ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου) ne sauraient être la Passion proprement dite du Sauveur considérée en tant que rédemptrice : l'idée qu'il lui manquait quelque chose ne saurait avoir effleuré l'esprit de Paul, et les Colossiens, portés à déprécier l'œuvre du Christ, sont les derniers des chrétiens à qui il ait pu tenir un tel langage. Aussi bien, dans les Épîtres pauliniennes, la Passion n'est-elle jamais désignée par le mot θλῖψις. A la suite de S. Augustin et de plusieurs Pères de l'Église, on a parfois parlé des souffrances du Christ mystique ou du Corps mystique, qui complètent celles du Christ-Tête. Mais, selon une juste remarque de Ch. Masson (cf. commentaire, p. 110-111, note 6), ne prête-t-on pas ainsi à l'Apôtre un langage incohérent? S'il a en vue les tribulations supportées par le Corps du Christ, comment peut-il les déclarer « endurées pour ce Corps »?

On a le choix, croyons-nous, entre deux explications. Comme dans le Nouveau Testament le mot θλῖψις sert souvent à exprimer les épreuves messianiques antérieures à la Parousie, l'idée de Col., I, 24 peut être que les tribulations messianiques, inaugurées par les souffrances du Christ vivant sur la terre (celles-ci étant considérées abstraction faite de leur caractère rédempteur), se prolongent et se complètent par celles des disciples du Christ, notamment celles de S. Paul lui-même, et que ces dernières ont pour effet de hâter la consommation du plan rédempteur en contribuant à délivrer les hommes de l'esclavage du péché. Cf. *Theol. Wörterbuch zum Neuen Test.*, III, art. θλίβω-θλῖψις (Schlier), 143-144; G. H. P. Thompson, *Ephesians III, 13 and II Tim II, 10 in the light of Colossians I, 24*, dans *Expository Times*, 1960, p. 187-189.

Une autre exégèse, qui n'est peut-être pas exclusive de celle-là, consiste à regarder les θλῖψεις τοῦ Χριστοῦ comme identiques aux παθήματα τοῦ Χριστοῦ de II Cor., I, 5 et encore aux θλῖψεις μου ὑπὲρ ὑμῶν de Eph., III, 13 (cf. III, 1); il s'agit donc des propres épreuves de Paul, nommées épreuves du Christ (génitif mystique), parce que le Christ vit en son Apôtre, appelé à partager le sort de son Maître. Ailleurs Paul dit encore que la mort du Christ se prolonge en lui pour le plus grand bien des fidèles : « Nous portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (II Cor., IV, 10-12). C'est que si la fonction rédemptrice du Christ, prise au sens strict, est proprement incommunicable, les chrétiens doivent cependant participer à sa destinée douloureuse et, en dépendance de leur Maître, souffrir pour leurs frères. Paul, plus que tout autre, a le sentiment très vif de cette obligation où il est de communier à la Passion du Sauveur et de travailler ainsi à l'édification du Corps du Christ. Il a même conscience de n'avoir pas encore atteint au degré de communion voulu par Dieu. Tel est probablement ce qu'il veut dire en Col., I, 24. Moule écrit : « What is lacking might then = what is yet to be shared, what is still due to us; no Christian still in this life having yet completed the tale of suffering which his union with the Suffering Servant implies » (commentaire, p. 76). En tout cas, Paul n'a pas le moins du monde l'idée qu'il manque quelque chose au Christ ou à son œuvre rédemptrice.

3° *Les autres textes parallèles tirés de Éphésiens et de Colossiens.* — L'idée d'un complément apporté par les chrétiens au Christ ayant été exclue pour Col., I, 24, revenons maintenant à l'exégèse d'Eph., I, 23. La meilleure manière de sortir de l'incertitude en ce qui touche le sens de ce dernier texte semblerait être d'interroger le contexte le plus immédiat, c.-à-d. d'examiner les autres emplois faits par la même Épître du mot *plérôma*.

On lit en Eph., III, 19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ, et en IV, 13 : εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Le sens précis de ces deux formules est très controversé. Quelques rares auteurs entendent avec plus ou moins de netteté le « plérôme » de Dieu ou du Christ du complément qu'ils reçoivent du fait de l'Église; en III, 19, la prière de Paul reviendrait à demander que les fidèles apportent à Dieu ce complément : cf. J.-M. Vosté et A. Robinson dans leurs commentaires, *in h.l.* Cette manière de voir est à rejeter sans hésitation. Chrysostome, pourtant favorable à l'idée de l'Église complément du Christ, paraphrase ainsi III, 19 : ὥστε πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστιν ὁ Θεός (cité par Abbott, commentaire, p. 101-102). En fait, dans ces passages, les expressions « plérôme de Dieu », « plérôme du Christ » ont une signification assez claire dont on ne peut s'écarter aisément; comme le comprennent la majorité des commentateurs (Knabenbauer, Huby, Meinertz, Abbott...), il doit s'agir de la pleine abondance ou encore de la totalité des richesses de Dieu ou du Christ. Le désir et l'espérance de Paul ne peuvent être que les fidèles enrichissent d'une manière quelconque Dieu ou le Christ, mais qu'ils aient plein accès aux richesses qui leur sont offertes et qu'ils en soient comblés (III, 19), qu'ils parviennent à cet état de maturité (ἡλικία) qui permet la réception en surabondance des dons divins ou qui consiste en la réception de ces mêmes dons (IV, 13). L'Homme parfait dans la force de l'âge (εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας) n'est autre que l'Église, Corps du Christ (cf. ŷ. 12 et 16). Le P. Benoit, *L'horizon paulinien de l'Épître aux Éphésiens*, *op. infra cit.*, II, p. 72-73, et H. Hegermann, *op. cit.*, p. 156-157, notent tour à tour justement que le perfectionnement de ce Corps et de chacun de ses membres se réalise sans que le Christ-Tête ait lui-même à se perfectionner, et que tout au contraire c'est du Christ-Tête que provient entièrement l'énergie vitale qui produit la croissance. Si tel est l'interprétation exacte d'Eph., III, 19 et IV, 13, ces textes plaident fortement en faveur du sens passif donné à πλήρωμα en I, 23 : l'Église ne complète pas

le Christ, mais elle est bien plutôt le lieu où il répand ses richesses.

La comparaison avec l'Épître aux Colossiens achève de nous convaincre. Il nous semble en effet, et c'est là une indication précieuse en faveur de l'unité d'auteur, que le verset entier d'Eph., I, 23 s'éclaire beaucoup si on le rapproche de Col., I, 17-19 et II, 9-10 : dans ces divers passages se trouvent associés les trois vocables πλήρωμα, κεφαλή et σῶμα (σωματικῶς en Col., II, 9). Ces textes ne sont pas parfaitement semblables : tandis que, dans Éphésiens, le Christ est la « Tête » de l'Église, qui est son plérôme, Colossiens parle du plérôme qui est dans le Christ, et en II, 10 du Christ « Tête » de toute Principauté et de toute Puissance. Ces différences sont aisées à comprendre, et nullement incompatibles avec l'authenticité d'Éphésiens : alors que Colossiens, qui bataille contre le culte exagéré des puissances célestes, a pour but de célébrer le mystère du Christ, Éphésiens est un exposé irénique sur le mystère de l'Église, prolongement du mystère du Christ. Cette différence de points de vue une fois reconnue et expliquée, l'accord foncier n'en est que plus remarquable : de part et d'autre, croyons-nous, on nous dit exactement la même chose. C'est ce qu'il nous faut montrer, et cela tout d'abord en ce qui concerne l'Église ou les chrétiens. Nous parlerons du Christ plus loin.

L'Épître aux Colossiens affirme que les chrétiens ont tout reçu pleinement dans le Christ, qu'en lui ils ont été comblés par Dieu : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι (II, 10). Comme l'observe Moule (commentaire, p. 94), sauf la différence de temps (dans un cas le parfait, dans l'autre le futur), nous avons là en somme la même idée qu'en Rom., VIII, 32 : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur? » L'on ne saurait donner raison à Lightfoot qui propose de séparer ἐστε ἐν αὐτῷ du participe πεπληρωμένοι : vous êtes en lui et vous êtes remplis. Le renvoi à Joa., XVII, 21 et à Act., XVII, 28 ne peut servir d'appui à cette exégèse, qui va à l'encontre de la construction de la phrase. D'ailleurs, même si on l'admettait, le sens ne serait pas substantiellement changé. L'Apôtre veut présenter le Christ comme une source abondante de biens qui se répand dans l'Église. Ainsi que le note Abbott, la pensée doit être la même qu'en Eph., III, 19 et IV, 13, textes que nous mentionnions à l'instant. Ici cette pensée revêt une nuance polémique en raison de l'hérésie de Colosses : dans le Christ, les chrétiens « ont été comblés, rien ne manque à leur salut, et il n'y aurait pas d'erreur plus pernicieuse que de prétendre chercher autre chose ailleurs, à la suite des hérétiques de Colosses. Que pourrait-on attendre des Anges, Principautés et Autorités qui ont reçu en Christ un Chef qui leur a enlevé tout pouvoir et les a subordonnés à sa volonté? » (Ch. Masson, *L'Épître aux Colossiens*, p. 125). Ainsi se trouve confirmé le sens de plénitude donné au mot πλήρωμα en Eph., I, 23 : il veut souligner que l'Église est le lieu où le Christ répand ses richesses, qu'elle est comblée, remplie par lui.

4° *Le Christ comblé par Dieu.* — Le même rapprochement avec Colossiens, qui vient de nous aider à préciser la signification de πλήρωμα en Eph., I, 23, va nous être plus précieux encore pour fixer l'interprétation de la fin du verset qui se rapporte au Christ : τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Que veut-on nous dire ici au sujet du Christ?

Rappelons l'embarras des commentateurs en face du participe πληρουμένου (cf. *supra*) : les uns le traitent normalement comme un passif, les autres le regardent comme un moyen à sens actif. En soi, philologiquement parlant, cette dernière hypothèse est plausible. En général, dit Blass-Debrunner, les auteurs du Nouveau Testament observent la distinction entre l'actif et le moyen; cependant, parfois, ils emploient le moyen au sens actif et l'actif à la place du moyen (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gœttingue, 1949, § 310 et 316). Ce pourrait être le cas pour πληρουμένου d'Eph., I, 23; le moyen est employé au sens actif en Xénophon, *Hell.*, 6, 2, 14, et Plutarque, *Alc.*, 35, 6 (cité par W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, Berlin, 1952, col. 1221).

Cependant de fortes raisons invitent à penser que le πληρουμένου d'Eph., I, 23 est un passif. Dans les Épîtres, le verbe πληροῦν est fort souvent employé; il a toujours la forme active quand il s'agit d'exprimer l'action de remplir (sur une centaine de cas que présente le N. T., dont vingt-trois dans S. Paul, il n'y a pas un seul exemple de l'emploi de πληροῦσθαι au sens moyen). On a un exemple de l'emploi actif du verbe dans l'Épître aux Éphésiens : le Christ est monté par delà tous les cieux afin de remplir l'univers, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (IV, 10). Les versions anciennes appuient la traduction de πληρουμένου par un passif. La Vulgate porte : *plenitudo ejus qui omnia in omnibus adimpletur;* les versions égyptiennes, la bohaïrique et la sahidique, entendent le verbe au sens passif; la Peshitto certes donne le sens actif, mais nous avons la preuve que les anciennes versions syriaques, dont la Peshitto fut une revision, avaient le passif, car c'est lui que nous trouvons dans le commentaire d'Éphrem sur les Épîtres de saint Paul conservé dans une version arménienne. Origène trouve étrange que Paul dise du Christ qu'il est rempli : on s'attendrait plutôt à ce que ce soit lui qui remplisse; les explications que donne Origène ne sont pas d'une parfaite limpidité : ce qui est certain, c'est qu'il comprend πληρουμένου au sens passif : cf. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in N. T.*, VI, Oxford, 1844, p. 133 sq. Il en va de même de Jérôme, *P. L.*, XXVI, 464, et de Chrysostome, *P. G.*, LXII, 26.

On ne saurait objecter la locution τὰ πάντα ἐν πᾶσιν à l'encontre de cette traduction de πληρουμένου par un passif. En réalité, il n'y a là aucune difficulté. Il est possible qu'il faille considérer les mots τὰ πάντα comme un accusatif de relation; ce genre d'accusatif est assez fréquent, surtout après les verbes passifs, et on en a probablement un en Col., I, 9 (ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν) et en Phil., I, 11 (πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης) : cf. Ch. Masson, *L'Épître aux Colossiens*, p. 93, note 2. En Phil., I, 11, P. Bonnard (*L'Épître aux Philippiens*, Paris, 1950, p. 20, note 1) serait enclin à voir un hébraïsme : cf. Ex., XXXI, 3. Il se peut encore que τὰ πάντα soit simplement un accusatif adverbial = de toute façon, sous tous les rapports, complètement; cf. Eph., IV, 15 : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Dans ἐν πᾶσιν, le ἐν peut être local ou instrumental, et le πᾶσιν masculin ou neutre. On notera que, même si πληρουμένου devait être traité comme un moyen à sens actif, il serait difficile de voir dans ἐν πᾶσιν l'indication de ce dont le Christ remplit les siens : il n'y a pas d'exemple assuré de πληροῦν ἐν signifiant « remplir de »; Col., II, 10 ne saurait entrer en ligne de compte; quant à Eph., V, 18 (πληροῦσθε ἐν πνεύματι), il n'est pas certain du tout qu'il faille le traduire par « remplissez-vous de l'Esprit », comme si l'Esprit était l'antithèse du vin mentionné auparavant; le sens est plutôt, soit local : « remplissez-vous en esprit », soit instrumental « remplissez-vous par l'Esprit-Saint » (cf. une bonne discussion sur ce point dans Abbott, commentaire, p. 161-162). En

tout cas, la formule τὰ πάντα ἐν πᾶσιν se retrouvant ailleurs dans les Épîtres (I Cor., XII, 6; XV, 28), le plus simple est de la considérer comme une expression toute faite qui correspond au classique παντάπασιν, inusité dans le Nouveau Testament, « expression cumulative et pléonastique qui vise à suggérer une ampleur sans limite » (de toute façon et sous tous les rapports) : P. Benoit, *Épîtres de la captivité*, 2e édit., p. 88, note *y*; cf. encore l'emploi de πάντα en I Cor., IX, 25; X, 33. C. F. Moule propose de traiter de la même manière, et donc sans en dissocier les éléments, une formule semblable de Col., III, 11 : πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. Quoi qu'il en soit, il nous paraît incontestable qu'en Eph., I, 23 les mots τὰ πάντα ἐν πᾶσιν s'accommodent aussi bien d'un πληρουμένου passif que d'un πληρουμένου moyen actif.

Mais, avec notre traduction de πληρουμένου par un passif, allons-nous retomber dans cette idée d'un Christ complété par l'Église ou les chrétiens, idée qui peut fort bien se défendre sur le plan de l'orthodoxie chrétienne, et qui a été celle de maints auteurs anciens et modernes, mais que nous avons combattue plus haut, parce que nous ne la croyons pas paulinienne? Cette conséquence ne s'impose pas : l'auteur ne dit point par qui le Christ est rempli, et il n'est pas du tout nécessaire d'entendre que ce soit par les fidèles; il peut très bien se faire que ce soit par Dieus On sait que souvent dans le Nouveau Testament de. verbes au passif servent à exprimer l'action divine; c'est là une manière grecque de suppléer le nom de Dieu (alors qu'en hébreu on emploie plutôt l'actif avec la 3e personne du pluriel) : cf. par ex. Matth., VII, 1, 7 : « Ne jugez pas pour n'être pas jugés (par Dieu), car, du jugement dont vous jugez, vous serez jugés (par Dieu)... Demandez, et il vous sera donné (par Dieu)... Frappez, et il vous sera ouvert (par Dieu) ». Cf. aussi Matth., III, 10; V, 5, 6, 7, 9, 25, 29; VI, 7, 9, 10, 33; VII, 19; X, 19, 30... (cf. Strack-Billerbeck, I, p. 443).

Pour savoir qui en Eph., I, 23 accomplit l'action de combler le Christ, il n'est que de consulter l'Épître aux Colossiens; une fois de plus, elle vient nous tirer d'embarras. On lit en Col., II, 9-10 : « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité, et en lui vous avez été comblés (de tous les biens salvifiques) ». Ces deux assertions successives sont en rapport évident et très étroit : si les chrétiens ont été comblés dans le Christ par Dieu, ou bien, pour employer le langage de Rom., VIII, 32, si le Père leur a tout donné en leur donnant son Fils, il est très clair que c'est parce que le Fils de Dieu incarné, le premier, a été comblé par Dieu, qu' « en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité », ou, ce qui revient au même pratiquement, que « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude » (Col., I, 19). Comme le disent tour à tour Abbott, commentaire, p. 249 et Moule, commentaire, p. 94, le Christ est le premier πεπληρωμένος, le premier être qui ait été comblé par le Père, et les hommes ne peuvent être comblés par Dieu qu'en lui, conformément à la doctrine si magnifiquement proclamée dans le prologue de l'Épître aux Éphésiens (I, 3-14). Bref, « que le Christ soit rempli par Dieu de toute façon et sous tous les rapports », ou que Dieu « fasse habiter dans le Christ toute la plénitude », ce sont là, selon nous, deux assertions parallèles et qu'il est permis d'éclairer l'une par l'autre.

Le sens d'Eph., I, 23 est donc le suivant : l'Église est remplie par le Christ, qui lui-même est rempli par Dieu de manière constante (πληρουμένου est un participe présent). En d'autres termes, conformément à la perspective différente des deux Épîtres, dont l'une est centrée sur le Christ et l'autre sur l'Église, on retrouve en Eph., I, 23 les mêmes idées que dans les textes de Colossiens, mais placées en ordre inverse : le Christ, qui est le premier mentionné dans Colossiens, passe au second rang dans Éphésiens, et réciproquement; à la formule ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα (ou bien ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) répond τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, et à καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι répond ἐκκλησίᾳ ἥτις ἐστὶν τὸ πλήρωμα.

Nous ne prétendons pas que la doctrine de l'Apôtre des Gentils soit véritablement dépendante de Philon. Mais, on l'a fait remarquer maintes fois, en dépit de toutes les concessions du philosophe alexandrin au monde grec, son Dieu demeure essentiellement celui de la Bible. Il n'est donc pas sans signification pour nous qu'il conçoive son Logos comme étant essentiellement rempli par Dieu, et qu'il contemple comme une sorte de descente de l'action transcendante de Dieu dans le Logos, puis du Logos dans l'univers. Philon reproche aux Stoïciens de s'être figuré que le monde « ou bien était Dieu ou bien renfermait Dieu en lui » (*De Migratione Abrahami*, 179). A ses yeux, Dieu est absolument transcendant au monde : il contient tout et n'est lui-même contenu par rien : « Il est à lui-même son propre bien : *il est rempli par lui-même* (αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης), et il se suffit à lui-même; les autres choses sont pauvres, solitaires et vides; c'est lui qui les remplit et les contient, et *il n'est lui-même contenu par rien d'autre* (αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος), parce qu'il est lui-même un et tout » (*De Leg. Alleg.*, I, 44; cf. *De Somniis*, I, 182-185). Mais ce Dieu, qui n'est rempli que par lui-même, *remplit son Logos* de puissances incorporelles (puissance créatrice, puissance royale, puissance législatrice, puissance de miséricorde, etc.), grâce auxquelles il dirige l'univers : *De Somniis*, I, 62 : ὁ θεῖος λόγος ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι'ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός; cf. *De fuga et inventione*, 94-105.

IV. Conclusion générale. — Dans la pensée de l'Apôtre, qui, sur le chemin de Damas, a appris en même temps que le Christ est Fils de Dieu au sens strict et qu'il s'identifie mystiquement avec ceux qui croient en lui, les relations les plus étroites unissent entre elles christologie et ecclésiologie. Ces relations qu'exprime à merveille la définition de l'Église d'Eph., I, 23, beaucoup plus que des conceptions stoïciennes, dont nous ne songeons pas à nier l'influence, il convient de les rapprocher des rapports que la Sagesse divine des Sapientiaux entretient à la fois avec Dieu et avec le monde. Cette Sagesse, que rien ne contient et qui contient en elle tous les êtres, se révèle à nous comme la maîtresse du monde, qui en outre possède en plénitude les biens divins : l'intelligence, la force, le conseil (cf. Prov., VIII, 12-14); c'est pour ce motif qu'elle comble ses disciples de ses trésors, mais il est clair que c'est dans une mesure toujours limitée : elle ne donne pas aux hommes autant qu'elle reçoit de Dieu.

C'est principalement en dépendance de ce contexte que nous croyons pouvoir interpréter les enseignements de l'Apôtre sur le plérôme. Comme le Christ est Fils de Dieu en un sens qui n'appartient qu'à lui, il est plénitude de Dieu en un sens unique (cf. Épître aux Colossiens). Et, de même qu'en dépit du caractère unique des privilèges du Christ, il est donné aux chrétiens de devenir en lui fils de Dieu, de même, selon l'Épître aux Éphésiens, leur est offerte la possibilité de devenir en lui, mais de manière toujours limitée (dans les limites marquées par le plan divin) plénitude de Dieu.

A notre étude sur le Plérôme dans les deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, nous ne saurions donner une meilleure conclusion que les lignes suivantes du P. Congar, qui résument admirablement tout ce que nous avons voulu dire, à cette différence près que nous insistons moins que ce théologien sur l'aspect cosmique du Plérôme. Selon S. Paul, « le plan de la Sagesse divine est de rendre au monde un être-selon-Dieu *par le Christ*, en faisant habiter dans le Christ, comme en son sommet, principe et résumé, comme en son sommet-sommaire, la totalité. *La situation du Christ ainsi rempli par la totalité est appelée par Paul Plérôme* (Col., I, 19; II, 9). Ainsi les hommes, puis avec eux toutes choses, peuvent être associés à cette plénitude, qui, se trouvant d'abord dans le Christ, tête de toutes choses, se communique de lui à nous et à tout (Col., II, 10). Le Christ devient, pour les chrétiens et pour le monde, principe de participation à la totalité (c.-à-d. à un nouvel être-selon-Dieu, qui est un être filial), à une ontologie restaurée, à une totalité sauvée.

« En étant rempli depuis Dieu par le Christ, on est intégré dans cette totalité qu'est le monde sauvé (Eph., III, 19; Col., II, 10). Ceci, pour ce qui est des hommes, sur la base du baptême, de la foi et de l'amour qui constituent l'Église. En sorte que *l'Église devient, après le Christ et depuis lui, le Plérôme;* elle devient, après le Christ lui-même, *le corps de la totalité*, c.-à-d. d'une existence selon Dieu possible pour toutes choses. Elle l'est pour toutes choses, qui, depuis Dieu par le Christ, et depuis le Christ par l'Église, peuvent redevenir totalité habitée par la Présence de Dieu, c.-à-d. réexister selon Dieu, filialement » (*op. infra cit.*, p. 151-152).

Bibliographie. — Nous ne mentionnerons ici que les principales monographies utilisées au cours de ce travail, en laissant délibérément de côté les commentaires des Épîtres pauliniennes, sauf quand ceux-ci comportent des excursus importants sur la question; les études sont citées par ordre alphabétique.

S. Aalen, *Begrepet* πλήρωμα *i Kolosser- og Efeserbrevet*, dans *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, XXIII, 1952, p. 49-67. — L. E. Barton, *The Cosmic Christ*, dans *Review and Expositor*, XXIX, 1932, p. 459-469. — J. H. Bartness, *All the Fulness (Col., I, 15-20)*, dans *Dialog.*, III, 1964, p. 257-263. — P. Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité*, dans *R. B.*, LXIII, 1956, p. 5-44 (reproduit dans *Exégèse et théologie*, II, Paris, 1961, p. 107-153). — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 320-322; *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1941, p. 256-260, 280-282. — Y. Congar, *Jésus-Christ*, Paris, 1965, p. 150-152. — G. Delling, art. Πλήρωμα, dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, VI, p. 297-304. — M. Dibelius, *Die Vorstellung von Christus als Weltseele und Weltschöpfer*, dans *An die Kolosser, Epheser. An Philemon*, Tubingue, 1927, p. 9-12. — J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse*, dans *Les Épîtres de S. Paul*, Louvain-Paris, 1949, p. 419-493. — A. Feuillet, *L'Église plérôme du Christ d'après Eph., I, 23*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXVIII, 1956, p. 449-472, 593-610. — J. Gewiess, *Die Begriffe* πληροῦν *und* πλήρωμα *im Kolosser- und Epheserbrief*, dans *Von Wort des Lebens, Festschrift für M. Meinertz*, Munster, 1951, p. 128-151. — F. R. Montgomery - Hitchcock, *The Pleroma as the Medium of the Self-realisation of Christ*, dans *The Expositor*, VIII-24, 1922, p. 135-150. — A. E. N. Hitchcock, *Ephesians I, 23*, dans *Expository Times*, XXII (1910-1911), p. 91. — J. Kremer, *Was an das Leiden Christi noch mangelt. Eine Interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol., I, 24*, Bonn, 1956. — G. Le Grelle, *La plénitude de la Parole dans la pauvreté de la chair*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXXI, 1959, p. 232-250. — J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1904, excursus sur πλήρωμα, p. 255-271. — A. R. Mc Glashan, *Ephesians I, 23*, dans *Expository Times*, LXXVI, 1965, p. 132-133. — J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Assen, 1961, p. 130-148. — C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1951, p. 94-97. — F. R. Montgomery - Hitchcock, *The Pleroma of Christ*, dans *Church Quarterly Review*, CXXV, 1937, p. 1-18. — C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Cambridge, 1962 (note sur πλήρωμα, p. 164-169). — H. Mühlen, « *Una mystica persona* ». *Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen*, Munich-Paderborn-Vienne, 1964, p. 156-161. — F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trèves, 1955. — P. Neuenzeit, « *Als die Fülle der Zeit gekommen war...* » *(Gal., IV, 4). Gedanken zum biblischen Zeitverständnis*, dans *Bibel und Leben*, IV, 1963, p. 223-239. — E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 75-78 et 384-386. — O. Perels, *Kirche und Welt nach dem Epheser- und Kolosserbrief*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXVI, 1951, p. 391-400. — F. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris, 1927 (15e édit.), I, p. 352-358; II, p. 129-130. — J. A. Robinson, *The Church as the Fulfilment of the Christ*, dans *Expository Times*, V-7, 1898, p. 241-259; *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, 1903, p. 255-259. — H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubingue, 1930; *Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, 1958, p. 96-99, 175-176. — J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Munster-en-W., 1928, p. 182-193. — Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, Leipzig-Erlangen, 1919, p. 180-191. — G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, 1950, p. 279 sq.; 412 sq. — A. F. Simpson, *Pleroma*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, p. 62-66. — H. M. a Vallisoleto, *Christi pleroma juxta Pauli conceptionem*, dans *Verbum Domini*, XIV, 1934, p. 39-45. — S. Virgulin, *L'origine del concetto di* πλήρωμα *in Ef. I, 23*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961 Romae*, 1963, II, p. 39-43. — R. Völkl, *Christ und Welt nach dem N. T.*, Wurtzbourg, 1961. — A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1937, p. 169-197. — L. L. Wohlfeil, *What is meant by « All fullness » (Col. I, 19)*, dans *Concordia Theological Monthly*, IV, 1933, p. 339-345.

A. Feuillet.

PLESSIS (abbé **Joseph**). — Né à Clisson (Loire-Atlantique) en 1885. Élève au Collège S.-Joseph d'Ancenis, puis au petit séminaire N.-D. des Couëts, il se distingua par son intelligence très ouverte; au grand séminaire de Nantes, il fut un brillant élève et, en 1909, après son ordination sacerdotale, il fut dirigé sur la faculté de théologie de l'Université catholique d'Angers. Trois ans plus tard (1912), il était reçu docteur en théologie. La première guerre mondiale survenait alors que l'abbé Plessis préparait sa thèse de doctorat en Écriture Sainte. Mobilisé, bien vite décoré de la Croix de guerre, il dut attendre jusqu'en 1919 pour reprendre ses travaux. Docteur ès sciences bibliques en 1921, il devint à la fois professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, d'hébreu, d'assyrien et de sumérien à la Faculté de théologie d'Angers. Ces charges, auxquelles s'ajouta le supériorat du Séminaire universitaire, eurent vite raison de sa santé : bientôt M. Plessis dut se résigner à l'unique fonction de professeur et, le 26 août 1932, il mourait dans son pays natal, à Clisson.

Travaux. — *Les Prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte (XXIX-XXXII)* (thèse de doctorat en théologie), Paris, Letouzey et Ané, 1912. — *Études sur les textes concernant Istar-Astarté* (thèse de doctorat ès sciences bibliques), Paris, Geuthner, 1921. — *De la valeur historique des apocryphes « De transitu Mariae »*, dans le compte rendu du Congrès marial breton, Vannes, Lafolye, 1925. — *La fin du royaume d'Assyrie d'après la Chronique néo-babylonienne B. M. 21901*, dans le *Livre du Cinquantenaire de l'Université catholique d'Angers*, Angers, 1925. — *Babylone et la Bible*, dans *D. B. S.*, I, 713-852. — *Le Messie dans l'A. T.*, dans *Le Christ*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 92-112.

G. Hilion (†).

PLUMMER (Alfred). — Le Rév. Alfred Plummer, D. D., naquit à Heworth, près de Gasteshead,

en Angleterre, le 17 février 1841. Il fit ses études à Lancing College et à Exeter College de l'Université d'Oxford et fut élu fellow de Trinity College en 1865. Troisième fils d'un prêtre anglican, il accéda au diaconat de l'Église anglicane, mais ne rechercha jamais la prêtrise. En 1874, il épousa Bertha Everest, fille d'un chanoine de la cathédrale anglicane de Truro. La même année, il devint master du collège universitaire de Durham, où il demeura jusqu'en 1902. Il mourut à l'âge de 85 ans, le 17 avril 1926.

Distingué par ses connaissances bibliques, il jouissait également d'une certaine réputation en tant qu'historien de l'Église. Son premier travail littéraire, en effet, fut une traduction anglaise des œuvres de Döllinger (1870-1875), qu'il fit connaître aux lecteurs anglais. Ses propres cours d'histoire de l'Église furent publiés entre les années 1904 et 1911. Il y fait preuve des mêmes qualités de bon sens, de jugement pénétrant et d'érudition que dans ses commentaires bibliques, encore que son point de vue soit parfois un peu limité.

Son travail biblique porte presque exclusivement sur le Nouveau Testament. Pendant des années, il a travaillé aux côtés des professeurs S. R. Driver et C. A. Briggs comme éditeur des *International Critical Commentaries;* il y a personnellement rédigé le commentaire sur *St. Luke* (1896). Il dut également suppléer Archibald Robertson qui, trop absorbé par ses tâches d'évêque anglican, le laissa terminer son commentaire sur *I Corinthians* (1911) et assurer entièrement celui de *II Corinthians* (1915).

Dans ses travaux, Plummer témoigne de toutes les qualités propres à l'*International Critical Commentary*, qui, en raison surtout de ses précieuses notes philologiques, garde encore sa valeur, même si nombre de positions adoptées sont à l'heure actuelle dépassées. Voici dans quel esprit il aborde les questions posées par *II Corinthians :* « (The author) has no new solutions to offer for any of the numerous problems which this epistle presents. But he has endeavoured to show that in some cases there is one solution which is so reasonable in itself, and so much more probable than any other, that students who have no time to investigate every point for themselves may be allowed, without discussion, to assume this solution as the right one. There must, however, always remain a considerable number of questions to which no certain answer can be given... »

Plummer nous a laissé plusieurs autres commentaires, parmi lesquels un *St. Matthew* (1909), dans lequel il chercha à compléter le travail de W. C. Allen (*I. C. C.*, 1907), en abordant des questions de critique historiques, laissées de côté par ce dernier. Ce travail, marqué d'un esprit assez conservateur, est peut-être moins réussi.

Ch. Southwood.

PODECHARD (Pierre-Claude-**Emmanuel**). — Sulpicien et exégète français. Fils d'un instituteur, il naquit le 25 déc. 1866 à Clomot (Côte-d'Or), huit ans avant un autre Bourguignon, Ch. Desnoyers, qui devait être aussi Sulpicien et exégète (*D. B. S.*, II, 431). Il fit ses études au petit séminaire de Plombières-lès-Dijon (1879-1884), puis au grand séminaire de Dijon (1884-1889) alors confié aux Sulpiciens — un de ses maîtres, Ch. Sauvé, deviendra par la suite un auteur spirituel réputé. Il fut ordonné prêtre le 29 juin 1889. Admis alors dans la Compagnie de S.-Sulpice et menacé d'être professeur de philosophie à Limoges, il obtint de poursuivre ses études à l'Institut catholique de Paris (1889-1891), où il put suivre les cours de F. Vigouroux et de A. Loisy (*D. B. S.*, v, 531 sq.). Après son année de « noviciat » sulpicien à la « Solitude » (1891-1892), la fragilité de sa santé lui valut de devenir professeur d'Écriture Sainte au séminaire de philosophie de Lyon (1892-1893), puis au séminaire de théologie (1893-1905, sauf deux congés pour raison de santé). A partir de 1908, il fut en outre économe au séminaire universitaire et le resta jusqu'en 1914. En oct. 1906, il entre à la Faculté de théologie de Lyon comme suppléant d'A. Lémann pour les langues sémitiques, avant de lui succéder dans la chaire d'A. T. (1909-1943). A la mort de J. Tixeront, il devint doyen de la Faculté et le resta jusqu'à sa démission (1925-1941); il eut, à ce titre, la lourde tâche de transformer la Faculté selon les directives de la Constitution *Deus scientiarum Dominus* (1931-1935). Son enseignement prit fin par un cours d'*Introduction au psautier* (1942-1943) et ce furent encore les Psaumes qui occupèrent sa studieuse retraite, presque jusqu'à sa mort (31 mai 1951).

Toute la vie d'E. Podechard fut profondément sacerdotale. « J'ai toujours voulu faire du bien aux âmes », écrivit-il. Il en fit tout d'abord, sur le plan directement spirituel, dans les séminaires diocésains ou universitaire de Lyon (1892-1914), puis dans les communautés religieuses dont il fut aumônier (1914-1951). C'est aussi dans un esprit de service de l'Église qu'il assuma, avec conscience et compétence, des tâches administratives pour lesquelles il n'avait aucun penchant spécial.

Mais son sacerdoce s'exerça surtout au service de la Parole de Dieu; tout d'abord, comme professeur, pendant cinquante ans. Très sobre dans sa forme, monotone dans son élocution, son enseignement n'en était pas moins remarquable et attachant, par sa clarté, sa précision, ses nuances, son esprit critique intelligent et exigeant, sans être le moins du monde rationaliste. Sous des apparences de sécheresse, on y sentait une vie intense que manifestaient parfois quelques saillies de malice bourguignonne ou de brefs affleurements d'un sens religieux d'autant plus impressionnant qu'il était généralement contenu. Par ses exigences et son équilibre, cet enseignement marqua profondément ses élèves, comme par exemple, pour ne parler que des morts, Joseph Chaine (1888-1948) ou Albert Gelin (1902-1960), qui devinrent ses collègues à la Faculté.

Les proportions de son œuvre écrite sont relativement modestes. E. Podechard n'en fut pas moins un très grand travailleur. Mais sa santé était fragile, les responsabilités pastorales ou administratives prirent une bonne partie de son temps, la préparation de ses cours était d'une minutie et d'une conscience admirables. D'autre part, il était d'une extrême exigence dans son travail. Enfin, il faut bien le dire, l'époque à laquelle il vécut n'était guère favorable aux publications dans le domaine biblique, surtout pour un homme qui n'aurait pas écrit un mot qu'il pouvait considérer comme n'étant pas exactement la vérité. Son œuvre est néanmoins significative. Elle comporte de nombreuses recensions et chroniques, d'abord dans *L'Université catholique* (Lyon) de 1906 à 1914, puis dans la *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg) de 1922 à 1930 : elles sont un des signes du souci qu'il eut toujours de se tenir au courant des recherches contemporaines et d'en retenir tout ce qu'elles avaient de valable. Un livre marque le début de la carrière universitaire d'E. Podechard : *L'Ecclésiaste* (Paris, 1912), sa thèse de doctorat-agrégation, qui fut l'un des premiers volumes de la collection *Études bibliques* et reste un commentaire très apprécié. Quelques articles ou conférences ont préparé ou mis à profit ce travail (*L'Univ. cath.*, 1909-1913; *R. B.*, 1913). Attiré ensuite par les Paralipomènes (*R. B.*, 1915-1916), E. Podechard, sur le

conseil du R. P. Lagrange, se tourna finalement vers les Psaumes, à peu près au même moment — pendant la première guerre mondiale — que son compatriote et confrère L. Desnoyers (L. Desnoyers, *Les psaumes*, Paris, 1935, p. 9). Toute une série de *Notes sur les Psaumes* témoignent alors de son travail en ce domaine (*R. B.*, 1918-1925; *Rev. Sc. Rel.*, 1922). Il se tourne ensuite vers Jérémie (*R. B.*, 1928), dont il communiquera le goût à A. Gelin (cf. *D. B. S.*, IV, 870 sq.), mais sans abandonner les Psaumes : il donne sur eux, en 1930, six leçons à Louvain (*Ephem. Theol. Lovan.*, 1930, p. 413 sq.) et, en 1940, un article au *Mémorial Lagrange*. Ce n'est cependant qu'une fois en retraite et après l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* qu'il entame la préparation immédiate d'une publication d'ensemble : *Le Psautier*. Il ne devait malheureusement pas achever cette grande œuvre qui s'arrête au Ps. c et ne comporte pas d'introduction. Comme *Le livre de la Genèse* de J. Chaine (Paris, 1947), ce commentaire marque une date dans la critique catholique de l'A. T. Il tient le plus grand compte des genres littéraires, situe l'origine de la majeure partie des Psaumes non plus au temps de David, mais à l'époque persane et introduit dans la critique catholique des idées neuves, « comme celle du messianisme royal ou des lectures successives d'une pièce par la communauté vivante d'Israël » (A. Gelin, dans E. Podechard, *Le Psautier*, II, p. 27).

E. Podechard eut comme collègue à la Faculté de théologie de Lyon E. Jacquier qui enseignait l'exégèse du N. T.; il lui consacra une notice nécrologique (*Bull. Fac. Cath. Lyon*, juill. 1932, p. 14-19). Sur E. Jacquier voir aussi *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., V, 851. Sur J. Chaine, voir *Catholicisme*, II, 858 sq. et *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2e éd., II, 1001, où il faut ajouter à la bibliographie la notice *Monsieur Chaine* de A. Gelin (dans J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, p. 7-10). Sur A. Gelin, voir *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin* (Biblioth. Fac. Théol. Lyon, 8), Le Puy, 1961 : biographie par M. Jourjon (p. 13-21) et bibliographie par R. Etaix (p. 23-39). E. Jacquier, E. Podechard, J. Chaine — et L. Vaganay, actuellement professeur honoraire — A. Gelin ont modelé les traits majeurs de l'exégèse biblique « lyonnaise » actuelle.

Biographie. — F. Lavallée, dans *Mélanges E. Podechard* (Bibl. Fac. Théol. Lyon, 1), Lyon, 1945, p. XIX-XXV; A. Gelin, dans *La Croix*, 10 juill. 1951; G. Jouassard, dans E. Podechard, *Le Psautier*, II, p. 7-28 (notice reproduite dans *Bull. Fac. Cath. Lyon*, juill. - déc. 1952, p. 113-131).

Œuvres. — *L'Ecclésiaste (Études bibliques)*, Paris, 1912; *Le Psautier*, I, *Psaumes I-XXXV. Traduction littérale et explication historique* (Bibl. Fac. Théol. Lyon, 3) et *Notes critiques* (*ibid.*, 4), Lyon, 1949; *Le Psautier*, II, *Psaumes LXXVI-C et CX. Trad. littér., explic. histor. et notes crit.* (*ibid.*, 6), éd. A. Gelin, Lyon, 1954. Le reste des œuvres, pour l'essentiel, a été signalé globalement dans la notice ci-dessus. Pour le détail et pour quelques compléments, voir la bibliographie donnée dans les *Mélanges E. Podechard*, p. XXVII-XXX, complétée dans *Le Psautier*, II, p. 17, n. 1. Beaucoup d'inédits : cours, notes, sermons, discours.

Jean Duplacy.

POELS (Henri). — Prêtre, exégète hollandais. Henri Poels naquit à Venray (Pays-Bas) le 14 févr. 1868. Après avoir achevé ses études de philosophie et de théologie au petit séminaire de Rolduc et au grand séminaire de Ruremonde, il fut envoyé à Louvain pour y entreprendre un cycle supérieur d'études théologiques. Il y conquit les grades de bachelier, licencié et docteur-maître en théologie (1897). Il avait été ordonné prêtre le 8 sept. 1891. Il se spécialisa ensuite en Écriture Sainte sous la conduite d'Albin Van Hoonacker qui, à cette époque, s'était déjà signalé par ses recherches critiques sur les origines des institutions hébraïques. En 1897, il soutint devant la faculté de Louvain un mémoire intitulé : *L'histoire du sanctuaire de l'arche*, dont la composition avait été amorcée trois ans plus tôt par l'opuscule : *Le sanctuaire de Kirjath-Jearim* (Gand-Louvain, 1894).

En cette notice consacrée à l'exégète Poels, nous n'avons pas à relater l'œuvre immense qu'il accomplit en son pays en tant qu'aumônier des œuvres sociales catholiques aux Pays-Bas (à partir de 1910). On la trouvera brièvement esquissée dans *Een wereldfiguur. In Memoriam Hendrik-Andreas Poels*, Katholieke Illustratie, Haarlem, 1948, et, en détail, dans J. Colsen, *Poels*, Ruremonde, 1955.

Au moment où Poels achevait ses études et retournait en son pays, les milieux catholiques néerlandais n'étaient guère familiarisés avec le progrès des études bibliques. Rares étaient ceux qui, tel le Père Van Kasteren, S. J., possédaient à cette époque une solide formation exégétique. Ce dernier, lui-même, bien qu'il eût collaboré avec le Père Lagrange au lancement de la *Revue Biblique*, se montra par moments peu ouvert aux vues que le jeune docteur de Louvain tenait à développer. Rien d'étonnant dès lors que l'évêque de Ruremonde, Mgr Drehmans, se soit montré peu empressé de nommer l'abbé Poels à son séminaire, d'autant plus que son collègue de Haarlem, Mgr Bottemanne, marqua clairement sa défiance et alla jusqu'à alerter les congrégations romaines.

Non agréé en son pays, Henri Poels accepta d'enseigner l'Écriture Sainte au Scolasticat des Missionnaires du Sacré-Cœur à Anvers (1897-1899). Lorsque, en 1899, il dut quitter ce poste par suite de la réorganisation des études au sein de cette congrégation, il espéra trouver enfin un poste de professeur à Ruremonde. Mais une nouvelle fois, son évêque n'osa pas assumer la responsabilité d'une telle promotion, et il le désigna comme vicaire à Venlo. C'est en cet endroit et à ce poste que Poels fut brusquement honoré du titre de consulteur de la Commission biblique (1902). Il demanda à son évêque de le libérer de toute charge pastorale et se retira à Venray, où il se livra à ses travaux de consulteur et poursuivit ses études bibliques. En 1903-1904, les milieux louvanistes attirèrent l'attention de Mgr O'Connell, recteur magnifique de l'Université catholique de Washington, de passage dans la ville universitaire, sur les talents du jeune maître de Louvain et ils le recommandèrent chaudement pour une nomination éventuelle à la chaire d'Ancien Testament. La suggestion fut retenue et, bien que Poels eût l'occasion de se rendre à Rome et fût sollicité en son pays d'accepter un mandat de député, il préféra accepter la nomination, « confiant comme un enfant dans les promesses qu'on lui avait faites ».

Au lieu de trouver à Washington (1904-1910) un lieu propice pour ses études, il y tomba dans un guêpier. L'Université était devenue un champ de bataille où progressistes et conservateurs, allemands et irlandais, luttaient pour la prépondérance. De plus, Mgr O'Connell était en désaccord et en conflit ouvert avec divers professeurs. Il arriva que Mgr O'Connell et Poels se rendirent l'un et l'autre à Rome, le premier pour y dénoncer un de ses professeurs, le Dr Grannan, le deuxième pour y exposer ses problèmes de conscience et obtenir de la plus haute autorité en quelque sorte un sauf-conduit pour son enseignement. Malheureusement il semble s'être produit dans l'esprit de S. S. Pie X une confusion de personnes. Il en résulta que le pape crut que Poels l'avait suborné

et que Mgr O'Connell conclut que le Souverain pontife désirait le renvoi de Poels, alors que le recteur s'était rendu à Rome pour obtenir la démission de Grannan. Les efforts déployés par Poels pour dissiper à Rome et à Washington le malheureux et désastreux quiproquo ne donnèrent aucun résultat. Poels dut revenir en sa patrie, humilié et déshonoré. Il composa alors un mémoire justificatif : *A Vindication of my Honor*, 1910, mais, en fils soumis de l'Église, il ne le rendit pas public. C'est seulement au lendemain de son décès, qu'on a pu prendre connaissance de l'opuscule et ainsi se rendre compte du drame qui avait déterminé en 1910 le retour brusqué de Poels en sa patrie. H. Poels fut alors nommé curé de Welten, dans le Limbourg (1910-1919).

Pour comprendre l'œuvre de Poels, il faut se remémorer l'ouvrage d'Albin Van Hoonacker sur *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux* (Louvain, 1935) et les positions du maître de Louvain touchant les origines de l'Hexateuque telles que lui-même les a résumées clairement dans *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica* (Bruges, Desclée de Brouwer, 1949. Édition posthume J. Coppens). Le professeur de Louvain y défend la thèse selon laquelle, depuis l'époque de la législation mosaïque, les Hébreux n'ont connu et considéré comme légitime qu'un seul sanctuaire. La fameuse loi de l'Exode, xx, 24-26, restituée à sa forme originelle et authentique, ne se rapporterait pas au culte public. Elle concernerait uniquement le culte privé, c'est-à-dire les autels domestiques où les pères de famille étaient obligés d'immoler tout animal, même ceux destinés à la consommation. Bref, Ex., xx, 24-26 attesterait un usage ancien, antérieur à l'alliance mosaïque et impliquant que toute immolation d'animal avait un caractère sacré, sacrificiel. D'après Van Hoonacker, cette coutume aurait été supprimée par le petit Code de Sainteté tandis que le Deutéronome supposerait cette suppression déjà introduite. Or, à cette thèse d'Albin Van Hoonacker semble s'opposer la prétendue existence de plusieurs sanctuaires en Israël durant la période qui va de Moïse à David, tels ceux de Sichem, de Silo, de Dan, de Bersabée, d'Ophra, de Béthel, de Mizpah, de Gilgal, de Gibéon, de Bokim. Tous ces lieux de culte, observe-t-on, ne peuvent être considérés comme schismatiques et illégitimes. Si ceux fondés par Jéroboam I[er] peuvent être classés comme tels, il n'en est pas de même pour des sanctuaires, tels ceux de Mizpah, Gilgal, Sichem, tous antérieurs au schisme et à l'organisation du royaume septentrional.

Poels entreprit de démontrer que cette multiplicité de sanctuaires n'était qu'apparente. Selon lui, il n'y eut de Moïse à David qu'un seul sanctuaire légitime, à savoir le sanctuaire de l'arche, établi d'abord à Silo, puis à Qiryath-Yearîm, enfin sur la colline de Sion à Jérusalem. Pour établir sa thèse, Poels dut expliquer en tout premier lieu la situation décrite par Jud., xix-xxi, ensuite celle attestée par les livres de Samuel pour l'époque de Samuel et de Saül. Poels s'attaqua d'abord à la situation telle qu'elle se présente d'après les Livres Saints sous la judicature de Samuel. Après avoir fait remarquer que rien n'obligeait d'identifier la Mizpah de Samuel avec celle de Jud., xix-xxi, étant donné qu'il peut s'agir d'un nom commun désignant une colline, Poels essaya de prouver que partout dans ces récits il s'agit du même sanctuaire, le sanctuaire de l'arche, établi sur une colline en un lieu-dit Nob, situé entre les agglomérations de Qiryath-Yearîm et Gibéon. Ce sanctuaire nous serait présenté comme la *bamah* de Gibéon, et la colline sur laquelle il s'élevait serait à identifier avec celle de Nebi Samwîl située presque aux portes de Jérusalem. L'auteur ajoute que Gibéon était à identifier avec la Gibeah de Benjamin, orthographiée Geba en d'autres endroits. Quant à l'endroit du sanctuaire, il était aussi désigné par *ham-mizpah* dans le cycle de Samuel et par *hag-gilgal* dans celui de Saül.

Dans son ouvrage de 1897, Poels reprit en gros les vues que nous venons de résumer, et il étendit son enquête à Jud., xix-xxi, où, à première vue, trois sanctuaires sont désignés : Silo, Béthel, Hammizpah. Une nouvelle fois, Poels estima pouvoir établir qu'il s'agissait d'un même sanctuaire, celui de Silo. *Ham-mizpah* désigne la colline et *Béthel* est en l'occurence non un lieu géographique, mais un nom commun signifiant « la maison de Dieu » établie à Silo. Au terme de son enquête, il restait à répondre à quelques difficultés tirées de la présence de sanctuaires à Dan, Ophra, Bokim (Jud., ii, 1-5), et Sichem (Jos., xxii). Les lieux du culte de Dan et d'Ophra, étant stigmatisés comme illégitimes par les Livres Saints eux-mêmes, ne soulèvent pas d'objection valable. Dans Jos., xxii, la lecture de « Sichem » est incertaine. Quant à Bokim, une enquête critique aboutit, selon Poels, à neutraliser également l'objection qu'on serait tenté d'en déduire.

Les ouvrages de Poels furent salués comme empreints d'un remarquable sens critique, mais ses vues n'obtinrent guère de succès. La *Revue Biblique*, par exemple, les rejeta. Elle reprochait à l'auteur, ainsi qu'à son maître, Albin Van Hoonacker, de vouloir résoudre de délicats problèmes de topographie à l'aide d'analyses purement littéraires, entreprises indépendamment de toute information archéologique ou topographique. Un article tout récent d'André Besters : *Le sanctuaire central dans Jud., xix-xxi* (*Ephem. Theol. Lovan.*, 1965, xli, p. 20-41) met également en question les vues de l'exégète hollandais en ce qui concerne Jud., xix-xxi. Toutefois l'idée principale d'A. Van Hoonacker et de H. Poels, à savoir l'existence d'un sanctuaire unique en tant que lieu de réunion de toutes les tribus, tend aujourd'hui à s'imposer à pas mal d'exégètes. Telle est par exemple la position prise par M. Noth et par ceux qui se rallient à ses vues sur l'amphictyonie et le sanctuaire amphictyonique. Mais, aux yeux de M. Noth, l'existence d'un tel sanctuaire n'exclut pas celle de divers sanctuaires locaux de caractère non amphictyonique. Signalons aussi l'opinion de J. Dus (*Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*, dans *Theol. Zeitschr.*, 1961, t. xvii, p. 1-16), qui, lui, suppose un transport solennel de l'arche tous les sept ans pour être vénérée à tour de rôle dans les divers sanctuaires yahwistes d'Israël. Quant au R. P. R. de Vaux, il accepte lui aussi l'hypothèse d'un seul sanctuaire central amphictyonique, qu'il situe successivement à Sichem (Jos., viii, 33, texte deutéronomique), à Silo et à Gibéon (I Reg., iii, 4-15; I Chron., xvi, 39; xxi, 21; II Chron., i, 3) qu'il propose, tout comme Poels, d'identifier avec la Mizpah de Benjamin (I Sam., vii, 5-12; 16; x, 17-24; cf. I Macc., iii, 46-54). Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, ii, Paris, 1960.

H. Poels avait été nommé prélat domestique (1931), protonotaire *ad instar participantium* (1935), docteur *honoris causa* des Facultés catholiques de Tilbourg (1947). Il mourut à Heerlen (Pays-Bas) le 7 sept. 1948.

Bibliographie. — J. Coppens, *Poels (Henricus)*, dans *Annua Nuntia Lovaniensia*, vii, 1953, p. 143-49. — J. Boulanger, *Monseigneur Poels, « roi du Limbourg »*, dans *Dossiers de l'Action catholique*, nos 6-7, 1951. — C. J. Barry, *The Catholic University of America, 1903-1909. The Rectorship of Denis J. O'Connell*, Washington,

1950. — J. Colsen, *Poels*, Ruremonde, 1955. — L. J. Rogier-N. De Rooy, *In Vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953*, La Haye, 1953.

J. Coppens.

POÉSIE HÉBRAÏQUE. — I. Notes historiques (col. 47). — II. Genres poétiques : 1° Selon les Hébreux (col. 50); 2° Genres poétiques majeurs (col. 52); 3° Genres populaires et genres savants (col. 53); 4° Catalogue des genres poétiques (col. 54). — III. Procédés poétiques (col. 56) : 1° Matériel sonore (col. 57); 2° Rythme (col. 60); 3° Parallélisme (col. 65); 4° Répétition et synonymie (col. 72); 5° Antithèse (col. 74); 6° Images (col. 76); 7° Motifs et topiques (col. 82); 8° Composition (col. 85).

I. Notes historiques sur l'étude littéraire de la poésie hébraïque. — Il y a relativement peu de temps que la poésie hébraïque a acquis, pour la contemplation et l'étude historique, toute la valeur d'un objet artistique.

Les *Israélites* ont apprécié leurs livres saints non seulement en tant que sacrés, mais aussi en tant qu'œuvres littéraires et poétiques : la conservation d'anciennes chansons de geste et de chants lyriques, l'imitation de poèmes et de procédés poétiques montrent que pour eux les livres sacrés avaient valeur de littérature et de poésie. Cependant, la considération théorique — critique et esthétique — de leur propre poésie fit défaut aux Hébreux; ce fut Aristote qui inaugura le regard réflexe, dans la culture occidentale. Peut-être existait-il chez les Hébreux des écoles poétiques qui conservaient et transmettaient un certain système de règles pratiques, système qui, bien qu'ordonné à la création, serait *in nuce* une poétique hébraïque formulée par les Hébreux. En tout cas, si une telle poétique a existé, nous n'en avons aucune trace.

L'aspect « sacré » s'intensifiant, l'intérêt pour l'aspect « poétique » tombe. Cette raison, jointe à une autre série de causes de décadence culturelle et de spécialisation casuistique, a fait que ce qu'on appelle « judaïsme » (cf. Bonsirven, *supra*, IV, 1143 sq.) ne s'intéresse pas au côté poétique des livres saints. Il a même laissé se perdre la tradition vivante du rythme poétique, malgré la composition de *piyyutim*.

1. *Age patristique.* — Au début du christianisme, alors que les auteurs gréco-latins occupaient une place exclusive dans le domaine de la littérature, l'intérêt sacré s'imposa exclusivement. Deux polémiques qui auraient pu provoquer un changement d'attitude ne donnèrent que peu de résultats. La prohibition de Julien (362) provoqua une fabrication artificielle de « classiques chrétiens »; on tira de la Bible quelques motifs et arguments pour les convertir en poésie : c'était reconnaître implicitement que les livres saints n'étaient pas de la poésie. La controverse sur la *rusticitas* chrétienne provoqua deux réactions contraires : ou on acceptait l'accusation, la retournant apologétiquement avec l'appui de saint Paul *non in persuasibilibus*... (ainsi argumentaient Origène, Chrysostome, etc.); ou l'on niait l'accusation, avançant que la Bible aussi était « littéraire » : pour le prouver, on dressait alors des catalogues de tropes et de figures contenus dans la Bible (S. Augustin, *De doctrina christiana*).

Ces deux positions : épique biblique (argument biblique transformé en poésie occidentale) et rhétorique biblique (catalogue des tropes et des figures de la Bible) dominent tout le Moyen Age. L'apologétique s'empare de la seconde position et en vient même à affirmer la priorité absolue de la Bible comme source et modèle de toute possibilité poétique; mais personne ne tire la conséquence pratique d'une telle affirmation pour étudier exactement ces possibilités poétiques. La vision rhétorique nous est transmise par Cassiodore, Isidore, Bède, etc., tandis que Prudence, Sedulius, Juvencus, etc. (jusqu'à Milton et Klopstock) cultivent l'imitation épique.

2. *Le Moyen Age.* — Au Moyen Age, il faut mettre à part la figure du Juif Moses ibn Ezra. Prenant comme point de départ la rhétorique arabe de l'époque (tributaire de la rhétorique grecque) et analysant le texte original hébreu, il systématise une rhétorique hébraïque supérieure à tous les essais précédents (qui se contentaient des traductions latines de la Bible). Mais l'œuvre et l'exemple du Juif n'eurent aucune influence sur les chrétiens, alors qu'ils exercèrent au contraire une influence dans les domaines voisins de la philologie et de l'érudition.

3. *La Renaissance.* — En contraste avec la pratique scolastique, la Renaissance brandit la Bible pour justifier sa propre activité poétique ou pour exalter la valeur et la dignité de la poésie (Albertino Mussato, † 1329; Dante; Boccace). Dans les deux cas, on reconnaît explicitement la Bible comme œuvre poétique, mais sans en tirer de conséquences pratiques pour son étude.

Nous trouvons à la Renaissance une exception capitale : l'Espagnol Fray Luis de Léon (1527-1591), des ermites de Saint Augustin. Doué d'un esprit et d'une sensibilité modernes, il était capable de goûter aussi bien la poésie gréco-latine que la poésie hébraïque. Par ses explications sur la langue hébraïque, par son exposition poétique du Cantique des Cantiques, par son concept de la poésie, Luis de Léon est un précurseur de Lowth et de Herder.

4. *Les modernes.* — L'évêque anglais R. Lowth (1710-1787), poussé inconsciemment par les premières vagues du « préromantisme » (la formule est de van Tieghem), inaugure systématiquement la contemplation et l'étude poétique de la Bible. Bien qu'écrivant en latin et maniant les catégories de la rhétorique et de la poétique classiques, il montre cependant une vive perception de la poésie biblique : il découvre quelques procédés particuliers (parallélisme), il signale des ressemblances avec les classiques, il analyse avec pénétration des procédés poétiques et commente des poèmes. Une sensibilité nouvelle s'approche d'un objet nouveau avec un instrument vieilli. Le livre de Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum* (1753), connut une large diffusion et eut une grande influence en Europe, particulièrement en Allemagne (en 1758-1761, J. D. Michaelis publie une édition avec des additions personnelles).

Quelques années plus tard (en 1782), J. G. Herder publie son livre *Vom Geist der ebräischen Poesie;* le thème en est presque le même, mais la position est bien différente. Herder écrit en allemand avec cette nouvelle conception de la poésie considérée comme une « création » dans laquelle il est donné de retrouver « l'esprit des peuples » *(Volksgeist)*. Herder cherche la perception immédiate du poème selon sa propre nature. Il met en liaison la poésie et le langage, prêtant son attention à ce qui est primitif, original, naïf; il sent par intuition ce qui est individuel et ce qui différencie, et il se libère de la rhétorique en usage. Il annonce même, sur plusieurs points, la recherche moderne (« sagas », étiologies).

5. *Les contemporains.* — Au XIX^e^ s. se succèdent quelques travaux de peu d'importance, comme celui, aride et rationnel, de J. G. Wenrich, ou comme l'ouvrage prétentieux et pompeux de Plantier. A la fin du siècle, R. C. Moulton publie une bonne étude systématique *The Literary Study of the Bible* (1896). L'auteur en a vue une étude purement littéraire, orientée vers l'analyse et la classification des formes mineures et majeures de la poésie biblique. C'est un

traité de « morphologie poétique », ordonné, systématique, avec une méthode comparative. Sous certains rapports, il est supérieur à Gunkel, mais il lui manque la rigueur et la familiarité avec les textes originaux. Son influence fut négligeable.

Le livre érudit et indigeste de Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur* (1900), représente un énorme effort pour distinguer, diviser, subdiviser, cataloguer et accumuler tropes et figures : énorme et inutile effort d'une rhétorique anachronique, incapable d'apprécier l'art.

H. Gunkel ouvre une nouvelle étape dans l'étude littéraire de la Bible, et fait école. Pour lui, la Bible est un document dans l'histoire des religions et dans l'histoire des littératures. Gunkel unit à la rigueur de la méthode philologique une authentique sensibilité littéraire, une abondance d'intuitions et d'heureuses formules. Parmi ses disciples, il faut signaler H. Gressmann, H. Schmidt, J. Begrich et J. Hempel. Ce dernier collabore à la collection dirigée par O. Walzel par un volume : *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, qui est encore jusqu'à nos jours le meilleur traité systématique et historique de la Bible considérée comme œuvre littéraire.

Parmi ces auteurs, il conviendrait de citer ceux qui se contentent de proférer des louanges génériques ou topiques, et ceux qui n'accordent à cette étude que quelques moments libres. Parmi ces derniers, il faut noter G. A. Smith, É. Dhorme et G. Ricciotti. Citons finalement la remarquable monographie de L. Köhler : *Deuterojesaja stilkritisch untersucht* (*Beiheft zur Zeitsch. für die Altest. Wissensch.*, 1923), qui ne réussit pas à faire école.

Bibliographie générale. — 1. *Patristique.* — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947; *La réaction païenne : Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe s.*, Paris, 1942. — H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948; *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949. — J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930. — G. Bardy, *L'Église et l'enseignement au IVe s.*, dans *R. Sc. Rel.*, XII (1932), p. 1-28; XIV (1934), p. 524-49; XV (1935), p. 1-27. — Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1915, p. 521 sq.

2. *Moyen Age.* — E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, II, Berne, 1954. — E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946. — E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe s.*, Paris, 1925. — Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Londres, 1852. — M. Schreiner, *Le Kitâb al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara*, dans *Rev. Ét. Juives*, XXI (1890), p. 98-117; XXII (1891), p. 62-81; 236-49. — A. Diez Macho, *Algunas figuras retóricas estudiadas en la « Poetica Hebraica » de Moses Ibn Ezra*, dans *Sefarad*, 1944, 1945, 1947-51.

3. *Renaissance.* — J. Toffanin, *Storia del Umanesimo*, Bologne, 1950. — Luis de León, *Obras completas*, Madrid, B. A. C., 1944.

4. *Modernes.* — R. Lowth, *De sacra poesi hebraeorum*, 1753 (= *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, Lyon, 1812; *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, translated from the Latin by Gregory, 1835 [édition préparée par J. D. Michaelis, 1758-61; revisée par E. F. C. Rosenmüller, 1815]). — J. G. Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie*, 1782-83. — Mgr Plantier, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, 1842. — J. G. Wenrich, *De poeseos hebraicae atque arabicae origine, indole, mutuoque consensu atque discrimine*, 1842.

5. *Contemporains.* — R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible*, 1896. — Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur*, 1900; *Die Poesie des Alten Testaments*, 1907. — A. Wünsche, *Die Schönheit der Bibel*, 1906. — G. A. Smith, *The Early Poetry of Israel in its Physical and Social Origins*, 1922. — H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 1913; *Genesis, Psalmen (Handkommentar des Alten Testaments); Die Schriften des Alten Testaments (= S. A. T.)* (en collaboration); *Die israelitische Literatur*, 1906 (voir *D. B. S.*, III, col. 1374-1376). — J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1930. — D. B. Macdonald, *The Hebrew Literary Genius*, 1933. — G. Ricciotti, *Dalla Bibbia... Antologia Letteraria*, 1922. — É. Dhorme, *La poésie hébraïque*, 1931. — A. Lods, *Histoire de la littérature juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'État juif*, 1950. — A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926. — Meir Weiss, *The Bible and Modern Literary Theory* (Hammiqra' kidmuto), Jérusalem, 1962. — L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (avec bibliographie critique et classée), Barcelone, 1963. — St. Gevirtz, *Patterns in the early Poetry of Israel*, Chicago, 1963. — L. Krinetzki, *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebeslied*, Düsseldorf, 1964.

II. Genres poétiques. — 1° *Selon les Hébreux.* — Les Israélites montrent qu'ils connaissaient une certaine distinction des genres littéraires, qui n'était d'ailleurs pas très accentuée. *Šîr* est un terme générique applicable à un chant de victoire (Jud., v), à de nombreux psaumes (XXX; XLV; XLVI; XLVIII; LXV-LXVIII; etc.). Le genre est parfois restreint par un adjectif déterminatif : *šîr yedîdôt* (Ps., XLV, épithalame), *šîr ʿagabim* (Ez., XXXIII, 32), *šîr ḥadaš* (Is., XLII, 10; Ps., XXXIII; XL; XCVI; XCVIII; CXLIV; CXLIX), *šîr ṣiyyôn* (Ps., CXXXVII, 3), *šîr Yahweh* (Is., XXX, 29; II Chr., XXIX, 18), *šîr hammaʿalôt* (Ps., CXX-CXXXIV). D'autres fois, apparaît la forme féminine *šîra*, comme dans les deux cantiques de Moïse (Ex., XV; Deut., XXXII), dans le psaume XVIII (= II Sam., XXII), dans le premier chant de la vigne (Is., V), dans celui de la prostituée (Is., XXIII, 15), dans celui du puits (Num., XXI, 17). Le verbe *šîr* sous diverses formes est également fréquent. Il en résulte que ce terme désigne un genre littéraire très large, avec quelques déterminations hétérogènes de lieu, de thème, de situation, etc.

Plus restreint est le terme *mizmôr*, que l'on trouve appliqué à 57 psaumes (ce qui rompt, évidemment, les classifications de Gunkel).

Le terme *ḥîda* embrasse un champ assez vaste. De son sens fondamental « nœud » dérive l'application au genre énigme. Sont typiques celles de Samson aux invités (Jud., XIV), brèves, rythmiques, riches en allitérations. Les sages utilisent le genre *ḥîda* (Prov., I, 6). Ézéchiel met en liaison, en un parallélisme probablement synonymique, l'énigme et la parabole (*ḥîda, mašal*, Ez., XVII, 2) : ce qui suit ce titre, par son extension et par son style, appartient au genre de la parabole; mais, jusqu'à son explication, la parabole reste énigmatique, ce qui peut justifier l'apparente confusion des genres.

Ceci nous montre que les Hébreux, même lorsqu'ils possédaient, comme Ézéchiel, une haute culture littéraire, n'insistaient guère sur la distinction des genres. Nous trouvons le même parallélisme *ḥida, mašal* en Ps. XLIX et LXXVIII. La reine de Saba propose ses énigmes à Salomon (III Reg., X, 1; II Chr., IX, 1). La note d'obscurité est soulignée dans Num., XII, 8 par l'antithèse « face à face - en énigmes », antithèse reprise par S. Paul (I Cor., XIII, 12). Habacuc combine aussi *mašal* et *ḥîda*, ajoutant *melîṣa* avec le sens probable de satire. Prov., I, 6 cite dans un verset quatre genres : *mašal, melîṣa, dibrê ḥakāmîm, ḥîdôt*, lesquels forment le patrimoine intellectuel du « sage »; alors que le texte hébreu de l'Ecclésiastique, XLVII, 17 énumère en un hémistiche *šîr, mašal, ḥîda, melîṣa*, gloires de la sagesse de Salomon.

Mašal est un terme fréquent; ses significations dominantes sont *proverbe* et *parabole*. Selon le premier sens, il donne son titre au livre des Proverbes : *mišlê šᵉlomo bendawid*. Au sens de parabole, nous le trouvons par exemple en Ez., XVII (parabole de l'aigle), en Ez., XXIV (parabole de la marmite). Le prophète est appelé par dérision « troubadour de

paraboles », *memaššel mešalîm* (Ez., XXI, 5). Le nom de *mašal* peut aussi recouvrir des poèmes d'un genre élevé comme les bénédictions de Balaam (Num., XXIII-XXIV) : le narrateur commence ses oracles par la formule fixe *wayyiśśa' mešalô wayyomer* (Num., XXIII, 7, 18; XXIV, 3, 15, 23), et Balaam commence deux de ses oracles par le terme *ne'um bil'am* (XXIV, 3, 15). Nous trouvons de nouveau une certaine confusion et indécision des termes : *mašal* avec un sens plus générique, *ne'um* avec un sens plus concret. De tous ces textes, il importe de retenir deux termes : l'un, le verbe *wayyiśśa'* que nous trouvons sous sa forme substantive *maśśa'*, servant de titre aux oracles prophétiques; l'autre, le substantif *ne'um* que les prophètes emploieront avec le nom de Yahweh, mais non avec leur propre nom comme le fait Balaam.

Maśśa', chez les prophètes, a pratiquement restreint sa signification à l'oracle comminatoire contre les nations : Is., Hab., Mal., Zach. (Il est curieux de constater que Jérémie et Ézéchiel, qui dépendent pourtant d'Isaïe quant aux thèmes et au style, n'emploient pas ce terme. Il manque également dans la série régulière et bien stylisée d'Amos I-II.) Le terme apparaît comme oracle comminatoire visant une personne, en IV Reg., IX, 25, dans la bouche de Jéhu qui rappelle la sentence prophétisée contre Achab; le récit a l'aspect d'un document contemporain et ferait remonter le titre de *maśśa'* jusqu'au prophète Élie.

Qînа a un sens assez restreint et peut être traduit assez correctement par « élégie » au sens moderne. Il s'applique particulièrement à la lamentation funèbre *(nenia)*, tant pour une personne (Josias : II Chr., XXXV, 25) que pour le peuple d'Israël (Jer., IX, 9) et les nations (Ez., XXVII, 2; XXVIII, 11; XXXII, 2). Ézéchiel contemple, écrits sur le rouleau, « des élégies, des gémissements et des cris de douleur » (*qînîm, hege, hôy;* II, 10) : le nom du genre littéraire se mêle à quelques-unes des formules concrètes qu'il emploie (il est curieux de rencontrer ici réunis le simple geste non articulé *hege*, l'interjection élémentaire *hôy* et la dénomination littéraire savante *qînа*). L'élégie sur Babel, Is., XIV, porte le titre de *mašal*, ce qui montre le peu de stabilité de la terminologie.

Équivalente à la *qînа* est la lamentation *nehî*. Ézéchiel reçoit l'ordre d'entonner une élégie, *nehe* (XXXII, 18). Jérémie combine en un verset trois substantifs : *qînа, nehî, bekî* (Jer., IX, 9), avec le verbe générique *nś'* (IX, 17); il met en parallèle *qînа* et *nehî* (IX, 19). Michée (II, 4) combine *mašal* et *nehî*. On voit que le terme est moins acrédité et moins différencié comme genre littéraire particulier.

Bénédictions et malédictions semblent bien constituer un genre littéraire propre : en ce cas, *bᵉraka* et *qᵉlala* en seraient les appellations techniques. Tandis que les anciennes bénédictions de Balaam portaient le titre de *mašal*, les collections de la Genèse (XXVII; XLIX) et du Deutéronome (XXXIII) montrent un genre littéraire très différencié, d'un style concis et difficile, riche en allusions énigmatiques ou voilées, avec des images emblématiques, d'un parallélisme et d'un rythme bien marqués. Dans les séries de bénédictions, certaines semblent bien être, par leur contenu, des malédictions. La parenté des deux genres est évidente; ceci est confirmé par l'attitude de Balaam qui, appelé pour maudire, prononce des bénédictions (cf. également Gen., XXVII, 2; Deut., XXIII, 6; Neh., XIII, 2). Deut. XXVII nous présente une série de malédictions rituelles avec une formule fixe *'arûr* (que A. Alt apparente aux lois apodictiques) et avec une réponse en chœur *'amen* (l'allitération est à remarquer). Deut. XXVIII présente, comme en contrepoint, deux séries de bénédictions et de malédictions énoncées à la seconde personne : nous en trouvons la version dépouillée (qui était peut-être la version liturgique) dans les deux séries parallèles des ℣. 3-6 et 16-19, à rythme dominant 3 + 3; le reste pourrait être une amplification parénétique. Certaines bénédictions ou malédictions deviennent proverbiales, comme les bénédictions d'Abraham et la malédiction des faux prophètes (Jer., XXIX, 22).

Souvent l'oracle prophétique est appelé *ne'um Yahweh :* le terme a une signification large et inclut des réalités littéraires fort diverses, autant par le contenu que par les possibilités formelles. Probablement l'accent est à mettre sur l'origine divine de l'oracle. Lindblom a voulu réduire tous les genres des prophètes à un unique genre prophétique qu'il a voulu apparenter, par analogie, aux révélations des mystiques médiévaux (cf. *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Upsala, 1924).

En résumé, les Israélites ont connu et ont employé divers termes pour nommer divers genres littéraires. Les uns assez larges, comme la chanson *šîr*, la parabole *mašal*, le psaume *mizmôr*, l'oracle prophétique *ne'um Yahweh;* d'autres plus restreints, comme l'énigme *ḥîda*, l'élégie *qînа*, l'oracle comminatoire *maśśa'*, la bénédiction et la malédiction *bᵉraka* et *qᵉlala;* ils ont également utilisé d'autres termes déterminés par un génitif. Mais l'usage instable de quelques termes et leur combinaison libre en parallélisme ou énumérations laissent entendre que les Israélites n'ont ni élaboré un système fixe de théorie littéraire, ni donné une particulière importance aux différentes catégories. Ce qui ne va pas sans risque pour les commentateurs modernes, en raison de leur formation et de leur tendance à analyser et à systématiser.

G. Rinaldi, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura*, dans *Studia Biblica et Orientalia*, 1959, p. 133-55.

2° *Genres poétiques majeurs.* — Il existe un certain danger, celui d'exagérer l'importance des « genres littéraires » pour la compréhension de l'œuvre poétique. Ce danger existe spécialement lorsque à la sensibilité littéraire se superpose une soif technique de classifier. (Gunkel nuancera l'application de ses principes, mais il a écrit certaines phrases d'allure un peu forcée, qui ont d'ailleurs été interprétées de façon exagérée.) La classification n'en reste pas moins utile pour une première prise de contact avec le poème concret, et comme base pour des études comparatives extrêmement fécondes. Le genre littéraire nous offre le terrain commun pour la comparaison.

Des trois genres poétiques (désignés par des adjectifs, selon la théorie de E. Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, 1951), *épique, lyrique* et *dramatique*, le dernier est à peine représenté dans la littérature hébraïque, même si les narrations sont pleines d'éléments dramatiques. Le Cantique des Cantiques pourrait cependant contenir des esquisses de scènes dramatiques. (Sur la dramatisation liturgique, les chercheurs ont fourni davantage de théories que de données positives; voir « Drama », dans *Die Religion in Gesch. und Gegenw.*)

Le genre épique est abondamment représenté dans la littérature historique : nous en trouvons des formes assez pures dans les récits des patriarches, dans les « aristeia » (gestes héroïques) du livre des Juges (où nous retrouvons quelque chose de semblable aux chansons de geste et aux « romances »), dans les livres de Samuel, dans les récits d'Élie et d'Élisée. Il s'agit là, non d'une épique fantastique, mais d'une épique héroïque (sur la distinction, cf. *Verbum Domini*, 1954, p. 65 sq.). Les qualités domi-

nantes de cette épique sont le ton héroïque ou familier, selon les cas, l'objectivité, la sobriété et la réserve du narrateur, la concentration jusqu'au dénouement. Les procédés narratifs les plus évidents des genres épique et historique sont la technique du dialogue, la construction en scènes brèves, l'enchaînement des faits, les schémas ternaires, la concentration épique, les répétitions variées, etc. Ces procédés ont été étudiés principalement par H. Gunkel (dans son commentaire de la Genèse), par L. Rost (*Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Beihefte zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments*, 3e série, fasc. 5, 1926) et par A. Schultz (*Erzählungskunst in den Samuelbüchern*, Münster, 1923).

La plus grande partie de cette littérature épique, nous la trouvons écrite en prose. Souvent, témoins probables d'une ancienne rédaction en vers, les formules rythmiques émergent, spécialement dans les dialogues. (Sievers exagère un peu, mais son opinion est fondée.)

Sur les procédés de construction narrative l'ouvrage d'E. Galbiati (*La struttura letteraria del Esodo*, 1956), trop systématique, présente cependant une analyse valable. Il nous manque à ce sujet une étude méthodique et complète; une telle étude devrait comprendre les points suivants : les formes primitives de la chanson épique, la poésie épique érudite, son évolution et son passage à l'histoire, les éléments épiques dans les autres genres, spécialement dans le genre lyrique (psaumes historiques) et dans la narration postérieure. Il nous manque également une comparaison systématique des techniques du style épique hébreu avec les littératures environnantes (épique fantastique, mythologique, courtisane, etc.).

3° *Genres populaires et genres savants.* — Cette distinction, qui coïncide avec la distinction « prélittéraire et littéraire », peut être importante pour étudier les genres poétiques. Il ne faut pas cependant oublier ce qu'il y a d'artificiel dans cette distinction, et le concept de poésie populaire doit être manié avec prudence.

De fait, nous possédons dans l'A. T. une poésie savante. Les plus vieux poèmes de la Bible : Miriam, Débora, Balaam, d'une grande inspiration mais aussi d'une habileté artistique qui connaît de multiples procédés littéraires et sait construire avec grand soin, sont des exemples d'une telle poésie. Les collections explicitement citées dans l'A. T., le livre des guerres de Yahweh et le livre du Juste (?), sont des poèmes ou des collections de poèmes savants.

Quant aux données, peu nombreuses, à caractère vraiment populaire nous les rencontrons dans certaines œuvres narratives ou lyriques plus larges. Nous les trouvons comme citations complètes ou partielles, ou lorsqu'elles ont été transformées en poésie savante.

Au premier groupe appartiennent les chants étudiés par J. Hempel (*Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisch Nachleben*, p. 19-20) : chants de travail, comme celui du puits (Num., XXI, 17; auquel il faudrait ajouter, à cause de son indubitable ressemblance quant à la forme, le second chant de la vigne, Is., XXVII, 2-4); chants de danse : Ez., XV (dont nous trouvons des traces en différents psaumes); chant de l'Arche (Num., X, 35); chant militaire (Ex., XVII, 16); satire (Num., XXI, 28-30); chant de vantardise (Gen., IV, 23-24); la bénédiction de Gen., XVI, 11 (nous ne pensons pas que l'annonce de l'ange à Hagar appartienne à un genre populaire, mais à un genre savant, étudié par P. Humbert, dans *Archiv für Orientforschung*, 1935, p. 77 sq.).

Los géneros literarios en la Sagrada Escritura (en collaboration), 1957. — L. Alonso Schökel, *Genera litteraria*, dans *Verbum Domini*, XXXVIII (1960), p. 3-15. — *D. B. S.*, IV, 7-23; V, 405-21; VI, 246-61. — Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, 1964 (avec bibliographie). — K. H. Bernhardt, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode*, 1959. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (en anglais, avec notes bibliographiques), 1965³. — J. Hempel, *Die althebräische Literatur...*, 1930.

4° *Catalogue des genres poétiques.* — Abstraction faite de l'authenticité ou de l'originalité prélittéraire, on peut signaler dans l'A. T., en plus de ceux dénommés par les Israélites eux-mêmes, plusieurs genres littéraires.

Chants de travail : de récolte, allusion dans Is., IX, 2; — de vendange, Jud., IX, 27; XXI, 21; Is., XVI, 10; — de garde (ou sentinelle), cité dans Is., XXI, 11-12; diverses allusions ailleurs.

Chansons à boire : citées en Is., XXII, 13; II, 1-10; références en Is., V, 11; Am., VI, 5; vestiges probables en Sap., II, 6 sq.

Chants d'amour : le Cantique des Cantiques; Ps. XLVI; allusions à ce genre en Jer., VII, 34; XVI, 9; XXXIII, 11.

Chants de moquerie ou satire : Is., XXIII, 15-16; Num., XXI, 28; Jud., V, 15-17, 28-30 (insérés dans un chant triomphal); Is., XLIV, 12-20 (contre les idoles); Is., XXXVII, 22-29 (contre Sennachérib). Ce genre évolue en oracle prophétique contre les nations, ou *maśśa'*.

Élégies : Thren.; II Sam., I, 19-27; III, 33-34; les prophètes incorporent ce genre parmi les oracles contre les nations.

Chants de victoire ou épinicies : Jud., V; Ex., XV; I Sam., XVIII, 7 (il ne cite que le refrain qui devint populaire); Jud., XVI, 23-24.

Chants royaux : incorporés dans le genre des psaumes et dans les oracles prophétiques messianiques (Is., IX; XI; Mich., V).

Chants lyriques de culte : ce genre très varié se concentre pratiquement dans les psaumes. La soif, chez certains auteurs, de réduire toute la lyrique hébraïque au culte ou de trouver des vestiges cultuels dans n'importe quel poème ou verset, est évidemment exagérée. (Sur le genre des Psaumes, cf. l'ouvrage fondamental de H. Gunkel : *Einleitung in die Psalmen*, 1933, et l'article à paraître, *infra*, dans ce dictionnaire.)

Il faut signaler encore deux autres grands genres poétiques : le genre *eschatologique* et le genre *apocalyptique* (J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse Jes. XXIV-XXVII*, Lund, 1938). La critique littéraire n'a pas assez distingué ces deux genres, et on se sert souvent du mot « apocalyptique » pour qualifier de nos jours des formes poétiques propres à l'eschatologie. La raison de ce fait serait que l'apocalypse la plus connue, celle du N. T., contient beaucoup d'éléments poétiques du genre eschatologique. Si nous voulons les trouver à l'état assez pur, nous pouvons comparer les ch. XXIV-XXVII d'Isaïe et Daniel VII-VIII. L'apocalypse manie des symboles intellectuels dans lesquels l'absence d'authentique fantaisie est dissimulée sous une symbolique d'animaux pauvre et recherchée. Dans l'eschatologie, au contraire, abondent les gigantesques visions cosmiques, vrai souffle d'audacieuse fantaisie, avec une abondance et un dynamisme que nous pourrions parfaitement qualifier de maniérisme ou de baroque. Le contenu, lui aussi, est fondamentalement différent : alors que l'apocalypse a coutume de brosser d'une manière ésotérique des fragments d'histoire ou de présenter toute l'histoire divisée en périodes (dont la dernière période sera

l'eschatologique), l'eschatologie au contraire saute jusqu'aux derniers temps et, si elle admet une durée, elle la considère comme un gigantesque acte final de l'histoire. Le genre apocalyptique pur, qui a proliféré dans la littérature apocryphe, a trouvé peu de faveur dans la littérature canonique. Par contre, le genre eschatologique, sous sa forme pure ou diluée dans les autres genres, est bien représenté.

Le Ps. CIV, d'inspiration égyptienne évidente, est le type du *poème descriptif*. Il est intéressant d'y découvrir une attitude artistique que nous appellerions, en termes modernes, sentiment de la nature; bien qu'il s'agisse d'un hymne aux œuvres de Dieu, l'auteur ne fait pas l'inventaire des œuvres célestes, mais s'approche des êtres plus simples, avec une sensibilité nouvelle. Les derniers chapitres du livre de Job élargissent le genre, soit sous la forme d'énumération grandiose (passionnée dans le mouvement des interrogations), soit par la description particulière de quelques animaux importants (cheval, hippopotame, crocodile...). Les poèmes descriptifs sapientaux que contient le livre de la Sagesse ont une portée cosmique. Le genre mit du temps à s'acclimater dans la littérature israélite. De ses deux éléments essentiels, l'observation curieuse et détaillée, et le lyrisme contemplatif et « sympathique », le premier se manifesta dans des dissertations sapientielles cataloguées, germe d'une science naturelle amie des classifications (cf. III Reg., IV, 33); le second ne put pas se développer facilement chez un peuple dont le principal souci était de contempler les œuvres de son Dieu dans l'histoire, et qui avait appris à considérer la nature, œuvre divine, avec un regard historique. Peut-être faut-il excepter la description de l'orage, théophanie naturelle par excellence de Dieu (p. ex. Ps. XVIII : même ici, la théophanie est insérée dans un événement concret autobiographique).

Par contre, les Hébreux développèrent avec un talent spécial un genre de poésie basé sur *l'observation de la vie*, des coutumes, des types humains, des âges de la vie, des métiers sociaux; observation faite avec amour et réflexion, d'où jaillit le proverbe ou le petit poème didactique — sans le vouloir, nous pensons aux genres que les Alexandrins porteront à leur extrême perfection : les « caractères » et les « idylles » —, poésie de la vie quotidienne, illuminée par le sens religieux de la « sagesse ». La femme étrangère (Prov., V), la femme forte (Prov., XXXI), la séduction (Prov., VII), la sagesse qui vante sa marchandise par les rues (Prov., I), l'ivrogne (Prov., XXII), le vin et les banquets (Eccli., XXXI-XXXII), les amitiés (Eccli., XII), le riche et le pauvre (Eccli., XIII), l'avare (Eccli., XIV), le sage et l'insensé (Eccli., XXI-XXII), le médecin (Eccli., XXXVIII), les arts et les métiers manuels (Eccli., XXXVIII) sont des échantillons choisis de cette poésie didactique, profondément humaine, modérée, compréhensive et même, à l'occasion, colorée d'un certain humour. L'Ecclésiaste adopte un ton sombre et pessimiste, tempéré par la confiance en Dieu.

Genre mythologique. Nous voudrions ici ajouter une remarque à ce qui a été dit dans l'article MYTHE DANS L'A. T., *supra*, VI, 246-261. On ne peut nier la présence dans l'A. T. d'éléments qui, dans les littératures environnantes, appartiennent au genre mythologique. Il est intéressant de noter que, dans l'A. T., c'est dans les poèmes lyriques, et non dans les poèmes épiques ou narratifs, que nous trouvons le plus grand nombre de ces éléments. Nous croyons que la raison littéraire en est la suivante : le mythe, au Moyen Orient, est narratif et poétique. Les auteurs qui ont traité de l'A. T. refusent d'admettre l'aspect narratif du mythe, parce qu'ils ont du genre narratif une conception exclusivement historique, et qu'ils excluent le mythe du domaine de l'histoire. Ils transformeraient même en histoire le peu de données qu'ils admettent dans la narration mythique (M. Noth, *Die Historisierung des Mythus*, 1928). Ils abordent cependant l'aspect poétique du mythe sans scrupule religieux et avec une grande facilité littéraire; c'est ainsi, selon eux, que l'A. T. s'ouvrirait au mythe par la porte de la lyrique, sans danger au point de vue religieux et avec une grande efficacité poétique (voir *supra*, art. MYTHE).

Après avoir ainsi catalogué plusieurs genres littéraires, soit minimes comme l'énigme, soit larges comme l'épique, nous devons nous rappeler que l'A. T. est une littérature savante, une littérature d'une longue et solide tradition, ouverte aux influences étrangères, et qui connut l'élaboration et la réélaboration de matériaux anciens et étrangers. Il en résulte que les genres mixtes sont fréquents et que des motifs propres à un genre, assez souples cependant pour s'adapter à de nouvelles situations littéraires, passent par les genres les plus divers.

Nous trouvons ainsi une grande quantité d'éléments et de procédés poétiques dans la parénèse des prophètes, alors que les parénèses du Deut. manient des formules plus prosaïques, des procédés rhétoriques et quelques figures poétiques, topiques et fixes. Une grande composition, d'un souffle poétique singulier, comme Is., XL-LV, peut utiliser quelques techniques d'amplification rhétorique (ceci eut lieu également dans la poésie médiévale, selon E. R. Curtius), elle peut aussi profiter des éléments typiques du genre judiciaire (Köhler). Cet exemple montre bien qu'il ne faut pas toujours chercher de situation vitale (*Sitz im Leben*), mais simplement une situation littéraire. Une liturgie peut combiner divers genres de psaumes (Gunkel), et un grand dialogue didactique peut, sous l'influence d'une inspiration poétique incomparable (Job), s'épanouir en morceaux descriptifs, dramatiques ou méditatifs.

C'est pour cette raison que l'étude des genres littéraires doit être complétée par l'étude des motifs littéraires, qui tendent des ponts entre genres disparates et livres divers, qui suivent l'évolution dynamique et forment de nouvelles unités de pensée ou de sensibilité (cf. *infra*, § III, 7°, col. 82).

A. Gelin, *Genres littéraires dans la Bible*, *D. T. C.*, *Tables*, col. 1790-94. — J. Hempel, *op. cit.*; Ed. König, *op. cit.*; Luis Alonso Schökel, *op. cit.*; L. Krinetzki, *op. cit.*

III. PROCÉDÉS POÉTIQUES. — Pas plus qu'entre vocabulaire poétique et vocabulaire prosaïque, il n'est possible de tracer une ligne bien définie entre les procédés stylistiques de la poésie et ceux de la prose. La poésie élève au maximum les possibilités normales du langage; ces créations verbales du langage poétique retournent ensuite vers le langage de la prose artistique, celui de la prose ordinaire et de la conversation quotidienne. Par ce mouvement alternatif d'ascension et de retombée sont maintenues la tension et la vie d'un langage et d'une littérature. Toute trace de purisme est un symptôme de décadence.

Après avoir fait cette remarque, nous pouvons passer en revue une série de procédés stylistiques qui, par leur fréquence et leur puissance, sont un signe du langage poétique. En les rencontrant dans un récit en prose, nous sentons une vibration poétique inattendue; ainsi, au début du ch. VII d'Isaïe, après un récit prosaïque et dépouillé comme un rapport militaire, le narrateur ajoute : « Le cœur du roi et le cœur du peuple se mirent à palpiter comme palpitent les

arbres de la forêt sous le vent ». Authentique phrase poétique qui met une résonance épique dans l'histoire (comme dans de nombreux passages d'Hérodote). Si nous recherchons la prédominance des procédés littéraires plutôt que leur présence exclusive, nous emploierons la méthode adéquate à la réalité poétique.

1° *Matériel sonore.* — Les peuples primitifs ou évolués qui ont conservé l'habitude de réciter la poésie à haute voix (comme cela se doit) ont gardé une oreille vigilante pour percevoir les qualités sonores du langage poétique; des littératures raffinées par la tradition artistique (galloise, gaélique), ou raffinées par le culte des émotions (école symboliste), donnent une grande importance aux matériaux sonores du poème. La littérature hébraïque participe aux deux premières situations, mais non à la dernière. Si les commentateurs et les spécialistes ont à peine remarqué cet aspect, c'est à cause de notre mauvaise éducation de lecteur : nous avons trop pris l'habitude de lire pour nous-même et silencieusement; seule une analyse systématique pourrait redresser cette déformation. (Ce qui est illégitime, c'est de nier l'existence de ce que nous n'avons pas l'habitude de percevoir.)

Les moyens sonores dont dispose le poète sont : les allitérations, les assonances, les rimes, l'insistance sur un ou plusieurs sons apparentés ou différents. Les effets principaux sont la description sonore (onomatopée), la métaphore sonore (sensations non auditives traduites en sons), le symbolisme sonore (sentiments et émotions), l'appui rythmique, l'euphonie, le relief donné à d'autres valeurs artistiques.

Il faut noter que, étant donné le caractère de la langue hébraïque, l'allitération a lieu principalement, mais non exclusivement, au début des mots (ce que montra J. Ley, et que I. Gabor ne sut pas comprendre).

Prenons comme point de départ ce groupe de deux mots (que nous appellerons « binôme ») : *šamîr wešayt.* Ce type de gémination de mots est fréquent dans toutes les langues : procédé expressif pour formuler, avec emphase ou intensité, une expérience, on la divise en deux éléments tels qu'ils se fondent dans une sonorité commune. Le procédé est semblable aux réduplications des formes verbales dans certaines langues (polel, pilpel, parfait grec et quelques reliquats latins...). Cette forme élémentaire de duplication sonore peut étendre son influence à des formes comme le « mérisme » (ou énumération de quelques membres au lieu de la série complète), à l'expression polaire (ou énumération des extrêmes au lieu de la série) et à l' « hendiadys » en général. Dans ces cas, l'allitération est un facteur sonore efficace pour fondre en un seul les deux membres, et ceci sans en détruire la dualité : *tohu-bohu, šem šᵉ'ar, nîn neked, regel ro'š...* (Benedikt Hartmann, *Die Nominalen Aufreihungen im A. T.*, Zurich, 1935).

Le langage poétique stylise ce procédé dans les groupes parallèles et dans les groupes contigus de deux mots. Une fois perçue, la dualité de telles expressions peut être le point de départ d'un parallélisme synonymique, développant symétriquement et séparément les deux éléments; ainsi la ressemblance de contenu des deux versets reste fondue, marquée par les correspondances sonores parallèles, non seulement de mots « germes » mais aussi de phrases entières.

Is., XL, 9*ab* : ...על הו-גבוה עלי-לך
הריסי בכח קולך...

Os., IV, 1*a* : שמעו דבר-יהוה בני ישראל
כי ריב ליהוה עם-ישבי הארץ

Le poète évite d'ordinaire la symétrie parfaite, la réservant pour des cas de type très construit, par ex., l'antithèse (Is., VIII, 23; III, 10-11) ou les phrases proverbiales :

Os., VIII, 7 : כי רוח יזרעו וסופתה יקצרו

Le cas des « binômes » contigus mais non parallèles est moins évident : lorsqu'il s'agit d'une simple concordance, ils ont assez peu de valeur poétique, car ils naissent d'une classification logique du langage. Quand les mots contigus ne sont pas grammaticalement homogènes, le procédé est raffiné et possède d'ordinaire une fonction euphonique :

Is., I, 14 : שנאה נפשי; Joel, I, 10 : שדד שדה אבלה אדמה כי שדד דגן הובישׁ תירוש. L'exemple suivant, liant d'abord des groupes de mots homogènes, prolonge ensuite le procédé d'une façon ingénieuse :

Is., VII, 4 :

השמר והשקט אל-תירא ולבבך אל-ירך
משני זנבות האודים העשנים האלה

Cette forme d'allitération de « binômes » contigus peut contribuer au mouvement rythmique de la période; en plusieurs cas de phrases ternaires, l'allitération affecte trois mots : Deut., XXVI, 5 (début du « credo ») : ארמי אבד אבי; Is., LIII, 10 : ישׁים אשם נפשו יראה זרע יעריך ימים יהוה בידו יצלח.

Une forme plus raffinée est l'enchaînement successif au moyen de l'allitération. Dans une série proverbiale un tel procédé peut avoir une valeur mnémotechnique. Dans un fragment poétique, l'enchaînement a une valeur euphonique et appuie le rythme : Is., IX, 2 :

הרבית הגוי לא
הגדלת השמחה
שמחו לפניך בשמחה בקציר
כאשר יגילו

Nous trouvons un cas particulier dans les « binômes » groupés par allitération : c'est une façon de mettre de l'ordre dans l'énumération, répartissant les individus en groupes de deux ou de trois; l'allitération peut assurer la liaison (Is., II, 12-16).

Avec l'antithèse, nous entrons dans un domaine plus important au point de vue littéraire. Le rôle de l'allitération est de lier des mots opposés, pour que le contraste soit plus saisissant : par là on obtient une formule lapidaire, incisive ou concentrée, ainsi en Is., V, 7 : ויקו למשפט והנה משפח לצדקה והנה צעקה. L'antithèse dans sa forme « changement de situation » utilise parfois le chiasme sonore : le croisement de sons semble représenter sensiblement le changement de situation, Is., XL, 4*b* (cf. aussi I, 18) :

העקב למישור
הרכסים לבקעה

L'allitération (ou assonance ou rime) peut affecter toute une série de mots : soit avec une valeur descriptive d'un mouvement, comme l'inondation accélérée (les verbes rétrécissent les distances), Is., VIII, 7*c*-8*a* :

ועלה על-כל אפיקיו והלך על-כלגדותיו
וחלף ביהודה שטף ועבר עד-צואר יגיע

(l'assonance s'étend au substantif; soit avec une valeur emphatique, avec une finale *fortissimo* : Is., VIII, 15 :

וכשלו בם רבים ונפלו ונשברו ונוקשו ונלכדו

Dans une querelle matrimoniale, Is., I, 21 : איכה היתה לזונה קריה נאמנה, dominant la syntaxe logique, l'émotion fond tous les mots de la phrase en un son persistant (cf. Lützeler).

Les onomatopées au sens strict ne sont pas fréquentes. Remarquable est la description de l'armée en Is., XVII, 12 :

המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון
ושאון לאמים כשאון מים כבירים ישאון

cf. les cris d'annonces, קול קרא ; le gazouillement des petits oiseaux, ופצה פה ומצפצף ; le pétillement de la paille sèche, ...לכן כאכל קש לשין אש וחשש ; le bourdonnement tremblant des insectes, ישרק יהוה לזבוב אשר בקצה יארי מצרים ולדבורה אשר בארץ אשור ; le travail des forgerons, ולתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ; le grondement de la mer, וינחם עליו ביום ההוא כנהמת־ים (Is., XL, 3; X, 15; V, 24; VII, 18; II, 4; V, 30).

La métaphore sonore traduit en sons des impressions visuelles ou des impressions de mouvement. Le mouvement léger des émissaires, Is., XVIII, 2 : לכו מלאכים קלים ; le travail accablant de la vigne : Is., V, 2 (remarquer les duplications) ויזעקהו ויסקלהו ויטעהו ; des situations confuses, comme l'armée campée dans toute la région, Is., VII, 19-20 : בנחלי הבתות ובנקיקי הסלעים בכל הנעצוצים בכל נהללים ; ou les idoles jetées aux animaux impurs, Is., II, 20 : לחפר פרות ולעטלפים

Il existe des cas spéciaux de symbolisme sonore : ceux dans lesquels les sons d'un mot clef *(Leitwort)* deviennent les sons clef *(Leitklang)* d'un — ou de plusieurs — vers. Le poème de la montagne (Is., II; Mich., IV) a pour mots clef les verbes HLK (marcher) et NHR (couler) : tout ce poème est dominé par les sons L N R H Y (presque sans sifflantes) ; le travail des sculpteurs (Is., XLI, 6-7) avait comme mot clef ḤZQ (renforcer) ; en Is., XI, 16, le mot clef est Š'R. On trouve également des vers dominés par un son, comme symbole d'une émotion : le M = plénitude de la mer en Is., XI, 9; le B = la venue de Yahweh en majesté : Is., III, 13-14.

Le symbolisme des suffixes est plus simple et plus évident. Ici, le procédé poétique se sert de la multiplication. Par exemple, la finale *-a*, symbole du féminin, se multiplie dans une querelle matrimoniale. La finale *-kem* se multiplie dans une pièce oratoire où Yahweh se querelle avec le peuple. Également *n-* et *-nû* en Is., VII, 6; *-t* dans l'orgueilleux discours d'Assur, Is., X-XIII-XIV.

Les voyelles longues *â* et *ô*, dominant un verset, peuvent symboliser la grandeur, la majesté, la plénitude : par ex. le chant des Séraphins, Is., VI, 3; l'évocation de la paix, Is., LVII, 19.

Nous trouvons avec insistance le *i* et beaucoup de monosyllabes dans le langage coupé de deux prophètes : Jer., XV, 10 : אוי־לי אמי כי ילדתני איש ריב ואיש ; cf. Is., VI, 5 : אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא־שפתים אנכי.

La sonorité peut contribuer à la structure générale du poème. Dans la poésie hébraïque, ces cas ne sont pas fréquents ou sont difficiles à trouver. Dans la vocation d'Isaïe, chaque phase est diversifiée par un procédé sonore différent : le vol des Séraphins se traduit par une abondance de consonnes et de répétitions, le chant des Séraphins abonde en voyelles longues, la commotion du Temple double beaucoup de consonnes, la réponse du prophète accumule les monosyllabes coupés. Dans le chant de la vigne, le mouvement des voyelles dominantes a une grande importance.

L'onomatopée est un procédé sonore très externe et bien évident : le son matérialise le sens. Les jeux de mots sont également externes et évidents : le son est en contraste avec le sens. En voici deux particulièrement ingénieux : Is., XI, 15 : והכהו לשבעה נחלים והדרין בנעלים (canaux-sandales) ; Is., XIII, 12 : אוקיר אנוש מפז ...מכתם אופיר (faire rare-Ophir).

Un groupe à part est formé par la « figure étymologique » si chère aux Hébreux : le nom d'une personne, d'une ville ou d'un peuple devient le point de départ d'un jeu, d'une menace *(nomen, omen)*, d'une étymologie populaire. Ces deux dernières, comme leur nom l'indique, sont plus exactement des bénédictions et des malédictions (poésie populaire). Les poètes haussent la « figure étymologique » à une image de pensée, à une image plastique, ou à une description pathétique. En voici quelques exemples :

Am., V, 5 : הגלגל גלה יגלה בית־אל יהיה בית־און
Mich., I, 10-15 : בגת אל־תגידן...בבית לעפרה עפר־לרכש יושבת לכיש
Soph., II, 4 : עזה עזובה ואשקרון לשממה...עקרון תעקר
Zach., IX, 3 : ותבן צור מצור לה
Jer. XLVIII, 2 : בחשבון חשבו...מדמן תדמי
VI, 1 : בתקוע תקעו שופר

Il n'est pas étonnant qu'un poète de la valeur d'Isaïe puisse monter tout un poème sur ces procédés phonétiques : X, 28-32 (cf. A. Díez Macho, *Sefarad*, 1948, p. 293 sq.; 1949, p. 269 sq.).

Im. M. Casanowicz, *Paronomasie in the Old Testament*, 1894. — H. Reckendorf, *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen*, 1909. — G. Boström, *Paronomasi i den äldre hebreiska maschalliteraturen*, 1928. — P. P. Saydon, *Assonance in Hebrew as a Means of Expressing Emphasis*, dans *Biblica*, XXXVI (1955), p. 36-50; 287-304.

2° *Rythme.* — *a) Histoire.* — La métrique hébraïque, ou la théorie du rythme poétique hébreu, est le chapitre le plus étudié et le plus discuté de la poésie hébraïque. La tradition vivante s'en perdit dès les temps anciens; dans la mesure où nous pouvons en juger, la récitation synagogale ne conserve pas le rythme originel. Si S. Jérôme arriva vraiment à apprécier le rythme hébreu, il ne sut pas en formuler la nature et les lois (Sievers, *Metrische Studien*, dans *Sächsische Ges. Wiss.*, I, 1901, p. 169-170).

La connaissance exclusive de la métrique quantitative crée un préjugé qui empêcha pendant des siècles la connaissance de la métrique accentuelle hébraïque. L'expansion de la métrique accentuelle au Moyen Age (qui envahit aussi la poésie latine) ne permit cependant pas d'arriver à des formules cohérentes sur ce sujet. Moïse ibn Ezra lui-même ne sut pas éclaircir ce point (XI^e s.). De tous les ouvrages réunis dans le *Thesaurus* d'Hugolin, vol. XXXI (1766), aucun n'apporta la solution, plusieurs théories sont même indéfendables; les plus fameuses sont celles de J. Buxtorfius, Gomar, Hare, Ebertus. C. G. Anton (1760) est le premier à s'engager dans la bonne voie. L. Leutwein (1775) le suit de près. Les théories fausses pullulent, favorisées par le double préjugé de la quantité et de l'isosyllabisme, jusqu'à ce que J. Ley établisse une série de principes sûrs et développe une théorie organique (1866, 1871, 1872, 1875, 1877). La découverte de Budde sur la *qîna* (1874, 1882) consolide la découverte de Ley. Ed. Sievers fait le pas décisif : spécialisé dans les études rythmiques et les études de phonétique, doué d'une extraordinaire sensibilité pour les aspects sonores du langage, possédant en plus une énorme expérience et une méthode rigoureuse, Sievers construit un système complet, cohérent, détaillé, presque minutieux, qui s'impose rapidement et qui devient le fondement de presque toutes les applications et corrections postérieures. (Les récentes

et assez violentes attaques de Mowinckel effleurent à peine le solide travail de Sievers.) Après cet auteur il faut remarquer l'étude de B. Gray (1913).

Pour une connaissance plus précise des différentes théories, les meilleures études sont : J. Döller, *Rythmus, Metrik und Strophik in der bibilish-hebräischen Poesie* (Paderborn, 1899); N. Schlögl, *De re metrica hebraeorum* (Vienne, 1899); S. Euringer, *Die Kunstform der Althebräischen Metrik* (dans *Biblische Zeitfragen*, Münster, v, 1912); J. Begrich, *Zur hebräischen Metrik* (dans *Theologische Rundschau*, p. 67-89, 1932). A partir de cette date, nous ne trouvons plus d'informations synthétiques. Nous pouvons cependant enregistrer quelques nouveautés : la théorie des « vers brefs » *(Kurzverse)* de G. Fohrer (1949-1954), la théorie de P. T. Piatti (dans *Biblica*, 1950), qui considère comme verset ce que Sievers appelait hémistiches, et, dans la ligne de Bickel-Hölscher, le développement de la théorie « alternante » due à Mowinckel (1950-1953) : partant de postulats qu'il ne prouve pas, et les appliquant avec un dogmatisme rigide, il parvient à des résultats fort aléatoires. Enfin, notons l'effort conciliateur et éclectique de S. Segert (dans *Archiv Orientální*, 1953), qui distingue trois systèmes métriques différents : « primitif, basé sur les mots; classique, basé sur les accents; et postérieur ou alternant » (mais les données ne confirment pas cette évolution : le même système métrique apparaît dans la poésie ancienne, Débora, Miriam, Balaam, et dans les poèmes postérieurs, Job).

b) L'accent intensif. — L'élément constitutif du rythme hébreu est l'accent intensif; la pause, grande ou petite, est un facteur constitutif en tant qu'elle détermine les limites des unités et crée un cadre régulier. Sur d'autres facteurs combinés — pour souligner, pour mettre en contraste — nous ne savons que peu de chose : dans quelques cas le timbre, sous forme de rime, d'assonance ou d'allitération, peut souligner le rythme. Nous ignorons l'influence du facteur mélodique ou ton, à supposer que les cadences pausales aient eu une courbe mélodique particulière.

Le nombre d'accents entre deux grandes pauses définit le vers hébreu. La petite pause sépare les hémistiches. Tout cela est traduit chez les auteurs par un système de formules reçues : ils signalent en chiffre le nombre d'accents; le signe d'addition (+) représente la pause à l'intérieur du vers; l'espace blanc représente la grande pause. Par ex. 3 + 3, signale un vers de deux hémistiches comportant chacun trois accents; 2 + 2 + 2 est un vers de six accents divisé en trois membres; 3 + 2 est un vers avec hémistiches inégaux. 4 est un vers à 4 accents sans pause intermédiaire; 2 + 2, le même avec césure; 3 signifie un vers libre ou bref à trois accents.

Le vers est le fait fondamental de la métrique hébraïque. Au-dessus du vers, on peut analyser les séries de vers, ordonnés ou non en strophes. Au-dessous, c'est-à-dire à l'intérieur du vers, on doit analyser la relation entre syllabes accentuées et non accentuées.

Un groupe de syllabes dont l'une est accentuée (dominante) s'appelle « pied ». C'est une dénomination analogique, prise de la métrique quantitative gréco-latine; compte tenu de sa valeur analogique (non pas la quantité, mais l'accent) et de son caractère analytique (il n'y a pas de pieds à l'état isolé, avant la constitution de tout le vers), le nom est utile pour travailler et pour s'entendre.

Étant donné le caractère de la prosodie hébraïque, son rythme est « ascendant », c.-à-d. que les syllabes faibles précèdent les syllabes fortes (équivalents gréco-latins : « rythme ïambique » et « rythme anapestique », en opposition aux rythmes descendants « dactylique » et « trochaïque »). Étant donné la nature des mots hébreux, leurs racines, leurs suffixes, préfixes, enclitiques et proclitiques, le pied le plus fréquent est l'« anapeste », ooó, ∪∪–(selon les diverses notations); l'ïambe, oó, ∪–, est un peu moins fréquent. (Contre Hölscher qui ne tient pas assez compte des proclitiques, des enclitiques, des suffixes et des préfixes; et contre Mowinckel qui postule des accents secondaires et nie le caractère enclitique de beaucoup de suffixes, sans prouver sa théorie si contraire à toute la tradition graphique.)

Sievers, influencé par un préjugé de rigueur propre à l'époque où il écrivait (néo-grammairiens), cherche à réduire tous les pieds à l'anapeste; tout son effort égalisateur, avec sa théorie de l'accent prolongé (écrit comme le perispomenon grec) et de la syllabe compensée (écrite v), entend traduire ce que réalise l'oreille du lecteur. Il est plus exact et plus souple de dire que l'anapeste et l'ïambe sont les pieds fondamentaux du vers hébreu, avec une légère prédominance de l'anapeste. Ce qui s'écarte de cette norme peut avoir une valeur expressive, soit en régularisant les pieds (ïambes seuls, anapestes seuls), soit en donnant une prépondérance notable à l'un d'eux (vers ïambique, vers anapestique), soit en augmentant le poids d'un mot par la syncope (il en résulte une suite de deux accents), soit en composant des pieds exceptionnels de quatre syllabes. Cette variété possible mise à la disposition du poète lui permet de manier le vers comme un instrument expressif et non à la manière d'une simple comptine. On peut trouver là un fil conducteur pour analyser la poésie de différents auteurs, ou les différents poèmes d'un même auteur.

Pour éviter une abondance de pieds longs à quatre syllabes, Sievers recourt à une prononciation abrégée dont il trouve quelques traces dans l'écriture massorétique (p. ex. la forme *wayyiqtol* du piel ne double pas la préformante, d'où il résulte un mot à trois syllabes *waydabber*); en d'autres cas, on peut supposer l'existence de formes brèves semblables; les formes à cinq syllabes ont deux accents. Nous pensons qu'en nombre de pieds de quatre syllabes la conjonction copulative, ajoutée postérieurement, a allongé les pieds, troublant le rythme (on sait que la poésie n'a pas besoin de prononcer explicitement les conjonctions, et les manuscrits de Qumrân attestent la multiplication postérieure des copulatives); en quelques cas, on peut soupçonner que la présence ou l'absence de l'article, troublant la régularité des pieds, est le résultat d'une manipulation secondaire. Il y a d'autres particules « suspectes » qui allongent, par ex. *kol-* (on connaît la prédilection de l'école deutéronomiste pour cet adjectif); il est très probable que le relatif possédait aussi une prononciation monosyllabique, comme dans la forme à la fois ancienne et récente *šˇ-*; finalement d'ailleurs il faut reconnaître que toute poésie a ses « libertés ».

Les vers les plus fréquents dans la poésie hébraïque sont les vers de formule 3 + 3; suivent 2 + 2 et 3 + 2; sont moins fréquents 4 + 4 ou leurs variantes avec un hémistiche dédoublé 4 + 2 + 2, 4 + 3 (ceux-ci sont les *Siebener* de Sievers; Procksch, dans son commentaire d'Isaïe, leur voue une dévotion particulière et exagérée); sont également peu fréquents les dérivés des formules fondamentales par transposition de la césure 4 + 2, 2 + 3.

Les vers se présentent normalement en séries (c'est par la répétition, « verto », que le « vers » commence à exister). Sont exceptionnels les vers isolés des énigmes ou proverbes.

On a voulu trouver une régularité dans la succession des groupes de vers, c'est-à-dire un authentique strophisme. On pourrait citer les essais de Condamin pour établir des successions régulières du type

« strophe-antistrophe-strophe alternante » (dans la ligne de J. K. Zenner et de J. Hontheim); J. Begrich, avec sa critique efficace, liquide pratiquement ces discussions. Piatti a renouvelé la question sous un autre point de vue : considérant les unités mineures comme des vers complets, il lui paraît normal de trouver des strophes de deux vers 3 3 ou 4 4; il convertit également en strophes de quatre vers n'importe quel parallélisme 3 3 3 3; il trouve de plus d'autres combinaisons, mais sans arriver à présenter une thèse cohérente.

Laissant de côté la discussion sur la strophe, il est très important de déterminer la régularité des séries. C'est un des problèmes les plus sérieux de l'investigation rythmique, parce que les séries totalement régulières ne sont pas fréquentes et que de telles séries ne peuvent être restituées qu'à travers d'aventureuses opérations critiques sur le texte. Il est plus objectif d'analyser les faits pour rechercher ce que les poètes hébreux acceptent comme régularité dans les séries de vers.

La controverse sur la régularité des séries de vers, en hébreu, commença au début du siècle. Écartant le principe absurde « un homme, un rythme » (indigne d'un homme de science) avec lequel Duhm attribua ou dénia à Jérémie tout ce que bon lui semblait, il convient de citer p. ex. Grimme qui exclut a priori tout mélange de rythme, et P. Haupt qui prouve a posteriori l'existence de « changements rythmiques ». Fameuse est la bataille de Rothstein en faveur de la régularité absolue, contre Staerk qui constatait le fait de rythmes variés (1909-1914). Parmi les modernes, Mowinckel se prononce en faveur de la régularité absolue. En résumé, on peut dire que si les défenseurs de la régularité absolue ont une théorie en leur faveur, leurs adversaires ont pour eux les faits. Essayons de grouper et de décrire ces faits.

c) Régularité. — Combinaison 3 + 3 2 + 2 + 2. Dans des fragments brefs qui ont l'apparence d'une haute antiquité, comme p. ex. quelques citations populaires dans la Gen., nous trouvons la combinaison citée. L'exclamation d'Adam en voyant Ève, Gen., II, 23, est formulée en deux vers 2 + 2 + 2 3 + 3 avec répétitions et allitérations. Les malédictions et les bénédictions de Gen., III, 14-16 sont en vers 2 + 2 + 2 avec un 3 + 3. La fable de Jotham, Jud., IX, nous montre la liberté du poète pour passer d'une formule à l'autre. Enfin dans les séries régulières 3 + 3, il n'est pas difficile de trouver un début ou une conclusion solennelle à formule 2 + 2 + 2 (par ex., Is., I, 2*a*; IV, 2*a*, 5*a*). En dehors même de cette position privilégiée, le passage d'une formule à une autre n'est pas rare. Ces faits montrent que le poète et le lecteur perçoivent une régularité substantielle (six accents), malgré le changement rythmique que suppose cette altération des césures (quelque chose de semblable peut arriver dans l'hexamètre).

Une autre forme de régularité avec changements consiste à maintenir des formules symétriques, passant librement de 2 + 2 à 3 + 3; on obtient par là un effet d'élargissement et de rétrécissement, d'une valeur expressive assez claire, qui ne détruit pas la régularité fondamentale symétrique ou alternante (cf. Is., I, 2-9). Pour l'analyse stylistique, il est important, dans ces cas, d'établir la raison du changement; si cette raison manque, il reste en dernière instance la raison de variété.

De même une série asymétrique 3 + 2 peut tolérer quelques infractions également asymétriques 4 + 3; avec une transposition de la césure, on peut avoir 2 + 3 (quelque chose comme un enjambement, cf. Ps., CXIX).

La régularité devient moindre lorsque le poète utilise un élément rythmique dominant, dont la fréquente réapparition maintient l'unité de la série, malgré de fréquents changements.

Parmi les exemples analysés par Sievers, la régularité du cantique de Moïse, Deut., XXXII, en formule 3 + 3 est notable. Le cantique de Débora, Jud., V, combine les formules 2 + 2 et 3 + 3 avec quelques exceptions. Is., I, 10-20 a la formule dominante 3 + 2. Les poèmes du Cantique des Cantiques sont assez irréguliers.

En 1936, Th. H. Robinson introduisit dans l'étude de la métrique hébraïque le concept d' « anacrouse », c'est-à-dire celui d'un mot prononcé avant et en dehors du vers. L'observation est exacte et importante; mais, antérieurement, Sievers (*op. cit.*, I, p. 362) avait déjà signalé le phénomène et enregistré quelques mots affectés par celui-ci : *hinne, we'atta, wehaya, bayyôm hahû', laken, 'al-ken, lema'an, ki, 'im, lo', 'ulam, 'ôy, hôy.* La liste dressée par Robinson est enrichie de quelques pronoms et la désignation « anacrouse » lui appartient en propre.

d) Poésie et vers dans l'A. T. — Nous avons vu les lignes fondamentales de la métrique hébraïque. Il nous reste encore deux points à étudier : d'abord préciser la distinction entre poésie et vers dans l'A.T.; ensuite essayer d'analyser stylistiquement poètes et poèmes sous l'angle rythmique.

La première tâche est en partie réalisée dans la *Biblia Hebraica* (dès sa première édition, postérieure à Sievers). Récemment G. Fohrer a essayé de transposer en vers presque tout le livre d'Ézéchiel (voir son commentaire, 1956). Selon lui, il y a des « vers brefs » à deux ou trois accents *ad libitum* (exceptionnellement à un accent), combinés en strophes de vers en nombre impair (où prédominent les nombres 5 et 7). Cette théorie est très douteuse : en premier lieu, les nombres 2 et 3 sont élémentaires et on peut les découvrir dans n'importe quel fragment; en second lieu, G. Fohrer travaille sur des textes qui ne sont pas très bien conservés et traite librement le texte, éliminant continuellement des gloses. Le résultat est précaire.

Il est nécessaire en tout cas d'essayer une lecture métrique en beaucoup de passages que la Bible hébraïque imprime comme étant de la prose : p. ex. l'oracle d'Is., VII, 14-16; a priori on peut attendre qu'un tel oracle soit en vers. Acceptant le *hinne* initial comme une anacrouse et plaçant une pause en *leda'tô*, on y trouve sept vers parfaits 2 + 2 et un vers final 3.

העלמה הרה וילדת בן
וקראת שמו עמנו אל
חמאה ודבש יאכל לדעתו
מאוס ברע ובחור בטוב
כי בטרם ידע הנער
מאס ברע ובחור בטוב
תעזב האדמה אשר אתה קץ
מפני שני מלכיה

Dans l'oracle du même chapitre, *ib.* 4-6, il est très facile de trouver quatre vers de cinq syllabes (confirmant la lecture du grec).

Il en est de même dans les livres narratifs, surtout dans les dialogues. Les quelques exagérations de Sievers ne justifient pas un scepticisme total. P. ex., dans la première scène de Jos., II abondent les vers à quatre syllabes. Dans la discussion des habitants avec le père de Gédéon, nous trouvons les formules suivantes : 3 + 3 + 3 3 + 3 (Jud., VI, 30-31). On lit le discours d'Abimélek, excitant les Sichémites, en deux séries 2 + 2 + 2 + 2 2 + 2 +2 + 2.

A. Alt a démontré l'existence, dans le Deut., de séries légales apodictiques à rythme constant de cinq accents. Dans beaucoup d'autres passages du Deut.,

ou dans des fragments appartenant à l'école deutéronomiste, on peut trouver pas mal de vers, bien que ce ne soit pas en des séries régulières amples. P. ex., le serment de fidélité militaire prononcé par les soldats (Jos., I, 16-17) contient une série de vers réguliers à formule 3 + 3. Mais, dans les passages de style deutéronomique, il arrive que la phraséologie typique et topique recouvre le schéma rythmique sous-jacent.

e) Analyse stylistique. — La deuxième tâche qu'il nous reste à accomplir est l'*analyse stylistique* du rythme hébreu. Les principes exposés trouvent ici leur pleine application. Mais ici sont surtout valables les conseils de Sievers : « Exercice diligent et assidu du sens rythmique, tant dans l'ensemble que dans les détails... l'intellect ne suffit pas » (*op. cit.*, I, p. 373; il faut noter que Sievers fait très peu d'analyses stylistiques, bien qu'il indique le critère de discrimination [t. I, p. 171], et le développe par un exemple, Is., I, 1-9).

Cette analyse doit tenir compte du sens, ou plutôt du contenu total du poème : description, idée, émotion, fantaisie, etc. N'importe lequel de ces facteurs peut déterminer une variation du rythme.

Prenons comme exemple le remarquable oracle contre Babylone d'Is., XXI : la cellule rythmique dominante est 2 + 2. Une première section comporte treize vers (*v.* 1-5) où dominent les vers à lecture indubitable 2 + 2; ceux-ci commandent la lecture du *v.* 2*a* qui est douteux, et permettent de conjecturer solidement une correction *metri causa* en 1*b*, 2*d;* ils permettent également de soupçonner une glose (supprimée par G) en 5*a*. La formule d'ensemble du poème sera :

2 + 2	2 + 2	2 + 2	2 + 2 + 2	2 + 2	2 + 2 + 2	3 + 2	2 + 2
2 + 2	2 + 2	2 + 2	2 + 2	3 + 3	2 + 2 + 2	3 + 2	2 + 2
	2 + 2	2 + 2		2 + 2	2 + 2 + 2		2 + 2
	2 + 2	2 + 2		2 + 2			
		2 + 2		2 + 2 + 2			

Toute la première partie — vision énigmatique et douleur du prophète — a un rythme rapide, insistant, monotone. Une scène qui met les personnages en action change le rythme en 2 + 2 + 2 (5*a* d'après la Bible hébraïque). Prenant la parole, Yahweh élargit le rythme à 3 + 3; il revient ensuite à la formule dominante 2 + 2 et conclut par une invitation à la vigilance en un vers à deux césures 2 + 2 + 2. Le prophète, obéissant à Yahweh, répond en reprenant ce rythme et exprime sa vigilance attentive par trois vers 2 + 2 + 2. La nouvelle attendue, la chute de Babylone, arrive alors en un nouveau rythme d'élégie 3 + 2, particulièrement frappant par son isolement, 9*bc*. Le colophon revient au rythme dominant pour aboutir au repos final (formel).

Une telle analyse essaie d'une part de trouver une raison aux variations rythmiques qu'on rencontre, et d'autre part démontre que le rythme poétique hébreu (comme tous les autres) n'est pas une ritournelle invariable, mais un instrument expressif, souple et efficace.

J. Döller, *Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie*, 1899. — N. Schlögl, *De re metrica veterum Hebraeorum*, 1899. — S. Euringer, *Die Kunstform der althebräischen Metrik*, dans *Bibl. Zeitsch.*, V (1913). — J. Begrich, *Zur hebräischen Metrik*, dans *Theolog. Rundschau*, IV (1932), p. 67-89. — L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, 119-93.

3° *Parallélisme.* — *a) Études diverses.* — Dans la *prelectio 19* de son livre *De sacra poesi Hebraeorum*, R. Lowth a formulé la *loi* fameuse et communément acceptée du parallélisme hébreu. Conscient de la présence du phénomène dans les autres littératures, il s'exprime ainsi : « Des muses hébraïques, on peut dire, avec plus de raison que des autres muses, *amant alterna Camenae.* » Voici sa description du parallélisme : « Poetica sententiarum compositio maximam partem constat in aequalitate et similitudine quadam, sive parallelismo membrorum cuiusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba, quasi demensa et paria respondeant. Quae res multos quidem gradus habet, multam varietatem, ut alias accuratior et apertior, alias solutior et obscurior sit ».

Il note comme signes caractéristiques du procédé : la division en deux membres, la correspondance mutuelle jusque dans la longueur des membres. Il affirme en même temps la variété des degrés et des formules possibles : « Eius autem tres omnino videntur esse species. Primam constituunt speciem denuo parallela synonima, cum proposita quacumque sententia, eadem denuo exprimitur aliis verbis idem fere significantibus [non la raison formelle, mais le contenu]. Quae exornatio omnium fortasse frequentissima est, et persaepe magnam habet accurationem et concinnitatem. » Il donne comme exemple le Ps. CXIV, « Cum exiret Israel de Aegypto... »; Is., LX, 1-3; LIII, 1-5; Os., XI, 8-9.

Ce parallélisme présente une grande variété de formes : « Per iterationem prioris membri vel integri vel ex parte : Ps., CXXIX, 1-2; XCIV, 1, 3; Jud., XV, 16; Is., XV, 1; Nah., I, 2. Saepe deest aliquid in posteriore membro, e priore repetendum ad explendam sententiam : Ps., CV, 20; Is., XLIX, 7. Totum membrum posterius parti dumtaxat alicui prioris respondet : Is., LX, 1; Ps., XCIII, 3-4; Os., VI, 1-2. In pentacolis, quorum similis fere est ratio, medium nonnumquam locum habet membrum impar inter duo disticha : Is., XXXI, 4; Zach., IX, 5. In tetracolis... peculiare quoddam artificium... posteriora membra ad priora referenda sunt alternatim : Ps., XXXIII, 13-14; Deut., XXXII, 42; Is., LIV, 5; in sequentibus alternat constructionis forma : Is., II, 7; singularis exempli hoc tetracolon Ps., CXIII, 5-6, ubi posterius membrum ad duo priora divisim tribuendum est. »

En trois variétés, Lowth a nuancé le degré de correspondance. Une variété à quatre membres peut être réduite au type normal, en prenant une double unité de mesure, non un hémistiche mais un vers. Le dernier exemple a été observé avec sagacité.

« Alternam speciem faciunt parallela antithetica, cum opposito contrario res illustratur. Hoc non uno modo fit; nam et sententia sententiis, et verba verbis, et singula singulis, et bina binis, et unum uni opponitur : Prov., XXVII, 6-7; XIII, 7; XXVIII, 11. Fit nonnumquam contrapositio partium inter se in eadem sententia [dans ce cas le principe formel du parallélisme peut échouer] : Cant., I, 5; Jud., XIV, 14 [l'énigme de Samson est plutôt synonymique, bien qu'elle contienne quelque opposition]. Equidem totum genus potissimum convenit adagiis et dictis acutis, non tamen abhorret a caeteris hebraeae poeseos partibus : I Sam., II, 4-7; Is., LIV, 7-8; LV, 13-14.

« Tertia species est parallelorum, cum sententiae invicem respondent non ejusdem rei iteratione, aut oppositione diversarum, sed sola constructionis forma [nous gardons ici la simple dualité formelle de membres]; in quam itaque referri possunt caetera quae in duas priores species non cadunt : parallela synthetica libet appellare : Ps., XIX, 8-11; Is., XIV,

4-9. Ex hoc genere multa sunt tricola : Ps., LXXVII, 18-19; Os., XIV, 6-7. Una est figura... cum numerum definitum, pro indefinitum ponunt (propter tria... et propter quatuor...) : Job, V, 19; Ps., LXII, 12; Am., I, 3.

« Magna est in his parallelis syntheticis formarum varietas et prope indefiniti similitudinis gradus; adeo ut nonnumquam admodum subtilis sit parallelismi ratio » [Il reconnaît ici que ce parallélisme est vague, car son unique rigueur, d'ailleurs assez élastique, est d'ordre externe et purement formel].

Et Lowth conclut sa dissertation par une citation d'Azarie Rossi, Juif de la Renaissance.

Il valait la peine de résumer par quelques citations textuelles l'exposé de Lowth, car d'une part il peut arriver que des auteurs postérieurs découvrent ce que l'Anglais avait déjà formulé, et d'autre part il méritait bien d'être mieux connu.

Reconnaissant que Lowth a introduit dans l'histoire des études bibliques la notion de parallélisme et ses variétés, quelques auteurs postérieurs ont essayé de rechercher la préhistoire de la formule. D. Schmiedl prétend que Moïse ben Izra en a été l'inventeur : « haṭa'am hû' kapûl... derek ṣehut » (*Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums*, 1861). J. M. Bover cite Maldonat : « eadem in prima et secunda versus parte diversis variata versis repetuntur » (*Estudios Ecclesiásticos*, p. 62, 1922). U. Buonmartini réclame la priorité pour Chr. Schoettgen et pour Mazzochi (dans *Biblica*, Rome, 1925). M. Peinador trouve des données chez S. Augustin, dans Euthymius Zigabène, dans Bellarmin. Mariès déclare avoir trouvé huit fois dans les commentaires encore inédits des Psaumes de Diodore de Tarse la formule ἐκ παραλλήλου (quant à lui, A. Vaccari, examinant le manuscrit inédit, a trouvé, à propos d'Ex., XXXIX, 11, la formule : τὸ αὐτὸ πάλιν εἰπὲν ἐκ παραλλήλου).

Après Lowth, beaucoup d'auteurs ont essayé de compléter le tableau par des nouveaux types de parallélisme. R. G. Moulton (*The Literary Study of the Bible*, 1896) recourt à des formules claires et précises : parallélisme alterné ABAB, inversé ABBA, entrecroisé ACBC, enchaîné AB BC CD..., inclusif A BBCCDD A, ternaire, ternaire double. B. Gray (dans *The Expository Times*, I, 421; II, 45, 1913) élimine le parallélisme synthétique, point faible de Lowth, et divise ainsi : parallélisme complet ABC ABC, incomplet ABC AB, avec compensation ABC BCD. Les divisions de W. Popper (*Studies in O. T. Parallelism*, 1923) sont peu précises. C. A. Briggs y ajoute les espèces « climactiques, emblématiques, inversées » (*Commentary on the Book of Psalms*, 1907). J. M. Bover divise logiquement : parallélisme propre ou paratactique, qui peut être synonymique ou antithétique, et parallélisme impropre ou synthétique, qui peut être hypotactique ou syntactique (dans *Estudios Ecclesiásticos*, p. 115, 1923). D. Gonzalo Maeso emploie d'autres expressions : par identification, par contraposition, par intégration (dans *Sefarad*, p. 3-39, 1945). Fr. Horst, s'appuyant sur Begrich, ajoute des distinctions auxquelles Lowth faisait allusion en passant : parallélisme avec correspondance mot à mot, parallélisme avec correspondance en bloc, parallélisme qui additionne des traits divers d'une même situation (*Theolog. Rundschau*, p. 97-121, 1953). W. F. Albright a signalé le « tricolon » climactique abc-abd-ade... (*Studies to Robinson*, 1950).

Il serait facile, mais sans grand profit, de multiplier les divisions. La confusion vient souvent de ce que l'on ne distingue pas bien les critères de distinction : critère formel ou critère de contenu. Nous croyons que si nous voulons avancer avec profit dans la ligne de Lowth, nous devons intégrer le parallélisme dans une catégorie esthétique supérieure, à partir de laquelle nous pourrons analyser stylistiquement et poétiquement les variations que détermine le contenu.

L. I. Newmann (*Studies in O. T. Parallelism*, 1918) a replacé le parallélisme hébreu dans le cadre de la littérature universelle. Il en résulte que ce procédé poétique n'est ni exclusif, ni même caractéristique de la littérature hébraïque, mais qu'il est simplement et pleinement humain. Peu avant, E. Norden (*Die antique Kunstprosa*, 1915, p. 814) avait observé que c'était là le principe formel le plus important... l'origine de toute poésie. Cette extension universelle prouve que nous touchons à un élément essentiel de l'art littéraire. Ceci nous invite à pousser notre analyse encore plus loin.

Dámaso Alonso (*Seis calas en la expresión literaria española*, Madrid, 1951) a abordé le thème dans son sens profond :

> « La pensée humaine émane déjà moulée comme un registre de singularités et de pluralités; ce moulage est réfléchi par le langage. La littérature de toutes les époques, et en particulier la poésie, tend vers la représentation analytique des contenus de pluralités, et surtout des pluralités de ressemblances. Lorsque les membres de ces pluralités sont complexes, l'ordination élocutive peut suivre deux chemins opposés : le paratactique et l'hypotactique. Souvent aussi l'élocution passe d'une tactique à une autre... Ce jaillissement, singulier ou pluriel, de la pensée créatrice et le déploiement même des contenus pluriels, spécialement de ceux qui sont liés par la ressemblance, appartiennent au moulage profond de l'expression littéraire. Ils appartiennent au style le plus profond » (p. 18-19).

Il est possible d'approfondir l'exposé de Dámaso Alonso, en rattachant le parallélisme à la nature même du langage. Le langage humain « articule » les données, nos expériences, qui sont un « continuum », par conséquent informes. Articuler signifie diviser le « continuum » en pièces qui peuvent être recomposées : de cette façon, le « continuum » peut être appréhendé avec plus de précision, fixé avec plus de fidélité et simplifié dans ses éléments. Tous les éléments peuvent en particulier être combinés en groupes distincts; ceci fait du langage un système vivant de signes, apte à n'importe quelle situation (Weisgerber). L'articulation se réalise au profond de l'esprit (Humboldt), aux « champs du langage » (Trier), dans le rythme, dans la syntaxe. Le processus de différenciation successive et le processus de simplification, maintenant une vive tension de forces, agissent simultanément dans le langage. Il en résulte que nous ne partons pas toujours de perceptions de pluralité, mais que la pluralité d'éléments — qu'ils soient syntactiques ou de vocabulaire — est le fruit d'une articulation précédente.

b) L'articulation binaire. — Le parallélisme est une articulation binaire de propositions symétriques ou proportionnées. Le facteur formel est ce qu'il y a de commun à tous les parallélismes. Quant au contenu des propositions ou des éléments articulés, il règne une certaine variété. Ainsi deux propositions élémentaires complètes, à deux membres chacune, sujet + prédicat, produisent un parallélisme. Prenons l'une d'elles et, par un processus de différenciation syntactique, dédoublons sujet et prédicat, chacun en deux parties, adjectif + substantif — verbe + complément : l'articulation binaire continue, la pause intermédiaire est mineure, l'ordination formelle est moins marquée et la relation des membres est différente. Supposons que, dans une phrase, nous placions, pour conclure un énoncé, un point ou une pause et qu'ensuite nous retournions au début pour recommencer avec des mots semblables ou opposés, jusqu'à un nouveau point ou à une nouvelle pause : nous avons alors deux segments linéaires parallèles et une articulation binaire. Par

contre, si la ligne continuait après la pause jusqu'à une autre pause symétrique, il y aurait encore articulation binaire formelle, mais la figure des lignes ne serait plus alors parallèle, mais continue (B. Gray signale cette distinction comme fondamentale entre la poésie et la narration).

En hébreu, le peu de différenciation syntactique favorise la succession de phrases semblables, et par là l'articulation binaire des phrases, qui est la plus simple et la plus élémentaire. D'autre part, la subordination ne s'étant pas développée, la langue se contente de la parataxe qui favorise aussi le groupement ou articulation binaire. Il semble qu'en hébreu l'habitude du parallélisme ait empêché l'évolution de formes plus différenciées. La phrase ne se prolonge par des incises circonstancielles que dans le langage casuistique et dans quelques passages narratifs exceptionnels (p. ex., Jos., III, 14-16).

Les articulations élémentaires sont l'articulation binaire et l'articulation ternaire. L'énumération peut adopter une forme stylisée (2 + 2, 3 + 2, 7, etc.); en d'autres cas, elle perd sa forme définitive. Nous allons voir ces trois formes : binaire, ternaire et énumération stylisée, accordant notre attention aux distinctions réellement importantes pour la stylistique et la poésie. Nous laissons la synonymie et l'antithèse pour une autre subdivision.

c) L'expression polaire. — C'est une espèce importante d'articulation binaire. Au sens strict, l'expression polaire consiste à embrasser un tout par les extrêmes ou « pôles ». Concrètement, c'est l'expression d'une totalité par l'analyse de ses extrêmes (le processus « articulaire » est évident). A ce sujet, l'étude fondamentale est toujours celle d'E. Kemmer (*Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, 1903). Pour l'hébreu, cf. J. Boccacio, dans *Biblica*, 1952, p. 173-190, et G. Lambert, dans *Vivre et Penser* (= *R. B.*), III, 1945, p. 91-104. Pour l'égyptien, voir A. Massart, *Mélanges Robert*, 1957, p. 38-46.

Nous pouvons distinguer à la rigueur deux types d'expression polaires. L'expression polaire stricte analyse la totalité dans ses extrêmes, « des pieds jusqu'à la tête »; mais en beaucoup de cas, les membres analysés sont les deux moitiés de la totalité, ou les membres corrélatifs d'une réalité. Nous pouvons ainsi embrasser la ligne continue du temps : « avant-après; passé-futur », ou bien, remontant jusqu'aux extrêmes, « principe-fin »;

Is., XLI, 4 : « Moi Yahweh qui suis le premier
et serai avec les derniers. »
Is., XLIII, 10 : « Avant moi aucun dieu ne fut formé
et il n'y en aura pas après moi. »

Le premier analyse le temps dans ses limites, qui ne sont pas très précises; le second divise le temps en deux moitiés contiguës dans le présent de Dieu.

Quelque chose de semblable existe dans la division géographique : « devant, derrière, à droite, à gauche » marquent les quatre zones ou quadrants qui se rejoignent au centre de l'observateur; « orient, occident, septentrion, midi » sont les quatre extrêmes de la croix qui articule l'horizon. S. Paul nous donne les dimensions de la charité en deux binômes polaires « largeur-longueur, hauteur-profondeur » (pour nous les dimensions de l'espace ne sont que trois). La perfection humaine est articulée en deux binômes, quatre points cardinaux de conduite : « œuvres-paroles, devant Dieu-devant les hommes ». Cieux et terre, nuits et jours, lumière-ténèbres, entrer et sortir, se coucher et se lever, à la maison et aux champs, etc., ces suites polaires sont d'un usage constant dans le parallélisme hébreu ou en dehors de lui.

Le fait peut avoir des conséquences pour une bonne interprétation. Quand Isaïe offre un signe « dans les cieux et dans les enfers », il veut dire en n'importe quel lieu (VII, 11). L'interdiction de se faire des images devait, selon la version ancienne, comporter deux termes : « dans les cieux là-haut, sur la terre ici-bas »; un auteur postérieur crut que la liste était incomplète et ajouta « dans les eaux au-dessous de la terre », rompant le rythme (Ex., XX, 4; Deut., V, 8). D'après Lambert *(l. c.)*, la formule « lier-délier » a la même signification de totalité. Il est à remarquer que les Grecs divisent parfois la totalité des êtres intelligents en « dieux et hommes »; une telle division polaire répugne à l'hébreu, nous ne la trouvons que dans l'apologue de Jotham (Jud., IX); c'est encore un signe de son antiquité.

d) Le mérisme. — Le cas de la division du tout en deux moitiés nous permet de passer du concept « polaire » à celui de « mérisme ». A. M. Honeyman a étudié le mérisme en hébreu (*Merismus in Biblical Hebrew*, dans *Journal of Biblical Literature*, p. 11-18, 1952). Il consiste, selon lui, « à détailler tous les membres d'une série ou du moins quelques-uns — d'ordinaire le premier et le dernier, ou les plus notables — en indiquant de quel genre sont les espèces, ou la qualité commune abstraite qui les caractérise ». Les distinctions ultérieures de A. M. Honeyman ne sont pas très précises. Le mérisme embrasserait les binômes polaires, la division en deux parties et les termes corrélatifs. Ses formes fondamentales sont la forme binaire et la forme ternaire; au-delà, on entre dans l'énumération.

e) Les termes corrélatifs. — Ce ne sont à proprement parler ni des extrêmes ni les moitiés d'une totalité, bien qu'ils s'apparentent au second groupe. En tout cas, ils représentent une espèce d'articulation binaire qui a une large application dans le parallélisme hébreu. Par ex., « l'argile - le potier »; « la hache - le bûcheron ». Is., XL, 16 : « Le Liban ne suffit pas aux bûchers et ses bêtes ne suffisent pas aux holocaustes »; voilà une formule brève et impressionnante, véritable création poétique à partir d'un fait commun du langage.

f) La description. — Nous avons vu des cas où deux membres représentent le tout — mérisme —; où deux moitiés composent le tout; où deux extrêmes embrassent le tout — expression polaire —; où deux corrélatifs se substituent au tout. Il convient d'examiner encore un cas particulièrement important au point de vue poétique : deux aspects caractérisent ou décrivent le tout; formellement, on pourrait réduire le cas à celui du mérisme; mais, stylistiquement, à cause de ses possibilités expressives, il faut le mentionner à part. C'est le cas de la lyrique brève, du style concis, lorsque l'écrivain ne veut pas s'arrêter à décrire mais, avec deux données bien choisies, expose avec concision ou caractérise toute une situation (nous nous trouvons devant un des principes fondamentaux de l'art d'écrire). Supposons que la guerre doive être décrite en deux hémistiches : « Toute chaussure de combat, tout manteau roulé dans le sang » (Is., IX, 4); nous avons une donnée auditive et une donnée visuelle. « Il dresse un signal pour une nation lointaine, il la siffle des extrémités de la terre » (Is., V, 26); nous retrouvons encore ici une donnée auditive et une donnée visuelle. « Et pas un battement d'aile, pas un bec ouvert ni un pépiement » (Is., X, 14). Sur ce point, capital en poésie, Isaïe tranche sur les Hébreux et occupe une place dans la littérature universelle, tandis que d'autres lyriques, comme Jérémie ou l'auteur du livre de Job, préfèrent l'énumération et la description lente.

Sous l'une ou l'autre de ses deux formes, l'expression polaire favorise le parallélisme; le mérisme le favorise également, car sa forme élémentaire est la forme binaire. Mais il n'est pas facile de bien caractériser et

de conserver le parallélisme, car une heureuse concision est un don difficile. Par contre, l'habitude du parallélisme pousse à ces formules rapides d'où procèdent cette densité massive que l'on rencontre fréquemment, et cette vigueur concentrée qui nous impressionne tant dans la poésie hébraïque.

g) L'articulation ternaire. — Elle est moins fréquente en hébreu. W. F. Albright a étudié le « tricolon » climactique en hébreu et en ugaritique (*Studies to T. H. Robinson*, 1950). Dans un article (*Razón y Fe*, p. 59-76, 1954), nous avons déjà parlé des formules ternaires dans les poèmes accadiens et dans leur correspondants sumériens. En hébreu, les formules ternaires sont plus emphatiques, mais elles peuvent obéir à d'autres raisons poétiques. Ainsi Isaïe préfère en général la concision binaire. Les formules ternaires abondent cependant dans le récit de sa vocation (ch. VI), où la triple voix des séraphins impose la structure ternaire aux vers suivants. Autre exemple de force descriptive en Is., IX, 3 : « Le joug qui lui pesait, la barre sur ses épaules, le bâton de son oppresseur, tu les broies comme au jour de Madian » : l'oppression s'intensifie en trois membres, pour lesquels il suffit d'un seul verbe fort, *haḥittota*.

Il existe souvent une certaine tension entre le schéma ternaire et le schéma binaire. Par exemple, le rythme peut être binaire, deux hémistiches ou deux vers, mais le sens se répartit en trois membres : « à peine sont-ils plantés, à peine sont-ils semés, à peine leur tige a-t-elle pris racine en terre... » (Is., XL, 24). Ou bien la structure syntactique est divisée en deux membres, dont l'un se dédouble en deux : « l'herbe sèche, la fleur se fane lorsque le souffle de Yahweh passe sur elles » (Is., XL, 7). La formule binaire prédomine dans la forme tandis que dans le contenu se trouvent des formules ternaires (cas qui n'est pas rare dans le Livre de la Consolation, Is., XL, sq.). L'articulation binaire est si enracinée dans la langue hébraïque qu'elle se fait sentir même dans des schémas ternaires, soit en dédoublant un des éléments, soit en maintenant la symétrie binaire formelle.

h) L'articulation quaternaire. — Elle se réduit à un double binôme. Elle est particulièrement fréquente et même caractéristique dans la section poétique d'Is., XL-LV; elle est aussi l'un des arguments les plus forts pour attribuer à cette section le ch. XXXV, dominé par les schémas quaternaires (R. B. Y. Scott, *American Journal of Semitic Languages Literature*, 1935/36, p. 178-91).

i) L'énumération. — Après ces formules élémentaires, nous pouvons examiner l'*énumération*. Elle peut présenter en hébreu deux formes fondamentales : une forme désordonnée et une forme stylisée. Ainsi, en Is., III, 18, on énumère 21 objets servant à la parure féminine, qui ne sont pas organisés en sept groupes de trois ou en trois groupes de sept, ce qui serait une stylisation. En Is., XLI, 19, les arbres plantés dans le désert sont sept, ils sont divisés en deux groupes avec l'adverbe *yaḥdaw* dans le groupe ternaire pour garder la symétrie; nous avons ainsi une double stylisation : le nombre sept et les groupes symétriques.

Il est plus fréquent de trouver l'énumération ordonnée en séries de binômes. En Is., XI, 2 les dons de l'Esprit sont ordonnés en trois binômes. En XI, 5-8, les animaux réconciliés sont répartis en cinq binômes, etc.

Un cas présente un intérêt poétique particulier, celui où les membres d'une énumération sont hétérogènes : une force lyrique ou oratoire entraîne dans son mouvement uniforme des matériaux divers. Par exemple, le Ps. CXLIV commence par une série d'invocations hétérogènes — « rocher, amour, rempart, citadelle, libérateur, bouclier, abri... » —, apparentées avec le thème guerrier et unifiées par la prière fervente. Un autre cas de binômes hétérogènes est le Jour de Yahweh en Is., II, 12 sq., puissant « contre tout orgueil et toute arrogance, contre tous les cèdres et tous les chênes, contre toutes les montagnes et toutes les collines, contre toutes les tours et tous les remparts, contre tous les vaisseaux et tous les objets précieux ».

L'énumération descriptive, plus ou moins stylisée, est fréquente dans quelques oracles contre les nations, surtout dans le livre de Job. A l'étroite articulation formelle, à la densité, se superposent d'autres qualités lyriques, la fantaisie et la richesse.

Conclusion. — Le simple fait du parallélisme examiné dans un poème représente assez peu de chose ou est très générique. Le poète hébreu emploie le parallélisme comme un instrument riche et souple. L'investigation doit tenir compte des possibilités diverses : parallèles synonymiques ou antithétiques, binômes topiques et originaux, binômes polaires comme extrêmes ou comme moitiés, parallélismes isolés ou en séries énumératives, correspondance par pièces ou en bloc, membres corrélatifs, sélection descriptive, binômes, groupes à trois ou à quatre termes, énumération stylisée ou anarchique, etc. Tout ceci constitue un « organon » pour l'analyse et pour la bonne compréhension des poèmes et poètes bibliques.

J. Begrif, *Der Satzstil in Fünfer*, dans *Zeitschrift für Semitistik*, XII (1934), p. 169-209.

4° *Répétition et synonymie.* — On a l'habitude de traiter la synonymie hébraïque comme une subdivision secondaire du parallélisme. Il nous semble plus juste et plus fructueux de la considérer à part, en l'insérant dans un contexte adéquat, celui de la répétition. La répétition est un phénomène stylistique très large comportant nombre de degrés. L'un de ces degrés est la synonymie.

a) Diverses sortes. — α. On trouve la simple *répétition sonore* avec un rôle descriptif ou un rôle proprement sonore (cf. *supra*, le § sur le matériel sonore) : en hébreu, *baqbuq*, *kôbab (kaukau ?)*, *qodqod*, *ʿapʿap*, *taltal*, *ḥaparpara*, etc.

β. Il existe des *binômes verbaux* qui fonctionnent comme un tout, d'une sonorité plus étendue et d'ordinaire répétée : *'otôt umôpetîm*, *tohu bohu*, *mašʿen mašʿena*, *ta'niyya we'aniyya*, *kesep zaḥap*, etc. D'autres binômes, qui apparaissent très souvent ensemble, ne sont pas unis par allitération mais sont topiques (probablement avec une certaine valeur de mérisme) : *'emet ḥesed*, *ḥereb raʿab*, *ḥokma bina*, etc. (Nous n'avons pas trouvé dans la littérature hébraïque les « binômes incongrus », si efficaces pour obtenir un effet de surprise ou un trait comique. Les énumérations que L. Spitzer appelle « énumérations chaotiques » font également défaut en hébreu.)

γ. Nous trouvons également la *simple répétition d'un mot* en position contiguë ou en diverses autres positions, phénomène largement analysé et subdivisé par la rhétorique en « anaphore, épanaphore, épanadiplose... » (abondant matériel chez Cassiodore, chez Isidore et chez König). Ces répétitions sont particulièrement chères à la rhétorique, mais elles ne sont pas méprisées par la poésie. N'oublions d'ailleurs pas que la poésie peut parfois dépendre largement de la rhétorique : E. R. Curtius l'a montré pour la poésie médiévale, L. Köhler, pour la poésie d'Is., XL-LV. Ces répétitions peuvent aussi avoir une valeur structurale dont nous nous occuperons plus tard.

δ. De même qu'on répète un mot, on peut *répéter une phrase :* ainsi les propositions relatives caractéristiques du style deutéronomique et les refrains de la lyrique. Ces derniers ont dans le poème une valeur structurale évidente. J. Muilenburg s'est occupé de

toutes les répétitions signalées jusqu'ici (*Vetus Testamentum, Suppl.*, I, 1953, p. 97-111),

ε. Dans l'échelle des répétitions, nous laisserons de côté les simples répétitions de sons ou de mots pour ne considérer que les *répétitions synonymiques*, prenant le mot au sens large, à savoir duplication d'un concept, d'une image, d'une action, d'un membre syntactique, d'un énoncé. Nous retrouvons le thème de la subdivision précédente, l'articulation binaire; mais remarquons ici une distinction : nous avons plutôt parlé alors de « dédoublement »; là, nous parlerons de « réduplication ». L'action de parler peut être dédoublée en : « il parla et ouvrit la bouche et dit »; elle peut aussi être « doublée » en : « il parla et dit ». La réaction que suscite une femme ivre se dédouble en « dérision et stupeur », et chacun de ces mots peut encore se réduplicquer en : « dérision et moquerie, désolation et stupeur » (Ez., XXIII, 32). Dans les deux cas, le volume verbal est dédoublé et articulé en deux membres équivalents, sans que le mouvement syntactique avance.

Si nous élargissons ce mécanisme aux limites mêmes des phrases, nous avons ce parallélisme synonymique, très abondant dans la poésie hébraïque, qui fut le point de départ de la découverte de Lowth et qui reste le point d'arrivée pour beaucoup de chercheurs.

b) La synonymie comme mode d'expression. — A la racine de ce phénomène stylistique, se trouve notre « temporalité ». La synonymie est radicalement un arrêt, une retenue du langage sans interruption du flux verbal. Les peuples méridionaux apprécient encore cette qualité du langage. Kemmer (dans *Die polare Ausdrucksweise*) avait évoqué cette explication, mais la restreignait au domaine imaginatif. Dámaso Alonso *(Seis calas en la expresión literaria española)* parle à ce propos de « syntagmes non progressifs » (mots ou groupes de mots qui ont la même fonction syntactique) : les mots s'additionnent, mais le processus syntactique ne progresse pas; il bifurque ou « plurifurque ». Bien qu'ils n'ajoutent pas d'éléments syntactiques, les syntagmes non progressifs peuvent ajouter quelque chose au sens; quand pratiquement ils n'ajoutent rien, il y a simple synonymie. Dámaso Alonso appelle « gémination » la bimembration sensiblement tautologique. Nous trouvons ce fait en hébreu : la phrase syntactique terminée, le poète recommence. Il ne sent pas la nécessité de poursuivre, mais au contraire la nécessité de retenir sa pensée.

La raison principale de cette tendance est d'ordre émotionnel : le discours logique, la vision imaginative ne se poursuivent plus; par contre, l'émotion lyrique qui s'épanche, la passion qu'inspire l'adversaire ont tendance à persister. La lyrique et la pathétique sont le domaine de ces émotions (E. Staiger). Nous trouvons ce procédé littéraire dans l'oratoire pathétique d'Ez., dans les effusions lyriques de Jérémie, dans la joie exultante et un peu rhétorique d'Is., XL-LV, dans les plaintes incessantes de Job, etc. (cf. Ez., XXIII, 32-34; Jer., XX, 7-9, 14-18).

La répétition pure et la synonymie peuvent avoir aussi une valeur formelle (même en faisant abstraction de la sonorité et du rythme) : symétrie et proportion, résonance et accord. Dans les genres musicaux plus « formels », les répétitions sont un procédé constant de développement, en particulier ce type de phrase musicale qui peut légitimement être comparée à une espèce de synonymie. Or la poésie hébraïque emploie ce procédé comme un des procédés dominants de développement poétique. Nous le trouvons dans un petit poème de saveur populaire (Is., XXVII, 5).

יעשה שלום לי שלום יעשה-לי

Nous le trouvons encore dans un poème liturgique tout à fait artistique, le Ps. CXVIII.

La fréquence des développements synonymiques nous éclaire sur la mentalité hébraïque. Alors que les Occidentaux ont tendance à développer par analyse ou par différenciation successive, l'hébreu préfère une vision totale, en bloc, qui se répète, changeant légèrement le point de vue.

Théoriquement, synonymie et répétition s'opposent à la concision du style. Cependant la lecture d'un certain nombre de fragments poétiques nous donne l'impression d'un style concis : dans le même espace, ils disent parfois plus qu'Ovide, et même autant ou plus encore qu'Horace. « Ajoutez année à année, que *girent* les solennités » (Is., XXIX, 1) : malgré la répétition « année » et la synonymie des hémistiches, le vers est remarquable par sa brièveté. Remarquons ceci : la concision, telle que nous autres, Occidentaux, la concevons, est postérieure à l'analyse, elle est comme un renoncement à une richesse précédente; à l'inverse, lorsqu'une langue n'a pas suffisamment développé l'articulation syntactique, si ses propositions paraissent concises, cette concision est d'une autre espèce : c'est de la brièveté, sans le renoncement à des possibilités qui n'existent pas encore ou qui ne se sont pas développées; c'est le volume qui est petit; ce n'est pas toujours de la concision.

Quant au mouvement, il ne semble être favorisé ni par la répétition, ni par la synonymie. En réalité, beaucoup de poèmes hébreux ont renoncé au mouvement, par ex. le Ps. CXIV; son compagnon, au contraire, le Ps. CXV, introduit un certain mouvement par la variation des motifs. Is., XXX, 9-14 représente un cas particulièrement curieux : le sens se développe par bifurcations successives; cette suite de parallélismes « incomplets » (B. Gray) avance par enchaînement d'idées, donnant du mouvement à la régularité. Les motifs se subdivisant, on obtient un effet de prolongation successive, comme une ombre au coucher du soleil (Procksch considère ce fragment comme le testament d'Isaïe).

Pour l'interprétation des poèmes hébreux, il convient de se souvenir de ces faits fondamentaux. Il ne sera pas toujours légitime d'insister sur des nuances intellectuelles lorsque le poète cherche à persévérer dans un sentiment : l'intention du poète étant non pas la distinction conceptuelle, mais l'insistance émotive. Ce qu'il y a de distinction conceptuelle est supposé ou incorporé, et pourrait être enlevé du poème, étant en marge de l'intention primordiale.

J. Muilenburg, *A Study in Hebrew Rhetoric : Repetition and Style*, dans *Vetus Test., Suppl.*, I (1953), p. 97-111.

5° *Antithèse.* — L'antithèse est, chez les Occidentaux, non seulement un procédé rhétorique mais aussi un instrument de la pensée, un habitus mental. E. Norden *(Die antike Kunstprosa)* a étudié les racines historiques de l'antithèse chez les Grecs : la découverte des grandes antinomies de l'esprit, la méthode didactique de l'énantiologie, la révolution intellectuelle du V^e^ s., le caractère gnomique, la codification stylistique réalisée par Gorgias. Chez les Hébreux se retrouvent la pensée gnomique et quelques oppositions fondamentales dans le monde religieux.

a) Il y a deux types distincts d'antithèse. L'antithèse *de type affectif*, qui oppose les extrêmes d'une série ou divise la totalité en deux parties dilemmatiques; cette antithèse emploie ou crée des contrastes, elle préfère le bloc à la nuance. Il y a également l'antithèse *de type intellectuel*, qui rapproche des éléments contigus pour délimiter : «non ceci... mais...»; souvent, elle divise en éléments pour délimiter les pièces obtenues; elle est instrument de précision, largement em-

ployé et développé par la scolastique et ancré dans les intelligences occidentales. Ces deux formes sont les formes fondamentales qui n'excluent d'ailleurs pas les interférences : c'est ainsi que la pensée, poursuivant d'amples synthèses, oppose blocs et extrêmes; quant au sentiment raffiné, il oppose, pour clarifier, des éléments contigus.

Chez les Hébreux, l'antithèse de type affectif, qui est peu analytique, prédomine fortement. Les particules adversatives sont très peu employées, elles ne peuvent pas être comparées avec les particules grecques. La particule *we-* est fréquente pour opposer deux blocs. Les grandes oppositions se trouveront dans le domaine religieux : Dieu - l'homme, Dieu - les idoles, juste - méchant, etc.

L'antithèse que nous pouvons appeler « changement de situation » est fréquente chez les poètes hébreux. Dans sa version concise, elle emploie en général la particule *tḥt*, par ex. Is., III, 24.

Un poème peut être construit en blocs opposés : par là l'antithèse acquiert une valeur structurale. Ainsi le cantique de Débora (Jud., V) présente Yahweh puissant et le peuple délaissé, il partage les tribus en deux groupes opposés et oppose la figure de Jaël à la mère de Sisara. Le cantique de Moïse est également construit par blocs opposés, avec des oppositions de portée théologique.

b) Il y a un type d'antithèse que les auteurs appellent *negatio paradoxa* (H. Kruse, dans *Vetus Testamentum*, 1954, p. 385-400) : il consiste à nier rhétoriquement un terme pour relever le terme opposé. Il n'est pas spécifique de l'hébreu car il existe dans le langage populaire de beaucoup de peuples. Par ex. : « C'est l'amour que je veux et non les sacrifices » (Os., VI, 6; cf. Jer., VII, 22; Ps., LI, 18-19). Il est important de tenir compte de ce procédé stylistique pour interpréter comme il faut les textes bibliques; mais nous répétons qu'il existe aussi dans les autres langues, et sa méconnaissance par des auteurs importants peut trahir soit des idées préconçues, soit un manque de contact avec le langage littéraire.

On ne doit pas confondre l'antithèse et l'expression polaire : toutes les deux emploient des éléments opposés, y compris les extrêmes d'une série, mais leur fonction stylistique est différente. Dans l'antithèse, l'intérêt va à la dualité qui s'oppose, dans l'expression polaire, au tout qui en résulte. L'antithèse accepte le plan commun pour rehausser l'opposition, l'expression polaire emploie l'opposition pour représenter le commun. L'emploi de contraires avec fonction polaire ou antithétique peut indiquer, chez leurs auteurs, certaines différences stylistiques. Dans l'A.T., le groupe « cieux - terre » abonde pour indiquer la totalité. Paul emploie ces termes pour marquer l'opposition entre l'homme céleste et l'homme terrestre (I Cor., XV, 47; cf. Is., LII, 13).

Une antithèse apparente est celle dans laquelle on affirme une donnée et on nie la donnée contraire. En réalité, c'est une synonymie qui insiste sur la même chose, mais à partir de différents points de vue.

La sonorité peut appuyer l'antithèse. Le grec, l'allemand et une ancienne branche du persan ont abondamment développé les verbes composés au moyen desquels ils peuvent exprimer d'exquises nuances de style (processus différenciateur). S. Paul (II Cor., V, 2-4) oppose les verbes ἐπενδύσασθαι - ἐνδυσάμενοι - ἐκδύσασθαι, mais le traducteur latin a renoncé à une grande part de l'efficacité en employant des racines différentes, « superindui, vestiti, exspoliari ». Les Hébreux auraient pu réussir quelque chose de semblable avec les différents modes verbaux : on en rencontre quelques exemples comme Is., I, 19-20; VII, 9; néanmoins, ils le font rarement et ne prétendent pas alors introduire une nuance plus précise, mais plutôt un contraste.

Dans l'ensemble, on peut dire que les poètes hébreux préfèrent la synonymie à l'antithèse, ce qui paraît correspondre à la tendance « totale, intègre » des Hébreux. La réalité se présente à l'Hébreu comme une totalité, et comme telle il la communique par des mots. Lorsqu'il a terminé sa tâche verbale, il reprend cette totalité et la présente dans une nouvelle série verbale équivalente. La réalité se présente à l'Occidental dans une dimension qu'il doit étreindre, dans une superficie qu'il doit approfondir. Ces nécessités, il les satisfait en divisant, mais dans la division il reste toujours une référence, parfois explicite, à la partie exclue. A cause de cela, il est légitime de tirer des déductions de quelques affirmations restreintes des Occidentaux (« jusqu'alors non... », mais après), ce qui n'est pas possible chez les Hébreux. Chez eux, en effet, il n'existe pas de champ en dehors de l'affirmation, car l'énoncé veut embrasser une totalité : « avant d'enfanter son premier-né... »; on ne peut déduire de là qu'elle eut ensuite d'autres enfants (cf. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, 305).

6° *Images.* — Chez certains commentateurs modernes, il n'est pas rare d'entendre parler à ce sujet d' « imagination orientale », avec des nuances de justification, de reproche ou de louange. On attribue généreusement aux poètes hébreux une audace et une fertilité d'images bien supérieure à celle des écrivains occidentaux. De là, on veut déduire une importante règle herméneutique, à savoir la nécessité d'atténuer et de modérer ce que l'on suppose être chez eux des excès imaginatifs. Si l'on refuse toute autorité à Boileau dans le domaine littéraire, il convient de se dégager aussi de ses principes en abordant la Bible.

a) Défaut de perspective. — Corrigeons donc un double défaut de perspective.

Le premier est l'étonnement que peuvent provoquer des images hébraïques pittoresques ou exotiques. Dans son Islamologie, F. M. Pareja signale ce qu'il y a de concret et de concis dans les images de l'ancienne poésie islamique; mais le concret et l'autochtone deviennent, vus du dehors, exotique et pittoresque. N'oublions pas que l' « exotique » est parfaitement autochtone dans le lieu d'origine. Ceci fut une grosse difficulté pour les auteurs formés à l'école de la littérature gréco-latine, lorsqu'ils s'approchaient de la Bible. Fray Luis de Léon a conscience du fait et l'explique avec son intuition poétique. A l'image biblique qu'il qualifie d' « extrañeza de bellísimas comparaciones », il oppose les comparaisons qu'emploierait un poète de la Renaissance.

> « Tes cheveux comme un troupeau de chèvres, ondulant sur les pentes de Galaad » (Cant., IV, 1). Ce qui peut étonner ici, c'est la comparaison qui paraît grossière et très éloignée de ce à quoi elle se refère. La comparaison serait plus juste si on disait « comme un écheveau d'or » ou « qu'ils font concurrence aux rayons du soleil par leur nombre et leur couleur », comme disent nos poètes. Je dis par là que, bien considérée, cette comparaison ne manque ni de grâce ni de justesse, considérant avec respect la personne qui parle et ce que, spécialement, on veut louer dans les cheveux de l'Épouse » (*Exposición del Cantar de los Cantares*, 15).

La comparaison de la Renaissance (écheveau d'or, concurrence aux rayons du soleil) est objectivement plus audacieuse et plus curieuse, mais en fait elle était déjà topique et n'étonnait plus personne.

Le second défaut de perspective est moins évident et plus dangereux : il arrive qu'on compare implicitement le langage poétique biblique à notre lan-

gage académique, dépouillé et intellectuel (sinon aride et déshumanisé); la comparaison loyale doit se faire de poésie à poésie. Celui qui a lu des poètes comme Whitman, Rimbaud, García Lorca, Neruda, etc. reconnaîtra ce qu'a de modéré l'imagination des poètes hébreux.

b) Le monde imaginatif des Hébreux. — Ce qu'il faut admettre sans réserve chez les poètes hébreux, c'est l'abondance des images. Ils n'ont pas connu le type de poésie abstraite et intellectuelle qu'on retrouve par exemple chez les métaphysiciens anglais, ou dans d'autres formes au XVIII[e] s. Il est naturel que leur monde poétique se réfère au panorama sensible au peuple hébreu : la nature (avec une minuscule), l'agriculture, la garde des troupeaux, l'histoire, la guerre, le culte, les labeurs domestiques, les créatures élémentaires, les êtres cosmiques. Il était naturel aussi qu'ils se réfèrent également aux créations libres de l'imagination, à la mythologie orientale réduite à des images poétiques. Le répertoire imaginatif des poètes hébreux n'est pas très large. Le livre de Job représente à ce point de vue un enrichissement énorme, réalisé d'un coup — autant que nous puissions en juger.

Le monde imaginatif d'un poète peut être significatif. On a mis en évidence la fréquence des images matrimoniales dans la poésie d'Osée. Le Cantique des Cantiques se complaît en images pastorales, agricoles et dans les objets précieux d'architecture ou d'orfèvrerie. L'élément premier qu'est l' « eau » est pour Isaïe, I, 33 une force ambivalente, bienfaisante ou destructrice. Dans la section Is., XL-LV, l'eau est presque toujours une mer qui s'ouvre pour laisser passer, ou une boisson qui jaillit dans le désert, c.-à-d. que l'image de l'eau est tirée du livre de l'Exode. Lorsqu'il parle de l'eau comme de l'élément premier, Jérémie dépend des autres écrivains, mais dans les scènes de la vie il sait être original. Il est curieux de constater qu'Ézéchiel accumule les images de l'eau dans ses oracles contre Tyr et contre l'Égypte. Un autre élément premier est le feu. Isaïe emploie les images du feu avec une grande force de description et de symbole. Jérémie sait convertir le feu en expérience intérieure : Yahweh est un « feu dévorant, enfermé dans mes os » (XX, 9).

On a écrit plusieurs livres sur le monde imaginatif des poètes hébreux. Ils ne font, plus ou moins, que dresser des catalogues selon les différentes classes d'êtres. A. Werfer, dans *Die Poesie der Bibel* (1875), classifie ainsi : Dieu et le divin, le ciel et le céleste, Satan et le démoniaque, l'homme et la vie humaine, le juste et la justice, le pécheur et le péché, la nature, le monde élémentaire, les plantes, les animaux, le peuple d'Israël et Jérusalem, le Messie et la nouvelle Jérusalem. A. Wünsche, dans *Die Bildersprache des A. T.* (1906), après un chapitre d'esthétique sur l'image dans l'A. T., catalogue les images d'après les règnes animal, végétal, minéral, cosmique, avec une mention spéciale pour le feu et l'eau. Ces deux auteurs expliquent chaque image d'après leur sens conceptuel, c.-à-d. avec peu de préoccupation poétique. Plus important est le livre théorique de S. J. Brown, *Image and Truth, Studies in the Imagery of the Bible* (1955) : il est surtout intéressant d'y noter comment l'auteur voit dans les images bibliques un procédé nécessaire et adéquat pour le langage religieux. Renvoyant le lecteur aux études théoriques et aux catalogues d'images cités, nous exposerons avec plus d'attention quelques techniques de l'image chez les poètes bibliques.

c) La synthèse imaginative. — α. Supposant en toute image — excepté dans la simple description — une synthèse de plans ou une transposition d'un plan à un autre, nous pouvons commencer par les images les plus pauvres ou les moins poétiques, c.-à-d. celles qu'on obtient par une opération purement intellectuelle. Tels sont les symboles d'animaux dans les apocalypses. L'effort de création est ici très abstrait, intellectuel : partant d'une schématisation de l'histoire en étapes rationnelles, l'auteur essaie de transposer cette vision froidement conceptuelle sur un plan sensible, biologique. Si, faisant momentanément abstraction du schéma intellectuel, on s'en tient au seul plan visuel et qu'on suive son étonnant déroulement, on arrive à un résultat déconcertant. Seule une lecture attentive nous détrompera : ce ne sont pas là visions fantastiques, mais simples transpositions sans aucune fantaisie. Autre chose seraient certaines visions authentiques (authentiques au sens poétique) que l'on peut trouver dans les apocalypses, comme celles du N. T. ou celles de Zacharie.

β. Le point de départ est une vision authentique ou une image poétique : le poète interpose un temps de repos, une distance intellectuelle contemplative dans laquelle s'éclaircissent et se distinguent les plans de la synthèse. Il en résulte ainsi une image poétique, précise et nette : Is., VIII, 6-7:

« Parce que ce peuple-ci refuse les eaux de Siloé, qui coulent paisiblement..., le Seigneur fera monter contre vous les eaux puissantes et profondes du Fleuve. »

Le poète commence en opposant en antithèses exactement mesurées les deux forces fondamentales de l'eau, bienfaisante et destructrice, symbolisées par des noms concrets, Siloé et le Fleuve, éclaircissant par des prédicats (participe, adjectif) le point de jonction du plan décrit et du plan intentionnel. Il y a eu ici création poétique mais, entre le moment de la création et celui de sa réalisation verbale ultime, il y a eu un certain temps, une certaine distance, un certain travail tranquille et artistique. Le poète se laisse entraîner par le second membre de l'antithèse, dans une description brève et dynamique, avec des verbes qui deviennent de plus en plus denses :

« Il déborde de son lit et franchit toutes ses berges, et inonde Juda, submerge, se déverse et atteint jusqu'au cou. »

Cette technique est assez fréquente chez Isaïe : maîtrise de la matière poétique, de l'émotion créatrice propre et des procédés du langage. L'image est transparente par elle-même et il n'y a pas besoin de souligner le plan de la doctrine ou de l'expérience religieuse qu'on veut exprimer.

d) Divers sens. — α. La forme de comparaison qui juxtapose deux éléments ou deux plans suscite d'habitude cette claire intelligibilité des images, sans leur enlever la fraîcheur poétique. Il est naturel de rencontrer ce procédé dans la littérature sapientielle : « Vinaigre aux dents, fumée aux yeux : tel est le paresseux pour qui l'envoie » (Prov., X, 26); « Mal assurées les jambes du boiteux; ainsi un proverbe dans la bouche d'un sot » (Prov., XXVI, 7). Dans les psaumes : « L'homme! ses jours sont comme l'herbe » (CIII, 15); « Drapé de lumière comme d'un manteau... tu déploies les cieux comme une tente » (CIV, 2), etc.

β. La forme de comparaison peut avoir un autre sens. Joël décrit une invasion de sauterelles, transposant entièrement le fait sur le plan d'une invasion militaire, et ceci dans un scénario plein de mouvement. Le plan réel « sauterelle » est largement dépassé et recouvert par le plan de transposition; malgré tout, l'abondance des particules comparatives *k-* adoucit et signale la synthèse.

Les comparaisons abondent dans le Cantique

des Cantiques, sans qu'on ait à en déduire une clarté conceptuelle. Un sentiment ou une émotion, accumulant à tout prix des objets et des êtres précieux et exquis sur la personne aimée, assure la cohérence par de multiples images en forme de comparaison. Il n'est pas rare que le poète s'arrête un instant pour goûter le terme de la comparaison (IV, 2,4).

γ. L'imagination peut aussi ralentir indirectement le mouvement du poème, comme une eau dormante au milieu du courant épique; c'est un procédé cher à Homère dans l'Iliade. Dans la Bible, nous trouvons une seule comparaison que nous pouvons appeler « homérique » (elle est signalée par plusieurs auteurs), c'est celle d'Isaïe, XXXI, 4 :

« Comme un lion ou un lionceau gronde sur sa proie
et comme se rassemble contre lui toute la foule des bergers
sans qu'il se laisse effaroucher de leurs cris, ni effrayer de leur tapage; ainsi Yahweh Sabaot descendra guerroyer. »

Mais d'autres fois il arrive que l'imagination sorte des termes de la comparaison pour se complaire dans l'image ou dans le plan immédiat.

δ. L'imagination peut encore suspendre le mouvement poétique, par exemple dans une série de comparaisons où chacune est brève mais où toutes sont à égale distance du centre. Telles sont les comparaisons qui soulignent la brièveté de la vie humaine, Sap., V, 9-12, où il faut remarquer comment les images successives se dilatent à partir d'une image initiale très brève, « comme une ombre ». Semblable est la série du Ps., LVIII, 8-10, provoquée ici par un sentiment passionné.

ε. Aux meilleurs moments de la création poétique une fusion des deux plans se produit dans la conscience du poète, dans l'intensité de son émotion et dans la texture verbale ou forme du poème. Les cas sont nombreux et il est important d'en considérer la technique, pour atteindre l'interprétation correcte. Évidemment, ce sont les cas où le poète ne mentionne que le plan de transposition, à travers lequel le plan médiat demeure transparent. Mais il y a des cas plus importants, p. ex. Is., IX, 17-20 :

« Oui, la perversité brûle comme un feu : [la forêt,
il dévore épines et ronces puis il incendie les halliers de
d'où montent en tourbillons les colonnes de fumée.
Par la colère de Yahvé Sabaot le pays est incendié
et le peuple devient la proie du feu.
Pas un n'épargne son frère,
chacun dévore la chair de son voisin.
On coupe à droite, on a encore faim,
on dévore à gauche, on n'est pas rassasié.
Manassé dévore Éphraïm, Éphraïm Manassé,
et tous deux se jettent sur Juda.
Mais sa colère n'est pas calmée,
sa main reste levée. »

C'est une des strophes d'un poème à refrain, peut-être la meilleure de toutes. Nous y trouvons les éléments suivants : la colère de Yahweh, un feu qui commence par les ronces et envahit la forêt, une guerre civile dévoreuse d'hommes. Le feu, puissamment décrit, se refère à une réalité supérieure, la colère de Yahweh, la guerre civile est vécue comme un grand incendie qui est exprimé par la formule « on dévore sans être rassasié ». La fusion des éléments n'est pas le fruit d'une opération intellectuelle, mais d'une vision dynamique et unitaire. La colère de Yahweh n'est pas conceptuellement appréhendée, mais vécue comme une force élémentaire, qui détruit et consomme, comme un feu qui s'étend, comme une guerre civile implacable. La terre brûle par la colère de Yahweh, la guerre civile n'égorge pas, elle dévore, parce qu'elle est elle-même la colère ardente de Yahweh.

C'est un cas remarquable de « fusion imaginative » (cf. *Tres imágenes de Isaías*, dans *Estudios Bíblicos*, 1956, p. 63-84). En pareil cas, le poète passe librement d'un plan à un autre, il peut changer et attribuer indistinctement à l'un ou à l'autre les qualités, par une sorte de *communicatio idiomatum* poétique. La « réduction éidétique » est alors très difficile, mais l'exégèse ne peut ignorer le phénomène (cf. aussi l'image du grain de blé en Joa., XII, 24).

Il est fréquent de comparer Yahweh à un guerrier. L'image du guerrier peut apparaître comme le plan immédiat — avec une référence symbolique à l'activité du Dieu incompréhensible —; cette image est élevée à des dimensions ou à des proportions cosmiques, qui sont l'attribut normal de Yahweh. Ainsi, bien que la technique soit simple, deux plans se fondent dans une synthèse d'audace et de majesté. Le chant d'Habacuc (Hab., III) en est un excellent exemple : le seul fait de le diviser en colonnes parallèles rendra la technique évidente :

GUERRIER	COSMIQUE
	operit coelum
	plena terra
	splendor ut lux
(sagittae)	radii ex manu
ante eum graditur	pestis
sequitur vestigia	fames
stat	tremit terra
aspicit	commovet nationes
	conquassantur montes
	curvantur colles
incedit	ab aeterno
tentoria Cusan	
tabernacula Madian	
ira... furor	in flumina... in mare
ascendis equos, currus	
nudatum arcum	
sagittis pharetram	scindis terram
vident te	tremunt montes
	imber irrumpit
	oceanus edit vocem
sagittarum quae volant	sol obliviscitur
fulgurantis hastae	luna manet... etc.

Les proportions et les attributs cosmiques de Yahweh guerrier sont une image fréquente chez les poètes hébreux, en particulier chez les prophètes. A un degré moindre — on embrasse de grandes étendues de terre mais on n'élève pas de prétentions cosmiques — l'image du guerrier gigantesque apparaît aussi dans d'autres littératures. Isaïe l'emploie deux fois, appliquée au roi d'Assur (X, 32) : après une avance fulgurante : « aujourd'hui même il fera halte à Nob. Il lèvera la main sur le mont de la fille de Sion »; une autre fois dans la bouche d'Assur (X, 14) : « ma main a saisi, comme au nid, les richesses des peuples; comme on ramasse des œufs abandonnés, j'ai ramassé toute la terre. »

ζ. Le dernier exemple nous introduit dans une nouvelle et intéressante technique : la tension des images (cf. *Estudios Bíblicos*, 1956, p. 63-84). Le poète a présenté un magnifique caractère de roi puissant et orgueilleux : au premier plan apparaît l'image qui parle et agit souverainement, tandis que du fond surgit une autre image plus profonde et une autre voix plus haute : ce roi puissant n'est qu'un instrument entre les mains de Yahweh. Entre les deux images nettement séparées, celle d'Assur, protagoniste apparent, et celle de Yahweh, vrai protagoniste, se produit une violente tension, lourde du sens théologique de l'histoire. Cette tension d'images nous donne une vision transcendante de l'histoire ayant une valeur supra-individuelle : à travers l'image, le concret historique devient universel.

η. A cette tension des images peut se rattacher l'anthropomorphisme divin, si fréquent dans la Bible. Il y a l'anthropomorphisme ingénu, antérieur à la réflexion et au problème : le Dieu qui se promène à la brise du soir au paradis, le Dieu qui descend du ciel pour contempler le travail des mortels. Il s'agit là d'une vision naïve intensément poétique, que l'auteur postérieur utilisera pour sa valeur poétique. Ensuite s'interpose une étape de réflexion qui problématise cette conception et la corrige. Ne pouvant plus arriver à la vision immédiate par le chemin de l'ingénuité, l'auteur essaie celui de l'audace. On accepte l'anthropomorphisme tout en sachant qu'il est inadéquat. On atteint même un anthropomorphisme plus violent et presque brutal : Dieu apparaît comme un vaillant terrassé par le vin, ou avec les habits tachés de rouge pour avoir piétiné les ennemis (Ps., LXXVIII, 65; Is., LXIII, 1 sq.). De l'anthropomorphisme, on descend alors au zoomorphisme : « Je serai pour eux comme un lion, près du chemin, comme une panthère, je serai aux aguets, comme une ourse privée de ses petits je fondrai sur eux, je déchirerai l'enveloppe de leur cœur » (Os., XIII, 7-8). Ce type d'image crée un premier moment de surprise et de stupeur, mais engendre ensuite une énorme tension entre les deux termes de la synthèse métaphorique : drame concentré qui tend à se résoudre dans la perfection ou dans l'expérience très profonde et intense d'une activité divine.

θ. En général, les poètes hébreux préfèrent les images visuelles en mouvement. Ils s'intéressent davantage à la lumière qu'à la couleur. Ils matérialisent les sons dans l'onomatopée. Ils sont sobres dans leurs images olfactives ou gustatives. Voyons quelques exemples :

Nah., II, 5 : les images de couleur et de lumière dominent au début de la description, ensuite retentissent les chars, avec harmonie imitative

בוחצות יתהוללו...ישתקשקון ברחבות

En comparaison de Nahum, Joël est plus auditif : le son de la trompette, la voix de Yahweh, la trépidation des chars, le crépitement de la paille; en images de couleur, la lumière enténébrée; en relief, l'image du mouvement ordonné (dans les ténèbres, il est normal que tranchent les données sonores).

Jérémie décrivant l'avance de l'Égypte (XLVI, 3-10) transforme beaucoup d'actions en commandements militaires, et entre lyriquement dans le poème par la question étonnante : « Que vois-je? » : images sonores, mais sous la forme la plus noble, celle de la voix humaine. Très souvent, Isaïe concentre une situation à la fois dans une image visuelle et dans une image auditive (à la concision du procédé s'unit un sens d'équilibre psychologique) : l'étendard et la clameur, battre des ailes et pépier, chaussures de combat et manteau roulé dans le sang...

C'est dans le Cantique des Cantiques que les images gustatives et olfactives abondent davantage. Le fait a de l'importance; dans ce poème, ou cette collection de poèmes, l'amour se développe en trois thèmes dominants : désir et recherche; contemplation; possession. Quand il s'agit de la recherche prédominent — c'est normal — les images d'action : sortie, appels, demandes, etc. La contemplation s'arrête à de multiples comparaisons : objets exquis et précieux d'un exotisme suggestif. Lorsque la possession approche, les évocations des sens du goût et de l'odorat deviennent plus intenses : I, 12-13, nard et myrrhe; II, 3, pommier, fruit; II, 5, gâteau de raisins et pommes, etc. Le procédé le plus intéressant consiste à continuer une comparaison qui, sous un voile transparent, en cache délicatement le sens : II, 3, l'aimé est comme un pommier : « à son ombre désirée, je me suis assise et son fruit est doux à mon palais »; VII, 8-9, le palmier et les régimes : « je monterai au palmier, j'en saisirai les régimes »; IV, 12 - V, 1, l'aimé amplifie l'image du jardin, l'épouse réplique : « que mon bien-aimé entre dans mon jardin, qu'il en goûte les fruits délicieux »; et l'aimé confirme : « j'entre dans mon jardin... je mange mon miel et mon rayon ». Le monde imaginatif et la technique des images du Cantique des Cantiques dénotent un poète de premier ordre (et non pas d'un goût vulgaire, comme le veut H. Jahnow, *Profane Dichtung*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[2]).

ι. Dans le chapitre des images, nous pouvons inclure la poésie descriptive. C'est un genre poétique qui n'essaie pas la synthèse de deux plans de réalité, mais s'arrête sur un plan direct, immédiat, présenté par plusieurs procédés stylistiques. La description lyrique du Ps., CIV est à noter : sentiment religieux de la nature (adaptation et re-création du modèle égyptien). Les prophètes recourent à la description dans leurs oracles contre les nations : les métiers de l'Égypte en Is., XIX rappellent les reliefs si connus des tombeaux égyptiens. Les poètes à visions eschatologiques emploient aussi la description avec une préférence marquée pour les images fantastiques et cosmiques. Hab., I nous donne une description des guerriers chaldéens en vision impressionniste : quelque chose arrive, conquiert et continue en dehors du poème; le poète a fixé leur passage rapide. Nous trouvons d'excellentes descriptions dans le livre des Proverbes et dans la Sagesse. Mais le maître dans l'art de la description est sans conteste l'auteur du livre de Job. Nous y trouvons des descriptions, soutenues par l'art dramatique du grand dialogue, qui montrent l'esprit d'observation du poète, son intérêt pour les choses et les entreprises moins connues, sa maîtrise et sa vigueur verbales.

Conclusion. — Ce qui caractérise le monde imaginatif des Hébreux, ce n'est donc ni l'audace, ni l'excès. Par la qualité et la technique de leurs images, les poètes hébreux occupent une place prépondérante dans la littérature universelle. Ils ont su inspirer beaucoup de poètes occidentaux.

J. Lindblom, *Profetisk bildsprak*, dans *Acta Aboensia*, XVIII (1949), p. 208-223. — R. Mayer, *Zur Bildsprache der Alttestamentlichen Prophetie*, dans *Münchener Theolog. Zeits.*, I (1950).

7° *Motifs et topiques.* — Comme en toute poétique, les « motifs » forment un chapitre important de la poétique biblique. Les motifs sont les éléments littéraires qui composent ou que développe le poème. La recherche, le rassemblement et le classement des motifs ont été réalisés particulièrement dans le domaine des contes populaires *(F. F. Communications, Motif Index of Folk Literature)*. E. R. Curtius a étudié et décrit quelques motifs de la poésie latine médiévale. Cette étude pourrait trouver son application à la poésie savante de tous les pays, même à la Bible.

a) Motifs. — Si nous voulons distinguer thème et motif, ce dernier serait plus concret, plus conforme à la forme littéraire, alors que le thème serait plus générique et antérieur à la forme littéraire (dans l'analyse musicale, les deux termes sont mêlés : « un motif rythmique », « premier mouvement bithématique », etc.).

Dans l'investigation biblique, l'étude des motifs trouve une application toute particulière en deux domaines : d'une part, dans l'analyse du poème

individuel, d'autre part, pour compléter l'étude des genres et des auteurs.

Le poème individuel peut développer un ou plusieurs motifs. Le « leitmotiv » forme un cas particulier, qui peut être multiple, et qui constitue souvent le noyau poétique. Un exemple simple serait le Ps. XCIII : motif des eaux puissantes, et contre-motif de Dieu encore plus puissant; le Ps. CXV développe le motif des idoles inertes, opposé au contre-motif de Dieu actif et tout-puissant; le Ps. CVII, par un refrain — thème commun — met en liaison plusieurs motifs qui ont une certaine affinité : l'homme perdu dans le désert, le captif, le malade, le marin dans la bourrasque.

D'autres cas sont plus compliqués. Le cantique de Moïse (Deut., XXXII) développe des thèmes fondamentaux : bienfaits de Dieu, péché du peuple, châtiment du peuple, châtiment des ennemis. Le poème commence par une amplification du motif de la pluie fécondante (= parole); puis, par le motif de l'animal engraissé qui regimbe, il substitue plastiquement le contraste entre les bienfaits et la rébellion. Le thème du châtiment commence par le motif du feu cosmique souterrain, pour passer ensuite à d'autres fléaux; aux ennemis s'appliquent un motif militaire et le motif de la vigne empoisonnée. Le dernier motif du poème est celui de Yahweh guerrier.

Un cas extrême de complication est le dialogue de Job : un dialogue qui ne progresse pas, comme le font les dialogues platoniciens, et dont les interlocuteurs restent immobiles. Une bonne voie pour l'analyse serait de déterminer les « leitmotive » du poème, développés et entrelacés par une technique plus musicale que rationnelle.

Le grand oracle contre Babel (Jer., L-LI) emploie un procédé identique : il accumule des motifs apparentés, avec très peu de construction. (Le procédé de diviser ces deux chapitres en une foule d'oracles brefs et autonomes est un expédient employé par beaucoup de commentateurs, expédient qui est, pour le moins, discutable.)

La recherche des motifs peut compléter d'autres méthodes d'analyse, par ex. l'analyse des genres littéraires. Un motif poétique peut émigrer d'un genre à un autre, et même d'un art à un autre. Il tend des ponts à l'investigation, lui permettant de mettre en relation des œuvres hétérogènes. En outre, il peut corriger un défaut de perspective.

Gunkel et ses premiers collaborateurs cherchaient le *Sitz im Leben* du genre dans sa forme primitive et dans les premières évolutions. Lorsque l'œuvre littéraire ou le poème ont une authentique situation vitale, il est naturel qu'y reviennent des motifs caractéristiques et des formules typiques. Mais le genre peut perdre son *Sitz im Leben* et acquérir une situation purement littéraire : les motifs continuent, évoluent, se combinent. Lorsque le genre a atteint ce stade, il est illégitime de vouloir retrouver dans chaque œuvre une situation vitale authentique. C'est un tel excès qu'ont pourtant commis des chercheurs postérieurs à Gunkel. L'investigation pourra bien découvrir unité et cohérence, assignant un *Sitz im Leben* à chacun des 150 psaumes, déduit de la répétition des motifs et des formules; mais le résultat ne saurait prétendre à une entière objectivité scientifique, puisqu'on a employé une méthode inadéquate. Le motif de la « royauté sacrée », avec d'autres motifs apparentés, est un clair exemple d'un tel abus.

L'investigation des motifs a été réalisée par plusieurs auteurs, sans qu'ils emploient toujours la formule. Gunkel l'a fait dans son *Introduction aux Psaumes*, plusieurs de ses disciples l'ont fait également. Appliquée aux poèmes individuels, elle est une méthode excellente pour dépasser l'atomisation de beaucoup d'analyses exégétiques, sans rien perdre de la vigueur et de la précision.

b) Topiques. — La tradition littéraire progressant, les motifs peuvent devenir topiques. C'est un stade strictement littéraire, éloigné de la situation originelle. Par exemple (selon la théorie de Noth, communément acceptée), le système des douze tribus était un fait réel, un authentique *Sitz im Leben* pour plusieurs narrations de l'A. T. (Jos., XXIV; Jud., XX; etc.). La formule des douze tribus, avec ses principales variantes, entra dans le domaine de la littérature. Puis, avec le temps, l'institution déclina, mais le topique littéraire des douze tribus fut conservé. C'était, comme toute formule, un pur topique qui n'avait plus aucune correspondance dans la réalité. En compensation, la formule acquit un sens religieux qui passera dans le N. T.

Ainsi, le topique est une étape littéraire qui suppose une tradition, la conserve et la prolonge. Mais c'est une étape longue et variable. Dans le langage vivant, les mots sont soumis à des changements sémantiques; la même chose peut arriver pour les topiques.

La multitude des étoiles est une comparaison topique (Gen., XV, 5; XXVII, 17; Ex., XXXII, 13; Deut., I, 10; X, 22; XXVIII, 62; Neh., IX, 23; Nah., III, 16, etc.). Il est topique aussi de dire que l'ennemi « lèche la poussière » (Is., XLIX, 23; Mich., VII, 17; Ps., LXXII, 9). Plus généralement, il y a une série de topiques qui font partie de n'importe quelle théophanie, particulièrement les signes de l'orage. La situation appelée « jour de Yahweh » a aussi ses topiques littéraires, il en est de même pour d'autres apparitions de la Divinité. Le Deut. est remarquable pour la série de formules qui reviennent fréquemment : nous les trouvons pratiquement à l'état de topiques rhétoriques pour amplifier, ou possédant une fonction parénétique, — ce qui n'exclut pas, mais semble plutôt inclure, qu'elles aient pris naissance dans les réalités de la vie de tous les jours. « La terre où coule le lait et le miel » — formule d'origine ugaritique —, avec son rythme marqué et sa sonorité frappante, semble avoir eu un sens vital, comme formule de la grande attirance ressentie par les nomades, ou comme version matérialisée d'une vénération religieuse envers la terre de Yahweh. « D'une main forte et d'un bras étendu », avec son allitération *b-* et sa rime *-a*, avec sa symétrie binaire assez marquée, semble être une formule originaire qui condensait la merveilleuse action de Yahweh; une fois perdu le ton enthousiaste de la découverte, la phrase topique continue à insérer une pensée théologique dans la parénèse des deutéronomistes.

Les prophètes aussi ont leurs topiques, comme les Sapientiaux. Si c'est une tâche relativement aisée de déterminer un topique et de cataloguer ses répétitions, il est par contre plus difficile et plus délicat de déterminer sa valeur dans des cas individuels. Ici les normes universelles ne valent plus : une fois le topique reconnu comme une sorte de lieu commun, il faut dans chaque cas fixer sa portée précise, voir s'il est un pur topique, s'il se réfère d'une façon générique à une situation, s'il représente une donnée réelle, s'il a transféré son sens à une autre zone ou à un autre niveau de réalités. Ce que Robert appelle « procédé anthologique » a une étroite parenté avec ce que nous disons : le poète postérieur « anthologise » des formules souvent topiques, changeant parfois leur sens par la façon même dont il les insère. Robert considère plutôt son aspect théologique, son aspect de pensée; nous signalons ici sa qualité de procédé poétique ou littéraire.

La recherche des topiques peut rendre un autre service : une fois circonscrite la base commune de départ, il est possible, par une méthode comparative, d'évaluer ce qu'il y a de nouveau, d'original et de particulier dans un poème ou dans un auteur. Il est certain que nous ne possédons pas la littérature profane hébraïque et que nos sources d'informations sont restreintes; elles sont cependant suffisantes pour beaucoup de conclusions. Par leur manière de réaliser un même topique, Isaïe laissera transparaître son amour de la concision, Jérémie, son lyrisme subjectif et Ézéchiel, son pathétique rhétorique. Par ex., « comme les douleurs de celle qui enfante » est une comparaison topique que nous trouvons dans Is., XIII, 8; XXI, 3; XLII, 14; Jer., VI, 24; XXII, 23; XLIX, 24; L, 43; Mich., IV, 9 (attention aux vrais auteurs de ces passages!). Dans cette ligne topique normale, se détachent quelques réalisations remarquables. Is., XXVI, 17 continue la comparaison : « Nous avons conçu, nous sommes dans les douleurs comme si nous enfantions et nous enfantons du vent ». Jer., XXX, 6 l'imprègne de lyrisme, entrant lui-même en scène : « Interrogez donc et regardez. Depuis quand les mâles enfantent-ils? Pourquoi vois-je tout homme les mains sur les reins comme femme en travail? Pourquoi tout visage s'est-il altéré, est-il devenu livide? » Os., XIII, 13 s'arrête sur l'image physiologique avec un réalisme fort : « Les douleurs de l'enfantement surviennent pour lui, mais c'est un enfant stupide; il est à terme et ne quitte pas le sein maternel! ».

L'analyse des topiques est une méthode précise et contrôlable pour délimiter une tradition poétique. La critique de l'A. T. s'y est intéressée, mais sans l'aborder exactement du point de vue poétique.

8° *Composition.* — Le poème est, au-delà de ses éléments et de ses procédés, une unité d'art, et c'est en tant qu'unité qu'il faut le contempler et l'apprécier. C'est un principe de la science littéraire (mis en relief ces dernières années) qui s'applique à la poésie biblique. Mais sur ce point nous nous heurtons à des difficultés particulières : d'une part, la pratique commune et systématique de l'analyse a fait perdre de vue les unités vivantes; et d'autre part, la manière trop sévère et trop sèche de réaliser l'analyse (le protagoniste en est Duhm) a détruit beaucoup d'unités poétiques. L'effort de Moulton pour attirer l'attention sur les unités poétiques fut stérile. Gunkel eut plein succès dans son analyse des Psaumes (bien qu'il se plaignît de l'indifférence) et formula le principe en termes énergiques (*Zeitschrift für Semitislik*, p. 145-78, 1923) : « Les nouveaux exégètes n'ont pas saisi la conception d'ensemble; comme ils ignoraient la méthode de l'explication organique, ils ont essayé toutes sortes de moyens mécaniques ». Mais le même Gunkel ne sut pas déterminer les unités poétiques de la littérature prophétique. Actuellement, on constate divers efforts dans cette direction : Von Rad a dégagé une unité de construction dans l'œuvre du yahwiste *(Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs);* Noth essaie quelque chose de semblable pour l'œuvre historique deutéronomiste *(Deuteronomiumstudien).* Il ne manque pas d'essais pour déterminer des unités mineures, expliquées selon la méthode organique; c'est ce qu'on appelle « technique de composition », entendue évidemment sur le plan artistique.

Si la connaissance et l'analyse des structures poétiques est d'une importance capitale dans l'exégèse littéraire, elle ne l'est pas moins dans l'exégèse biblique. Lorsqu'une idée ou une conception préside à l'architecture du poème, lorsqu'une émotion est au centre et soutient tout le poème, lorsqu'un motif se développe organiquement en poème, la résultante constitue une unité, dont le principe est d'ordre à la fois poétique, théologique et religieux. C'est pour cela que l'exacte détermination du rôle ou du sens d'un élément dans l'unité totale est la raison la plus profonde du recours au « contexte », norme capitale d'herméneutique.

Les commentateurs se sont souvent efforcés de découvrir le sens originaire d'une phrase ou d'une scène empruntée par le poète à un autre contexte, et ils ont oublié de saisir le sens que, par son insertion dans un contexte nouveau, l'auteur a voulu infuser à cette phrase ou à cette scène.

Nous pouvons affirmer chez beaucoup de poètes hébreux une authentique volonté de « composition ». Les moyens dont ils disposaient étaient variés. Il existe un type de composition présidé par un principe formel, il y a des compositions plus rationnelles et d'autres plus dynamiques. Un simple parallélisme synonymique ou antithétique souligne déjà, à un humble degré, une volonté de composition.

a) Le chiasme. — La disposition chiastique est gouvernée par une raison formelle. C'est un des principes formels les plus féconds chez les Hébreux (cf. N. W. Lund, dans *American Journal of Semitic Languages Literature*, 1929-1930, p. 104-123, 1932-33, p. 281-312). En voici quelques exemples faciles :

Ps., CXXXV, 15-18 :
Les idoles des païens, or et argent;
une *œuvre* de mains d'hommes;
elles ont une *bouche* et ne parlent pas,
elles ont des yeux et ne voient pas.
Elles ont des oreilles et n'entendent pas,
pas le moindre souffle en leur *bouche.*
Comme elles, seront ceux qui les *firent...*

Zach., IX, 5 :
A cette vue, *Ashqelon* sera saisie de frayeur
et *Gaza* tremblera de tous ses membres,
Eqron aussi, dans l'écroulement de son espoir;
le roi disparaîtra de *Gaza*
et *Ashqelon* demeurera inhabitée.

Num., XV, 35-36 :
Yahweh dit à Moïse :
« Cet homme doit être *mis à mort.*
Que toute la communauté le *lapide*
hors du camp. »
Toute la communauté le fit sortir hors du camp
et le *lapida*
jusqu'à ce que *mort* s'ensuivît,
selon ce que *Yahweh avait commandé à Moïse.*

Amos V, 4-6 :
Cherchez-moi et vous *vivrez.*
Ne cherchez pas *Béthel,*
n'allez pas à *Gilgal,*
ne passez pas à *Bersabée;*
car *Gilgal* sera relégué en exil
et *Béthel réduit à néant.*
Cherchez Yahweh et vous *vivrez.*

Dans les exemples cités, nous avons une composition de 5, 6, 7 et 8 membres brefs (abcba, abccba, abcdcba, abcddcba). Le même principe de composition symétrique — autour d'un axe — ou concentrique peut ordonner, avec des membres majeurs, une large unité littéraire. Ce qui est curieux, c'est que le procédé réapparaît dans des séries de lois (d'après Lund : Lev., XIV, 10-20; 21-32; 49-53; XXIV, 13-23; la dernière série est signalée indépendamment par Galbiati). Ce procédé apparaît aussi dans les séries narratives (largement étudiées par Galbiati, *La Struttura letteraria dell'Esodo*, 1956). Il est surtout employé dans des poèmes : Lund cite Is., LX, 1-3; LV, 7-8; XXVIII, 15-18; Ps., LXVII; XV; I; II; III; IV; Condamin présente d'autres exemples

convaincants, mais il veut en tirer une distribution strophique forcée (*Poèmes de la Bible*, 1933).

L'existence et même le goût de ce procédé chez les Hébreux sont largement prouvés; c'est une raison légitime pour essayer cette méthode dans les passages qui sont rebelles à tout autre principe unificateur (le passage du Jourdain en Jos., III-IV est divisé en deux corps, avec, chacun, une disposition concentrique). Il n'est pas rare que, dans cette disposition, l'élément primordial occupe le centre : la loi du talion dans la série du Lev., XXIV, l'oracle de Yahweh à Josué en Jos., III, 7 et son accomplissement en Jos., IV, 14.

b) Ressemblance ou *équivalence.* — J. Ziegler a signalé d'autres schémas de dispositions à petite échelle (cf. dans la *Biblische Zeitschrift* de 1933). Une autre forme fondamentale de composition est la composition par ressemblance ou par équivalence : la version la plus simple en sera la juxtaposition de deux blocs équivalents. Is., XIV, 28-32 est un oracle contre la Philistie; pratiquement, il pourrait y avoir deux oracles, mais l'auteur présente le tout comme un seul oracle et assure l'unité de l'ensemble par des procédés évidents :

a Ne te réjouis pas, Philistie
b de ce que [annonce symbolique]
c mais les pauvres et les miséreux...
d tandis que je ferai mourir ta postérité [menace directe]
a Tremble, Philistie
b car... [annonce symbolique]
d [verset douteux]
c Yahweh... les malheureux...

c) Le refrain. — Une autre forme de disposition est la série d'ensembles ou de motifs équivalents, liés par un refrain : procédé typique de la lyrique en tous pays. Le refrain donne une structure claire et harmonieuse au Ps. CVII (jusqu'au ℣. 31), bien que la longueur des motifs varie. Le refrain oblige à unir les Ps. XLII et XLIII dans une structure précise qui ordonne l'intensité du sentiment. Le refrain du Ps. CXXXVI se présente plutôt comme une réponse de litanie. Le refrain d'Is., IX, 8-20 + V, 24-25 a une grande valeur expressive.

d) La construction alphabétique. — C'est un procédé littéraire si artificiel et si extrinsèque qu'on peut à peine l'appeler une structure; elle n'est pas quelque chose d'organique dans le poème, mais quelque chose de forcé, d'externe. Le Ps. CXIX en est l'exemple le plus remarquable : l'unité du thème et la ferveur religieuse tombent dans une prolongation monotone, sans souffle poétique. Dans les Lamentations de Jérémie, au contraire, l'inspiration poétique a réussi à dominer le schéma artificiel, de telle manière que nous ne nous en rendons même pas compte.

e) Les ensembles opposés. — Cette construction, davantage employée par les poètes hébreux, est d'un effet poétique plus grand. A la rigueur deux suffiraient, mais le poète peut développer le poème en mouvement alterné. Le Cantique de Débora (Jud., V) en est un cas évident; là, les grandes antithèses théologiques ont une valeur structurale; il en résulte que la construction n'est pas un pur artifice littéraire mais une authentique révélation sur l'histoire. Les grands thèmes de l'action et de la réponse entre Dieu et son peuple donnent au cantique de Moïse (Deut., XXXII) une solide structure, poétique et religieuse. Ce principe structural n'est plus d'ordre formel, mais affecte le contenu, avec un sens du dynamisme qui crée une tension entre les membres opposés.

f) La structure climactique. — Il est une autre structure dynamique, non tant par la tension des forces que par le développement progressif. Par nature, le genre narratif demande un procédé dynamique; le drame tend dynamiquement l'action vers le dénouement (E. Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, 1951). La poésie lyrique peut se servir de ces procédés pour obtenir des structures dynamiques de caractère dramatique. Une forme simple en est la structure climactique : par la répétition anaphorique, ou par d'autres moyens moins explicites, le poète peut graduer son poème jusqu'au sommet. Le poème Is., IX, 1-6 est remarquable à ce point de vue; trois particules *ki* élèvent le poème jusqu'au point culminant, « un enfant nous est né », à partir duquel s'ouvre une large vision panoramique, avec une certaine valeur anticlimactique de repos (le sommet reste au centre, mais on ne peut parler de structure concentrique). Claire mais froide est la disposition climactique des oracles d'Amos, I, 5 - II, 16. La parabole de Iotham, avec ses répétitions stylisées, produit cette impression climactique : chaque question n'est pas une pure répétition se situant au même niveau que la précédente, mais un mouvement réglé par la stylisation. Le procédé de distribuer un événement en sept jours — « et au septième... » — confère un dynamisme amorti par le nombre sept; nous trouvons une combinaison de 7 et de 3 lorsqu'on raconte l'action du premier, du deuxième et du septième jour (Gilgamesh au pays des cèdres; Josué autour de Jéricho), ou bien lorsqu'on rapporte l'action du premier jour, des jours intermédiaires réunis, et du dernier jour. La formule « trois choses... une quatrième... » répétée chez Amos, dans la littérature sapientielle et à Ugarit, a également une certaine allure climactique.

g) L'inclusion. — Les poèmes qui s'ouvrent et s'achèvent par le même verset, en inclusion majeure, ne sont pas fréquents dans la poésie hébraïque, mais il est facile de trouver un mot ou un motif qui réalise l'inclusion, structurant le poème en un tout clos. L'élégie de David pour la mort de Saül et de Jonathas en est un bon exemple : les ℣. 19 - 25*a* ont une disposition chiastique « Refrain – filles des Philistins – évocation des héros – filles d'Israël – refrain »; suit un souvenir spécial pour Jonathas, qui rompt ou déborde l'harmonie précédente; le refrain final rétablit le motif et ferme le poème. Le Ps. CXV est moins homogène : il débute par le thème de la louange divine; puis, par une énumération stylisée de sept éléments, il présente la figure inerte des idoles; à la triple confiance du peuple répond la triple bénédiction de Yahweh; le thème de la bénédiction de Yahweh est prolongé, puis, après le contraste des morts, revient, amplifié, le motif de la louange pour fermer le cercle poétique.

h) La récapitulation. — Une façon très particulière et assez artificielle de fermer un poème est de répéter au dernier verset les mots clef du poème, comme récapitulation finale. Les écrivains de la Renaissance et du Baroque se complurent dans le procédé (les Allemands l'appellent *Summationschema*). En son texte hébreu, le Ps. LI en est un cas notable : le dernier ℣. originel (les ℣. 20-21 sont probablement une addition) répète les mots « sacrifice, Dieu, esprit, cœur, humilié » ainsi que le double thème de la contrition et de l'acceptation par Dieu (cf. J. Magne, dans *Biblica*, XXXIX [1958], p. 177-97).

i) Les oracles. — Il nous reste à exposer un type de structure plus dynamique : lorsque le poème avance avec une tension dramatique qui le sous-tend jusqu'au dénouement. Il y en a peu d'exemples aussi significatifs qu'Is., XXI, 1-9 : la forme fréquente des oracles contre les nations se répète. Il commence *ex abrupto* par une vision énigmatique et terrible qui provoque chez le poète une commotion d'effroi;

dans la seconde partie arrive l'explication, élargie par le mouvement du poème : Yahweh ordonne de placer un guetteur avec des instructions concrètes, le prophète même se tient sur la tour de guet, il voit venir des cavaliers, il écoute un message : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone »; jusqu'au dernier moment, l'explication de la vision terrible n'est pas donnée. Celui qui compose de la sorte est un maître. Autre exemple, Is., XIII : nous avons d'abord une vision énigmatique qui s'éclaircit dans le « jour de Yahweh », puis toute cette transcendance se concentre dans le fait historique de Babylone : le poème avance en clarté et en concentration.

j) Le « leitmotiv ». — Les poèmes construits avec un « leitmotiv » (ou « Leitwort ») offrent une structure moins rigoureuse. Muilenburg (dans *Vetus Testamentum, Suppl.*, 1953, p. 97-111) a signalé le passage Jer., III, 1 - IV, 4 dont le mot clef est le verbe *šûb* répété sous des formes variées tout au long du chapitre, et dont le point culminant est le ℣. 22 : « revenez, fils rebelles, je veux guérir vos rébellions ».

Il n'est pas étonnant de rencontrer ce procédé de construction, plus faible, chez Jérémie, poète plus affectif, moins porté à la rigueur de la composition.

Le fait que le poète ait utilisé un matériau préexistant ne dispense pas l'exégète d'étudier la structure. Le poète peut, avec des matériaux préfabriqués, construire un poème nouveau; parfois, il suffit de quelques légers changements pour infuser aux matériaux un ordre nouveau et un sens poétique nouveau. Déjà Gunkel signalait comment, dans les Psaumes, l'ordonnance des motifs fixes restait souvent au libre arbitre du poète. Il importe surtout pour l'exégète d'exposer le sens du verset dans sa situation concrète; son sens, dans sa situation originaire, ne nous intéresse qu'en tant qu'il éclaire — par ressemblance ou par contraste — le sens actuel. Précisément, le contraste entre le sens primitif et le sens actuel est plus que significatif. Entrant dans l'organisme nouveau d'un poème, un membre acquiert *ipso facto* de multiples relations fonctionnelles, ou des relations concernant le sens, avec les autres membres ou avec la totalité. Tous les auteurs admettent que le *mašal* d'Is. XIV est une imitation d'un poème cananéen ou, au moins, qu'il contient beaucoup d'éléments poétiques empruntés; mais la puissante structure concentrique confère un relief énorme à cette antithèse centrale : « au fond du ciel — dans le fond de l'abîme », autour de laquelle hommes et *rephaïm* rassemblent leur stupeur concentrique. Pour avoir décomposé un poème en ses éléments primitifs, on n'a pas expliqué son architecture individuelle.

L'analyse des structures poétiques peut tomber en deux excès opposés : l'un, la division selon des thèmes conceptuels; l'autre, la division selon de rigides schémas formels (p. ex. la strophe). Le chemin sûr est signalé par Gunkel : combiner l'analyse des motifs avec l'analyse des indices stylistiques. Ces indices sont des mots répétés, les particules *(hinne, kî, 'al-ken...)*, les formes verbales particulières (l'impératif commence souvent une section), les antithèses claires ou les verbes « dire » ou « penser », etc. La seule répétition d'un mot n'implique pas valeur structurale, parce qu'elle peut être due à d'autres facteurs (cf. Muilenburg, *l. c.*); c'est cependant une bonne piste. La convergence des motifs et des indices stylistiques est un garant d'objectivité.

Dans les exemples rapportés ci-dessus, nous trouvions des répétitions de mots clef qui en montraient la construction. Dans l'élégie sur Moab, Is., XVI, si peu construite à première vue, avec cette allure si nette de litanie plaintive, A. Condamin découvre un ordre concentrique de noms géographiques « Moab, Qir-Hareset, Hesebon, Sibma, Jazer-Jazer, Sibma, Hesebon, Qir-Hareset, Moab »; la construction est superposée au poème et d'un effet très faible. En Is., XXXIV, Muilenburg (dans *Journal of Biblical Literature*, p. 339-365, 1940) trouve deux grandes parties, dont la première est divisée en quatre scènes introduites par *kî* : « la colère, l'épée, l'hécatombe, le jour ». Dans l'oracle contre Babel, cité plus haut (Is., XXI), le verbe NGD est répété au début, au milieu et à la fin; dans la première partie, la particule *'al-ken* lie deux membres, dans la seconde partie, les répétitions ṢPH, RKB, ṢMD ont une fonction structurale.

P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, 1961. — E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*, dans *Zeitsch. für die Alttest. Wissensch.*, LXI (1945-48), p. 114-76. — J. T. Meck, *The Poetic Structure as a Translation Guide*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXI (1940), p. 1-9.

A. SCHÖKEL, S. J.

POIDS. — Voir MÉTROLOGIE.

POLYGÉNISME. — « Le monogénisme enseigne que les êtres composant un même phylum (ou rameau) dérivent soit d'un même couple primitif à la base du rameau, soit du croisement d'un seul mutant avec un individu normal »; on est « polygéniste si l'on prétend qu'un phylum a pu se développer à partir de plusieurs êtres » (R. Bergounioux, *La préhistoire et ses problèmes*, Paris, 1958, p. 41). La question était plus ou moins latente dès la Renaissance et, au XVII^e s., Isaac de La Peyrère proposait l'hypothèse des préadamites. Elle ne s'est formulée clairement qu'à la suite des grandes découvertes du XIX^e s. sur la paléontologie humaine. L'évolution des espèces durant tout le cours des temps géologiques est une donnée acquise et les êtres vivants se sont diversifiés en de multiples espèces dont les limites ont un fondement naturel. A l'intérieur d'un rameau, il est possible, chaque fois que les documents sont suffisamment abondants, de constater les lentes modifications des espèces. Parmi tous les rameaux de Mammifères, celui des Primates se distingue particulièrement par le fait qu'il aboutit à l'homme, chez qui le comportement n'est plus seulement commandé par un psychisme animal, mais par une faculté supérieure qu'on appelle intelligence. Le problème discuté est de savoir si le passage de l'hominidé à l'homme s'est fait sur un individu ou sur plusieurs.

Mais ce problème présente un autre aspect. La Bible s'est certainement exprimée dans un langage monogéniste (cf. l'act. ORIGINES, *supra*, t. VI, col. 923). Le concile de Trente s'en est inspiré quand, dans sa session V, il a affirmé que la prévarication d'Adam avait nui, non seulement à lui-même, mais *ejus propagini* (Denz., 789). Il a ajouté que le péché d'Adam, *origine unum*, a été *propagatione non imitatione transfusum omnibus* (id. 790). Toutefois il n'a pas nié que ce péché ait pu nuire à d'autres que cette descendance, et il n'a pas précisé le mode de cette propagation. « L'aspect de génération monogénétique n'est pas nécessairement inclus dans le terme propagation » (A. Michel, dans l'*Ami du Clergé*, 8 sept. 1966, p. 509).

Toujours est-il que le problème du polygénisme, tout en étant différent de celui du péché originel (*supra*, t. VII, col. 509-567), a un lien particulier avec ce dernier. D'où les paroles de Pie XII dans l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950), dont le texte latin seul donne les nuances et l'équilibre :

« Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines extitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo hujusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo quodque generatione in omnes transfusum, inest uniquique proprium ».

(Denz., 3028).

L'encyclique souligne nettement le problème théologique. C'est d'ailleurs un problème humain qui nait de l'observation de l'univers : comment se fait-il que des êtres, lorsqu'ils viennent au monde, subissent dans leur être propre les effets des actes de leurs prédécesseurs, surtout de leurs parents. Le pape ne dit pas que c'est par l'acte générateur des parents que cet état est transmis; cet acte est en soi un acte bon selon la doctrine constante de l'Église. C'est la venue au monde qui met l'homme dans cet état de péché originel en nous (A. Vanneste, *Le péché originel et les décrets du concile de Trente*, dans *Nouv. Rev. théol.*, janv. 1966, p. 591). Les forces de nature en ce monde ne sont plus la seule très pure bonté du Créateur; il s'y trouve des forces hostiles, en nous et en dehors de nous.

Ce lien entre une faute antérieure et la condition humaine crée une nouvelle connexion : celle du polygénisme et de l'unité de l'espèce humaine. Cette unité apparaît évidente dans le monde actuel par la solidarité de fait des hommes et des nations dans un seul univers et, biologiquement, par le fait de l'interfécondité. Cette unité est également exigée théologiquement par l'acte unique (Hebr., IX, 12, ἐφάπαξ) de l'unique Rédempteur qui réunit tous les hommes et toutes les nations en un seul Corps. Mais, quoiqu'on en ait dit (L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, II, 309, Innsbruck, 1951), le Dieu Créateur, principe de la Nature, pouvait réaliser l'unité de l'espèce humaine par d'autres voies que le monogénisme. Il est clair que la vie des hommes dans le monde dépend des actions des uns sur les autres, même si ce ne sont pas les actes de leurs parents. La solidarité dépasse, et de beaucoup, celle des parents et des enfants. Le lien de l'hérédité n'est pas le seul qui existe entre individus élevés par la puissance créatrice et évolutrice (que nous appelons Dieu, même s'il est beaucoup plus que cela) au psychisme humain. Pie XII ne disait pas qu'on ne verrait jamais ce lien plus large que celui de l'hérédité (tout en l'incluant). C'est le plus visible, mais ce n'est peut-être pas celui qui explique le mieux la connexion entre le refus du premier homme à agir selon sa conscience illuminée par la Révélation divine et l'état actuel où vivent tous les hommes.

Aussi de nouvelles études ont-elles paru, comme celle de A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958 (diverses récensions, dont *Vet. Test.*, 1959, p. 212-215); H. Renckens, tr. franç., *La Bible et les origines du monde*, Paris-Tournai, 1965, p. 162-169; P. Lengsfeld, *Adam und Christus. Die Adam-Christus Typologie im N.T. und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth*, Essen, 1965; Z. Alszeghy et M. Flick, *Il peccato originale in prospettive evoluzionistica*, dans *Gregorianum*, XLVII, 1966, p. 201-225 (avec une large bibliographie); A. Michel, dans l'*Ami du Clergé*, 9 juin 1966, p. 353-362; 16 juin 1966, p. 376-381; 8 sept. 1966, p. 506-510); J. Rouquette, dans *Études*, sept. 1966, p. 387 sq.).

Avant de traiter du problème du point de vue biblique (II) et de conclure par des perspectives théologiques (III), il convient de donner le témoignage d'un homme de science, expert en paléontologie humaine (I).

H. Cazelles.

I. Le point de vue scientifique. — Polygénisme et monogénisme sont les deux termes d'une alternative qui peuvent être définis de la façon suivante : *Monogénisme :* il existe un seul individu ou au plus un seul couple à l'origine de l'humanité entière. *Polygénisme :* l'humanité a pris naissance à partir de plus d'un couple originel. Ces couples ne sont pas nécessairement arrivés à l'existence d'une façon rigoureusement simultanée, mais *en tout cas ils ne descendent pas les uns des autres.*

La question de savoir si le monogénisme est scientifiquement possible est le type même de question que la science moderne ne se poserait pas si les théologiens ne la lui avaient pas posée. Anticipant sur nos conclusions, nous pouvons dire que le polygénisme apparaît aux spécialistes qualifiés comme la seule option fondée sur les faits, et pour que le monogénisme puisse être accepté par eux comme une opinion *scientifique* raisonnable, il faudrait qu'il puisse apporter en sa faveur des éléments de preuve scientifique qui n'existent pas. Il faut reconnaître, assurément, que l'individu en tant que tel est une réalité trop fine pour pouvoir être saisi, à grande distance, en tant qu'isolé et singulier : même si l'on pouvait supposer démontré un processus monogénique d'apparition de l'espèce, admettant en outre qu'une chance extraordinaire nous ait permis de mettre la main sur ce qui serait objectivement le premier couple, nous ne pourrions cependant avoir aucun espoir de démontrer qu'il s'agirait bien réellement *du* premier couple prévu par ce processus et de fournir la preuve que ce couple précis venu entre nos mains était unique et seul couple ancestral de tous les êtres humains plus récents. Aussi a-t-on volontiers affirmé, et nous même autrefois, qu'il était impossible de fournir une démonstration scientifique pour ou contre le monogénisme ou le polygénisme.

I. Le polygénisme et les lois générales de la spéciation chez les vertébrés. — Une réflexion plus approfondie ne saurait cependant en demeurer là, car il y a un grand nombre de faits dont nous n'avons pas la perception directe et dont nous pouvons cependant affirmer l'existence et la nature grâce à la connaissance des lois générales qui régissent le monde, et grâce au fait que des dérogations à une loi générale, même chez un seul individu, ont généralement des conséquences qui s'étendent au groupe qui en dérive et peuvent ainsi être perçues : nous ne voyons pas le bateau, mais nous voyons son sillage.

Les processus de l'évolution concernant l'apparition des espèces et des genres, c'est-à-dire les processus de spéciation, ont été étudiés très en détails ces dernières années et sont maintenant bien connus. L'évolution, au moins à ce niveau, est un phénomène de modification de populations, soit par simple dérive (anagénèse), soit par division suivie d'un mouvement de dérive propre de chacune des sous-populations séparée des autres (cladogénèse). Dans le processus anagénétique de pure dérive, l'ensemble d'une population se déplace lentement et progressivement comme une sorte de grand fleuve. A strictement parler, dans un tel processus, l'espèce n'a pas de commencement absolu, et c'est par une décision assez arbitraire que l'on introduit tout de même des coupures spécifiques dans une telle succession temporelle. Ce qui a un commencement, c'est l'apparition de certains caractères. Bien entendu, c'est toujours dans l'individu que se manifeste cette première apparition. Mais le rôle de l'individu isolé reste très limité et pour assurer le passage à une autre unité spécifique, l'intervention d'un grand nombre d'individus, chacun porteur de

petites mutations, est nécessaire. Ces mutations doivent se répandre et s'associer aux nombreuses autres mutations favorables apparues sporadiquement dans la population, et ceci est un processus lent et complexe, faisant intervenir les variations aléatoires de la structure génétique d'une population et l'action sélective des conditions variables du milieu. En ce qui concerne la division qui peut rendre possible des processus anagénétiques de directions différentes dans les sous-populations résultant de cette division, elle peut être la conséquence de plusieurs facteurs; le plus facile à observer est l'isolement géographique (un cas extrême étant celui d'une île), qui permet à une fraction de population de dimensions moyennes de subir la pression des facteurs sélectifs particuliers à la région. L'isolement permet de saisir un point de départ à l'espèce qui résultera du processus anagénétique de cette population particulière, mais normalement la population, à son origine, ne se distingue pas par son type de la population dont elle se sépare. Quand le processus a été poussé assez loin, les deux populations, même si elles se rencontrent sur un territoire commun, sont désormais séparées par la barrière de la non-interfécondité.

Un trop grand nombre de gènes différents entrent normalement dans la constitution particulière d'une espèce, et a fortiori d'un genre (au sens scientifique du terme), pour qu'il soit possible de considérer comme probable qu'un seul individu soit apte à se séparer d'emblée de l'espèce souche en étant porteur de ce nouvel assemblage acquis d'un seul coup et d'emblée coordonné et viable. La probabilité d'apparition chez un individu d'un gène muté favorable (le plus grand nombre sont létaux, c.-à-d. mortels) est toujours assez faible. La probabilité d'apparition simultanée dans ce même individu d'un grand nombre de gènes dont chacun soit favorable est par suite infime; si l'on demande en plus que dans cet individu toutes ces mutations se coordonnent de façon harmonieuse, et celà d'emblée, on atteint chez les Vertébrés les frontières de l'impossibilité radicale. Or, c'est bien celà que demanderait chez eux le passage brusque d'une espèce à une autre. De ce type de mutation, qui a été défendu par un généticien, d'ailleurs de valeur, R.B. Goldschmidt, sous le nom de *mutation systémique*, la nature actuelle n'a jamais fourni le moindre exemple dans le monde des Vertébrés, et toutes les observations positives de la Paléontologie vont à l'encontre de cette conception.

Si, d'autre part, d'une espèce à l'autre, le passage se faisait brusquement et par un individu ayant acquis d'emblée tous les caractères de l'espèce nouvelle, nous devrions, quel que soit le nombre d'individus recueillis au cours d'une succession géologique, reconnaître sans difficulté les catégories bien tranchées apparues successivement. Or, il n'en est nullement ainsi, et bien au contraire la difficulté qui apparaît dès que l'on dispose d'un nombre d'échantillons suffisant, c'est d'établir des coupures toujours assez arbitraires dans un flot continu que nous voyons s'écouler au cours du temps. La notion d'espèce a dû se débarrasser depuis longtemps de l'attitude qui consistait à considérer une espèce comme constituée par une série d'individus semblables entre eux comme des pièces de monnaie. L'espèce n'est pas une collection d'individus identiques qualifiés par leur ressemblance étroite à un archétype original, l'ancêtre; elle est une réalité à la fois plus organique et plus souple que celà, qualifiée assurément par la possession d'un certain patrimoine génétique commun ayant pour résultat à la fois l'existence de caractères fondamentaux communs et la compatibilité totale entraînant l'interfécondité illimitée, mais *cela avec une variabilité importante des caractères autour d'une moyenne*. L'allure de cette variabilité, qui n'est pas quelconque, permet de traduire mathématiquement la présence d'une espèce bien définie. Les caractères possédés par tous, ou au moins par un échantillonnage assez abondant des individus de cette espèce, et les variations de ces caractères peuvent se représenter au moyen de diverses courbes bien définies. La plus simple est la courbe de Gauss ou courbe en cloche. Ces courbes traduisent graphiquement l'aspect normal d'une population panmictique, c'est-à-dire formée d'individus interféconds.

Dans une telle perspective, si la courbe se déplace dans un sens à partir d'une position A, il est possible d'arriver à une seconde position B, plus loin sur l'axe des abscisses, où aucun élément des variables n'est commun avec la position A, sans qu'il y ait jamais eu pourtant de variation brusque ni d'individu représentant à lui tout seul une espèce ou le commencement d'une espèce. Ceci montre clairement qu'aucun individu ne peut prétendre à lui tout seul inaugurer une espèce. Il est vrai qu'il existe chez certains Mammifères des changements chromosomiques reconnus et que ceux-ci paraissent se fixer d'emblée et donner naissance à des espèces nouvelles. Mais le seul effet certain que l'observation permette de constater dans ce cas, c'est la barrière élevée par ce changement. Celui-ci empêche l'interfécondité (sans produire encore les caractères de l'espèce nouvelle) et isole donc une population : il est vraisemblable, et même pratiquement certain que, grâce à cet isolement qu'elles provoquent, de telles mutations peuvent être à l'origine de la différenciation ultérieure de bonnes espèces. Comme l'isolement géographique, cet isolement génétique permettra aux processus anagénétiques des sous-populations isolées de se développer dans des directions différentes, et d'intégrer des complexes de petites mutations différents, avec pour résultat deux populations réellement différentes. Mais ce sont les descendants qui présenteront des différences (R. Matthey, *Évolution chromosomique et spéciation chez des souris africaines du genre Leggada*, dans *Proceedings of the Colloquium on African Rodents*, Brussels-Tervuren, 1964). Il ne s'agit donc pas ici du monogénisme d'un ancêtre qui transmet des caractères de groupe nouveaux, parce qu'il est lui-même réellement nouveau. En fait, dans le cas de l'homme celà reviendrait à mettre un pur Primate, non encore hominisé en quoi que ce soit, comme l'unique ancêtre commun! De toutes façons, on demeure affronté au fait que le type anatomique et physiologique humain n'a pas été établi d'un seul coup et qu'il a progressivement franchi depuis ses origines jusqu'au type moderne plusieurs limites spécifiques successives : ce n'est pas en un instant que l'homme s'est fait tel qu'il nous apparaît maintenant.

En conclusion, nous pouvons affirmer que le polygénisme est la loi générale de la spéciation chez les Vertébrés. *Natura non fecit saltus :* la science moderne vérifie ainsi à sa manière le vieil adage scolastique.

II. Application au cas particulier de l'homme. — Ayant examiné quel est le type normal des processus de l'évolution et de l'origine d'un groupe vivant chez les Vertébrés, nous devons nous demander maintenant si des éléments connus relatifs à l'origine de l'Homme nous interdisent d'appliquer à celui-ci le type de processus ainsi observé, ou nous conduisent au contraire impérieusement à l'appliquer. Anticipant à nouveau sur les conclusions, disons tout de suite que la réponse est positivement et formellement *pour* l'application des schémas décrits. D'une façon générale, parce que *rien* de ce que nous connaissons de l'histoire des origines de l'Homme ne permet d'envisager d'autres procédés que ceux habituels pour

l'ensemble des Vertébrés. Si l'on ne savait avoir affaire à l'Homme, la question ne viendrait pas même à l'esprit. C'est pour des raisons extérieures à la science elle-même que la question est posée. Comme le problème est d'importance, et que c'est en fait notre problème, nous allons l'examiner plus en détail.

1° *Aperçu des étapes de la formation du type anatomique et physiologique humain.* — Grâce aux découvertes des dernières années, l'histoire de l'humanité se précise de plus en plus maintenant jusque dans un lointain passé : l'Homme de Néanderthal nous emmenait approximativement de 150 000 ans en arrière, l'ensemble Sinanthrope, Pithécanthrope, Atlanthrope aux environs de 450 000 ans, *Zinjanthropus* (maintenant *Australopithecus*) *Boisei* et *Homo habilis* sans doute aux alentours de 1 500 000 à 1 800 000, si les datations au Potassium-Argon sont exactes, à une époque très reculée de toute manière.

Selon Tobias (*Australopithecus, Homo habilis, Tool using and Tool making*, dans *South African Archaeological Bulletin*, vol. xx, n° 80, part iv, 1965), *Homo habilis*, bien qu'il soit peu éloigné des Australopithèques, s'en distingue tant par ses dents, proportionnellement un peu plus longues et plus étroites, qui s'orientent déjà positivement vers le type Pithécanthropien, que par sa capacité crânienne. Bien qu'il ne soit pas possible de mesurer celle-ci avec une précision parfaite, la boîte crânienne étant incomplète, il est cependant possible d'affirmer qu'elle était au minimum de 642,7 centimètres cubes, mais atteignait peut-être un maximum de 723,6 cc, alors que la capacité de l'Australopithèque contemporain trouvé dans les mêmes couches d'Oldoway est de 530 cc, et le maximum probable 562 cc pour le volume qu'aurait eu à l'âge adulte l'enfant de Taung qui, à 5 ou 6 ans, faisait déjà 520 cc. On doit noter d'ailleurs que, même si l'évaluation la plus faible de 642,7 est celle qui est exacte, il n'est guère probable que ceci corresponde à la capacité maxima existant dans la population dont faisait partie ce jeune homme (12 à 13 ans à peu près), non plus qu'à la capacité minima, les individus extrêmes étant de beaucoup les plus rares. Il n'est pas déraisonnable de penser qu'il s'agissait plutôt d'une capacité proche de la moyenne et, dans ce cas, par comparaison avec l'étendue de la variation connue chez les Australopithèques d'une part, chez les Sinanthropes d'autre part, le maximum aurait pu s'élever dans cette population jusque vers 749 cc et le minimum descendre jusque vers 535 cc. Dans ce cas, l'extrême inférieur chevaucherait largement le maximum des Australopithèques et le supérieur toucherait presque le minimum connu de Pithécanthrope, 775 cc.

Le laps de temps qui s'est écoulé entre le niveau du site FLK NN 1 d'Oldoway (portion de crâne d'*Homo habilis*) et le sommet du lit II d'Oldoway également, où a été découvert un Pithécanthrope, est considérable. (On distingue 4 ensembles principaux dans les dépôts entamés par le ravin d'Oldoway. Le plus ancien est l'ensemble 1. C'est assez près de la base de cet ensemble qu'a été trouvé le crâne de Zinjanthrope. A quelque distance de là, à un niveau à peine inférieur, ont été recueillis le fragment de crâne, une main et un pied d'*Homo habilis*.)

L'industrie qui, dans toute l'épaisseur du lit I et même dans la portion inférieure du lit II, est constituée par de la Pebble Culture (galets aménagés) voit apparaître ensuite une proportion croissante de ces outils bifaces qui vont constituer l'outillage essentiel du Pithécanthropien recueilli au sommet du lit II; ainsi se marque une continuité, qu'il est fort important de souligner, avec ce stade Pithécanthropien qui est connu, à Oldoway en Tanzanie, à Ternifine en Algérie, à Java avec *Pithecanthropus* « sensu stricto », à Choukoutien, en Chine, avec *Sinanthropus*, probablement plus récent que *Pithecanthropus* de Java, et, d'après certaines indications, en Hongrie. La capacité crânienne des plus anciens représentants va de 775 à 900 cc suivant les spécimens, et se situe donc encore extrêmement près de la capacité crânienne d'*Homo habilis* d'Oldoway, site FLK NN 1, surtout si l'on considère en plus l'énorme intervalle de temps, de l'ordre du million d'années, existant entre les deux. La capacité crânienne des Sinanthropes, un peu plus récents que le Pithécanthrope « sensu stricto », fait le relais avec celle des Néanderthaliens, car elle s'étage entre 915 et 1225 cc. Il est à noter d'autre part que l'industrie dont fait usage le Sinanthrope, qui connaît le feu, paraît de facture très différente de l'industrie associée à l'Atlanthrope, constituée par des bifaces; ce qui pourrait donner à penser qu'elle s'est développée indépendamment, mais le problème est fort complexe, et comme il n'est pas essentiel à notre propos nous ne le discuterons pas ici. Le maximum de capacité crânienne des Sinanthropes est déjà assez élevé, puisqu'il dépasse le minimum compatible chez l'homme moderne avec une intelligence normale, minimum qui se situe vers 975 cc.

Mais la capacité moyenne se situe fort au-dessous de celle de l'Homme moderne, qui est de 1350 cc, avec un maximum parfois de 2000 cc (en moyenne 331 g à la naissance; 900 g à un an; croissant encore très vite jusque vers 6 ou 7 ans, l'âge de raison; définitif vers 12-13 ans). Les Prénéanderthaliens d'Europe, qui sont peut-être la souche commune des Néanderthaliens d'Europe et des *Sapiens*, et que d'aucuns tendent à situer encore parmi les Pithécanthropiens, présentent des capacités de 1070 et de 1300 cc, cependant que les Néanderthaliens d'Europe classiques (tardifs) s'échelonnent entre 1300 et 1600 cc. Cependant, les Néanderthaliens de Ngandong, à Java, qui ont les caractères fondamentaux des Néanderthaliens, mais dont de bons auteurs pensent qu'ils seraient le résultat de l'évolution sur place de la population pithécanthropienne de Java et n'auraient pas de rapports directs avec les Néanderthaliens d'Europe, oscillent seulement entre 1035 et 1255 cc.

Concernant les Néanderthaliens, tout le monde est d'accord que ceux d'Europe occidentale ne sont pas les ancêtres directs d'*Homo sapiens*. Mais, quelle que soit l'explication envisagée pour eux, les crânes de Palestine, avec un remarquable mélange de caractères de *Sapiens* et de Néanderthalien, montrent que les deux groupes ont des liens étroits. L'enterrement volontaire des morts, avec un repas pour le voyage, est incontestable dans plusieurs cas chez les Néanderthaliens, de même que certaines indications de « cultes ». On ne peut guère douter que, pour transmettre les recettes de fabrication de l'outillage fort complexe, la parole n'ait été nécessaire, et d'excellents spécialistes pensent d'ailleurs que celà est vrai dès le stade du biface, outillage du Pithécanthropien d'Afrique. Il faut se rappeler d'ailleurs que l'enfant parle, et même fort bien, longtemps avant l'âge de raison, et même avant d'être fabricateur.

On aura noté la continuité remarquable dans le développement des caractères des populations successives, en même temps que la variation de ces caractères à l'intérieur des populations, qui correspond exactement à ce que nous connaissons de la dynamique évolutive des populations chez les vertébrés, tenant compte du fait que la pression de sélection s'exerce, pour l'Homme, fondamentalement sur le cerveau, instrument de sa supériorité et de sa survie.

L'écart subsistant encore actuellement entre *Homo habilis* et *Pithecanthropus* est faible; même si nous admettons que la capacité de 642 cc observée chez

Homo habilis représente la capacité maxima existant dans son groupe — et ceci est assez improbable — il reste que l'écart entre ce maximum de 642 cc de *Homo habilis* et le minimum de 775 cc observé chez *Pithecanthropus* est faible, surtout si l'on tient compte du fait essentiel qu'une durée, probablement de l'ordre de 1 million d'années, sépare les deux formes, durée qui donne toute latitude à une population en évolution pour combler aisément et normalement cet écart.

Il n'y a pas réellement place pour autre chose que pour ce jeu évolutif normal, et on ne peut espérer situer dans cet intervalle minime l'individu exceptionnel qui serait la souche unique de l'Humanité postérieure, cependant que le mouvement de développement d'une population entière en marche s'arrêterait brusquement sans justification aucune. La continuité entre les cultures interdirait d'ailleurs, même s'il n'y avait pas d'autre raison, une telle rupture dans la marche progressive des populations.

D'autre part, comme les Pithécanthropiens sont présents aussi bien à Java et en Chine qu'en Afrique et sans doute en Europe, et qu'il nous semble bien difficile de ne pas en faire des Hommes au sens philosophique du terme, si l'on cherche un territoire unique et limité qui soit le berceau évolutif de l'espèce humaine, il faut le placer à une époque plus ancienne que cette dispersion, et vraisemblablement pour un stade plus primitif que celui des Pithécanthropiens, d'autant qu'il semble bien que déjà l'outillage primitif de la Pebble Culture soit répandu hors de l'Afrique seule.

Cette existence d'un berceau n'implique en rien, précisons-le tout de suite, le monogénisme. Scientifiquement, le berceau c'est la région géographique où, grâce à l'isolement, une population évolue suivant les lois classiques.

Nous voici donc devant un ensemble d'une très grande continuité depuis les Australopithèques jusqu'à l'Homme actuel, subissant une évolution dont tout indique qu'elle est essentiellement de type anagénétique. Un caractère particulier, cependant : on s'accorde en général à penser que, contrairement à ce qui se passerait normalement pour d'autres Mammifères, la dispersion géographique immense ne fragmente pas le groupe en espèces contemporaines distinctes. Mais ceci ne s'oppose pas aux processus anagénétiques fondamentaux.

2° *Le commencement de l'homme vrai dans la série évolutive.* — Dans cette population qui dérive de façon lente et continue, le problème est de savoir où commence exactement l'Homme. Car, de l'Australopithèque à l'homme actuel, le volume du cerveau a approximativement *triplé*, et il est absolument inévitable que ceci ait des répercutions sur les capacités psychiques des êtres possédant ces cerveaux; en voyant le développement progressif de l'instrument qu'est le cerveau, on est inévitablement amené à penser que la qualité du fonctionnement a dû s'améliorer considérablement. L'Homme serait-il donc devenu homme progressivement, et non d'un coup? Une telle question peut paraître audacieuse. Scientifiquement parlant, pourtant, elle s'impose, et la réponse est que, *anatomiquement et physiologiquement, l'homme a été réalisé très progressivement*, par un processus normal de spéciation. Supposons que, dans une population en processus de dérive évolutive apparaisse, à la suite d'une ultime petite mutation que, pour les besoins de l'hypothèse, nous considérerons comme une mutation humanisante décisive, supposons donc qu'apparaisse un individu dont les caractères génétiques, anatomiques et physiologiques (possédés par d'autres individus de la population, à l'exception de l'ultime mutation indiquée ci-dessus) soient ceux qui définiront ultérieurement une population *humaine au sens strict*. L'espèce humaine n'en serait pas née pour celà. En effet, cet individu ne serait à ce moment qu'un élément, un simple variant de la population, conservant avec celle-ci *l'ensemble des relations habituelles, notamment des relations sexuelles*. Admettons que le caractère génétique particulier de cet individu muté soit dominant; même alors, il ne faut pas oublier que, parmi les descendants absolument authentiques de cet individu, résultant de l'union avec un représentant non modifié de la population, seul *un petit nombre* seraient pourvus du gène « humanisant » de cet individu leur ancêtre; les autres appartiendraient au type animal du reste de la population! Pour qu'une descendance strictement de type humain homogène soit assurée, il faudrait que, par un événement hautement improbable, un autre individu, de l'autre sexe, ait été affecté de la même mutation de type dominant, dans des conditions de temps et d'espace assez voisines pour permettre une union stable. Même alors, l'origine monogénique de l'espèce n'en serait pas pour cela assurée, car il serait contraire aux lois de la génétique que la même modification génétique n'apparaisse pas de nouveau dans d'autres individus de la population souche ou de populations voisines. C'est par la réunion de ces divers individus et de ceux de leurs descendants affectés du gène favorable que se constituerait peu à peu la nouvelle forme homogène. L'homme représente l'extrême pointe du progrès d'une population où un, puis des individus munis de l'ultime petite mutation favorable nécessaire apparaissent d'abord sporadiquement. Puis, à la faveur de la valeur relative de la mutation subie, ce type va progressivement se multiplier et en définitive éliminer probablement les types non humains. Il y a donc un moment où, scientifiquement parlant, *il y a* de *l'Homme mais pas encore une humanité* établie ni même certaine d'exister ultérieurement, du fait que cet individu à caractères humains est en association totale, sexuelle notamment, avec des formes non encore humanisées.

L'hypothèse que nous venons de développer est certainement simplificatrice. Il y a sans doute beaucoup d'arbitraire à poser que, dans tout le complexe de mutation nécessaire pour faire passer de l'animal à l'homme, une seule ait eu un rôle humainement décisif, même si l'on dit que c'est « la goutte d'eau qui fait déborder le vase ». Cela n'est certainement pas nécessaire pour sauvegarder la discontinuité métaphysique corrélative à l'humanisation. Mais cette hypothèse est celle qui attribue le plus grand rôle possible à un individu sans sortir du cadre de la génétique moderne et nous venons de voir qu'elle-même ne peut maintenir un monogénisme.

On peut certes imaginer des processus dans lesquels la naissance de l'humanité échapperait à toutes ces sujétions, mais ce sont des processus qui ne se conformeraient plus aux lois naturelles de la genèse des espèces. En fait, ces processus apparaîtraient comme des miracles. Et il faut dire que rien dans l'observation des faits concrets relatifs à l'évolution préhistorique de l'humanité ne permet de penser que cette évolution ne se soit pas conformée au schéma scientifique général.

Précisons, avant de terminer cette discussion, que les effets phénotypiques de ce que nous avons par hypothèse considéré comme l'ultime petite mutation qui fait l'homme ne pouvaient normalement avoir pour résultat de rendre d'emblée perceptible, à un observateur extérieur supposé, une distinction spéciale entre ce variant et la population qui l'entourait.

A quel moment faut-il situer, dans cette continuité phénoménale, le début d'une existence nouvelle, formellement humaine? Il ne faut pas s'étonner que

la réponse à cette question puisse s'avérer difficile. Remarquons d'abord, pour tâcher d'éclairer le problème, que l'observation de l'évolution psychique de l'enfant démontre qu'un être peut se définir comme un Homme *au sens plein du terme*, muni d'une intelligence raisonnable *au sens plein du terme* (impliquant sur le plan théologique la nature spirituelle de l'âme), et ne pouvoir cependant que très progressivement, et en fonction du développement de son cerveau, arriver à user de la plénitude de ses facultés : il peut avoir une activité fabricatrice et une vraie intelligence, aller à l'école — nous connaissons un enfant qui à l'âge de 5 ans a appris à lire à un adulte — avant d'être capable de discerner le bien et le mal moral, et celà tout en bénéficiant de la présence d'éducateurs auprès de lui. Rien ne prouve avec certitude que le moment où, aussi bien dans les individus qui composent une population en évolution que dans l'individu en développement, membre d'une population déjà mûre, l'intelligence réflexive et l'âme spirituelle commencent réellement d'exister, rien ne prouve que ce moment coïncide avec celui où ces principes profonds se manifestent et qu'il ne puisse être antérieur, et même largement antérieur.

L'histoire de l'enfant nous montre que, en fonction, sans doute, au moins partiellement, du développement du cerveau, mais aussi certainement de l'expérience acquise lentement, les manifestations de l'âme spirituelle s'élèvent seulement progressivement jusqu'à la plénitude qu'est l'acquisition du sens moral et de la responsabilité.

Si l'on veut, dans l'histoire de l'humanité, être cohérent avec ce qu'imposent les faits paléontologiques et anatomiques, il semble évident que l'on ne peut situer à une même époque, et de loin, d'une part le commencement de l'existence humaine dans des individus encore liés à la population animale d'origine, et dont on peut sérieusement douter qu'ils aient été dès cet instant à même de prendre conscience de leur originalité, d'autre part la première *manifestation* de l'intelligence réflexive. De même paraît-il nécessaire de disjoindre de cette première manifestation le premier acte de discernement moral.

Il faut également dire que le premier acte de psychisme pleinement libre, qu'il soit ou non moral, n'a certainement pu se produire qu'après de longues préparations *à l'intérieur d'une population dont le psychisme d'ensemble était déjà authentiquement humain, quoique encore immature*. Dès lors, il n'a pu rester longtemps l'acte d'un seul dans une population, ne serait-ce qu'en raison de l'influence stimulante et éducatrice du psychisme le plus évolué. Il est bien évident que cette population se trouvait dans son ensemble au bord de l'acte libre, comme s'y trouve aussi l'enfant qui arrive à sa maturité. Si le pas, à ce moment précis, peut être quasi imperceptible, c'est que l'homme authentique est déjà là depuis longtemps.

3° *Critères objectifs de la présence de l'homme.* — Les hommes de science ont, par les moyens qui leur sont propres, tenté de répondre à cette question : *Quand commence l'homme vrai?* Il avait été admis pendant fort longtemps que l'Homme c'était l'outil, et que l'outil était signe incontestable de l'Homme. Suivant ce critère, dès avant *Homo habilis*, dès l'Australopithèque, on serait devant l'Homme, car on ne peut guère douter maintenant de l'authenticité des instruments en os associés à ce dernier. L'Australopithèque ne réalisait-il pas d'ailleurs la condition (nécessaire mais non suffisante) pour l'émergence du type humain, la station droite habituelle? Cependant, diverses recherches récentes ont montré que les grands Primates actuels étaient parfaitement capables de fabriquer des outils du type simple qui paraît caractériser les instruments en os cités ci-dessus. Des expériences faites par le spécialiste russe H. F. Khroustov (*Formation and highest frontier of the implemental activity of anthropoids. VII Int. Congr. Anthrop. Ethnol. Sci.*, Moscou, 1964) ont montré que le seuil infranchissable pour eux actuellement était celui vers l'outil à faire l'outil. Dans ces conditions, Tobias *(op. cit.)* pense que l'Australopithèque, avec lequel la seule association pratiquement certaine selon lui serait l'outillage d'os, serait seulement un Primate simple, tandis que *Homo habilis*, auquel on a les meilleures raisons d'attribuer les outils de galets retouchés de la Pebble Culture, serait déjà un Homme. Ceci dit, on est bien obligé de se demander de quoi exactement était capable cet Homme. En effet, la différence de proportions cérébrales avec l'homme moderne est telle que, quelle que soit l'étendue des variations du cerveau compatibles avec une intelligence normale, il est impensable que *Homo habilis* ait eu, et de loin, les mêmes aptitudes psychiques que nous, tout autant que celà l'est pour un enfant en bas âge. Nous ne pensons pas qu'aucun paléontologiste accepterait de le considérer comme capable d'un acte de plein discernement moral. Celà paraît vraiment impensable. De toutes façons, d'ailleurs, les différences entre *Homo habilis* et les Australopithèques se situent parfaitement dans le cadre de ce que produisent les processus normaux de spéciation, et *rien ne permet de justifier à ce niveau l'existence d'un stade exceptionnel de passage au type humain*. A ce stade, si on n'envisageait pas la destinée prodigieuse de ces jeunes débutants, on en ferait peut-être tout juste une bonne espèce d'Australopithèques. Dans cette longue histoire dont ils sont le début, où situer la possibilité du discernement moral? Au Sinanthrope on ne peut sérieusement refuser l'usage du feu. Sera-ce là? Chez Néanderthal nous trouvons avec certitude l'existence de rites funéraires. Il nous semble que le plus exigeant ne peut attendre davantage pour reconnaître à ce niveau un être capable de discernement moral. Mais, quel que soit le stade où nous le cherchions, toujours l'homme se trouve dans un continu de populations en processus de spéciation. En définitive, dans la série des états successifs du groupe préhumain et humain depuis les Australopithèques jusqu'à l'Homme actuel, les échelons sont si rapprochés, même là où l'absence provisoire de documents des niveaux intermédiaires implique nécessairement des lacunes (lacunes de connaissance et non d'existence, la continuité des industries nous assurant de la présence certaine de leurs auteurs) qu'on ne saurait trouver place pour une mutation exceptionnelle coupant de la population un individu qui serait à lui seul et d'emblée l'origine d'une nouvelle population spécifiquement distincte. Les relations objectives des caractères existant dans ces populations successives nous montrent que l'évolution de l'humanité est le résultat d'un processus continu essentiellement anagénétique : dès lors, à moins que des lois normales de l'évolution ne soient brusquement et positivement empêchées d'agir, — et rien dans l'observation objective des faits ne permet de confirmer une telle supposition — les petites mutations orientant vers le type humain (nous avons déjà exclu les mutations exceptionnelles) devaient naître non pas une, mais plusieurs fois.

III. Résumé et conclusions. — Les lois les plus solidement établies de la spéciation des Vertébrés montrent que la naissance d'une nouvelle espèce est toujours polygénique. Or, toutes les observations relatives à l'origine de l'Homme montrent que nous avons affaire à un processus de spéciation classique, son refus de se fragmenter en espèces différentes dans

des espaces distincts mais contemporains n'altérant pas les processus fondamentaux. Par conséquent, en application des lois scientifiques générales, la naissance de l'Homme a dû suivre un processus polygéniste.

On peut faire l'instance qu'une loi générale peut ne pas être vérifiée dans un cas particulier. Se plaçant sur le plan strictement scientifique, il faut d'abord remarquer que c'est à qui affirme l'existence de l'exception qu'il appartient d'en apporter la preuve. Or, il n'existe aucune preuve scientifique en faveur du monogénisme. Nous n'avons aucune trace d'une coupure brusque, d'un événement *physique* exceptionnel qui se serait produit à l'origine de l'Humanité. Or les conséquences d'une telle exception seraient certainement perceptibles dans le cours général des événements et dans les rapports des populations. (Sur le plan théologique on est, semble-t-il, en droit de penser que cette incontestable dérogation aux lois de la nature devrait, comme tout miracle, trouver sa justification dans une valeur de signe, et donc être particulièrement manifeste). Sur le plan scientifique, un événement exceptionnel devrait avoir comme résultat d'isoler totalement de l'espèce souche le nouveau groupe formé, ce qui tôt ou tard se manifesterait par des différences morphologiques dont nous ne trouvons pas la trace.

C'est en constatant que rien de tel n'apparaît au cours de l'évolution intra et préhumaine que les hommes de science concluent, *en se plaçant sur le terrain strictement scientifique*, que non seulement la nature des lois scientifiques générales de l'évolution des Vertébrés rend le monogénisme de la plus haute improbabilité scientifique, mais que, de plus, au point où elles sont arrivées actuellement, les données réelles objectives, de jour en jour plus complètes, relatives à l'histoire de l'Humanité ne permettent plus d'admettre sur le plan scientifique que, de fait, le processus monogéniste ait été employé. On ne peut, bien entendu, parler à ce sujet de certitude du type de la certitude métaphysique, mais on peut, comme dans les sciences historiques, parler de certitude du type d'une certitude morale hautement fondée, aussi contraignante pour l'esprit que notre certitude morale que les Gaulois ne sont pas les seuls ancêtres de la population d'un petit village de l'Ile de France du XII^e^ siècle.

En outre, l'observation du développement anatomique et physiologique considérable qui s'est produit entre le moment où l'on découvre les premières industries attribuables à un être intelligent et l'époque actuelle, la constatation que le développement du cerveau à cette époque initiale était encore très réduit, amènent à conclure que, pour autant que l'on peut induire de l'anatomie au psychisme, il est pratiquement impensable que les premières manifestations de l'intelligence humaine aient pu d'emblée se hausser jusqu'au niveau du discernement moral.

N.B. — Il est bien entendu que les conclusions qui viennent d'être exposées n'entament aucunement l'affirmation de l'unité de l'espèce humaine. La science a montré que l'unité et la vérité d'une espèce sont fondées sur d'autres bases que l'unicité d'ancêtre, mais tout aussi solidement.

Je remercie en terminant tous mes collègues scientifiques qui ont bien voulu discuter avec moi de ce problème et m'aider ainsi à préciser les termes de cet exposé. Je remercie tout particulièrement Monsieur le Professeur Jean Piveteau, Membre de l'Institut, qui a bien voulu lire ce texte et m'assurer de son plein accord avec les conclusions ci-dessus exposées.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Piveteau, *Primates. Paléontologie humaine*, dans *Traité de Paléontologie* (dir. J. Piveteau), t. VII, Paris, 1957. — G. G. Simpson, *Rythmes et modalités de l'évolution*, trad. franç., Paris, 1950; Id., *The major Features of Evolutions*, New York, 1953. — F. Mayr, *Systematics and the Origin of species*, 1942, coll. University Press. — H. Tintant, *L'espèce en Paléontologie* (*Mises à jour scientifiques*, n° 3), Paris, 1966.

R. LAVOCAT.

Directeur du Laboratoire de Paléontologie des Vertébrés à l'École pratique des Hautes études.

II. Le sens du monogénisme de l'Écriture. — Pour comprendre la portée des textes scripturaires invoqués à propos du polygénisme, il importe de situer exactement l'Écriture dans le développement des cultures où elle a eu à signifier le don du Dieu créateur à son humanité. Elle exprime une Révélation qui se développe, non à partir d'un zéro religieux, mais à partir d'un monde païen dont les mythologies traduisaient les aspirations d'un monde déjà orienté vers le don de la filiation divine. Nous savons en effet par Eph., I, 4 que, dès avant la création du monde, le « Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ » (I, 3) avait « déterminé d'avance » (trad. Bible de Jérusalem) que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ et non de simples créatures raisonnables et libres. La Bible consigne la réponse et le don de Dieu dans la Loi, les Prophètes, les Écrits et le Nouveau Testament. L'ensemble se répartit sur un peu plus d'un millénaire, alors que le développement de l'humanité s'échelonne sur des centaines de millénaires. Il ne faut pas confondre l'évolution de l'humanité et le développement de la Révélation en Israël, bien qu'il y ait des connexions, car la Révélation divine se fait en un peuple qui vécut en osmose avec les autres peuples.

I. LES TEXTES ANTÉRIEURS AU MOUVEMENT PROPHÉTIQUE. — 1° *Avant la Bible : le mythe généalogique.* — La Bible apparaît dans un monde très civilisé, bouillonnant de vie, fort en avance sur le reste de l'univers au point de vue de la culture et des inventions, fût-ce la culture chinoise. Israël est à peu près au centre géométrique des trois grands foyers de culture de ce monde : Mésopotamie, Égypte, Égée-Anatolie. Dans ce monde dynamique les oppositions sont multiples, internes ou externes. L'homme de chair perçoit partout vie et principes de vie, mais il perçoit plus difficilement leur accord. Ces principes de vie, *ilu* ou *elohim*, sont des divinités astrales, atmosphériques, terrestres, politiques, exceptionnellement des abstractions. Elles se compénètrent ou s'opposent et l'homme est impliqué dans leurs oppositions comme d'ailleurs les animaux et les végétaux.

Chez les scribes, l'unité de vie est perçue sous la multiplicité des phénomènes et des êtres qui reçoivent cette vie. Mais l'écrivain manque d'un outil conceptuel adéquat pour exprimer cette unité dans la diversité. Le récit mythologique (cf. *supra*, t. VI, col. 252 sq.) est la forme la plus souple pour signifier concrètement ses intuitions et ses expériences. Cette littérature mythologique n'a rien de dogmatique. Elle ne voile nullement ses incohérences, sans être pour cela aussi fantaisiste que le voulait le grand Erman (*La religion égyptienne*, trad. franç., Payot, 1925, p. 31 sq.), mis au point par S. Morenz (*La religion égyptienne*, trad. franç. Paris, 1964). Le *Wörterbuch der Mythologie* de H. H. Haussig (Stuttgart, huit fasc. parus en 1966) nous montre la variété de ces représentations mythologiques, peut-être encore davantage les *Götterepitheta* de K. Tallquist (Helsinski, 1938), qui nous donne les parentés des dieux. Le *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* de P. Grimal (Paris, 1951) montre que la rationalité grecque laissait transparaître la polymorphie des traditions humano-divines.

Il est manifeste que c'est en recourant à la notion de génération que cette mythologie s'est efforcée de

traduire en langage concret le lien qui peut unir les êtres vivants et leurs associations. La ressemblance et l'unité de vie entre deux êtres se manifestait surtout dans le rapport père-fils. Aussi le récit babylonien de la création décrit-il la génération des dieux en ces termes : « Anšar eut pour semblable à lui *(umaššil)* Anu son premier-né; Anu engendra Nudimmud comme sa ressemblance *(tamšilsu)* » (*Enuma Eliš*, I, 15 sq.). La Sagesse de Merikare, dans l'Égypte du début du IIe millénaire av. J.-C., décrit ainsi la parenté entre le dieu et les hommes : « Les hommes, troupeau du dieu, sont bien pourvus. Il a fait le ciel et la terre à leur intention... Il a fait le souffle de vie pour leurs narines. *Ils sont son image*, sortie de ses membres » (Merikare, 130-2); pour le sage égyptien, les hommes sont image de la divinité car ils en naissent charnellement.

C'est par le recours à la généalogie que les divinités locales vont être unies en de grandes synthèses théologiques, ainsi en Égypte les théologies d'Héliopolis, d'Hermopolis et de Memphis. La Mésopotamie et la Syrie (Ugarit) connaîtront des panthéons moins bien systématisés. Comme les rapports des forces cosmiques ne se pliaient pas au schéma de la famille humaine, la mythologie proliféra en de curieuses « aberrations » sexuelles qu'on peut lire dans Enki et Ninhursag en Sumer (S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, trad. Bottéro, Paris, 1957, p. 128 sq.), dans le mythe de Kumarbi en Anatolie hittite et dans les mythes de création égyptiens (S. Sauneron et J. Yoyotte, dans *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 17-93). Sur ces mythologies, voir *supra*, t. VI, col. 252 sq. Acte créateur de Dieu et acte procréateur de l'homme sont souvent pris l'un pour l'autre.

Notons enfin que ce schéma généalogique transparaît parfois dans les synthèses dynastiques; l'Assyrie ne veut connaître qu'une dynastie. Les groupements de dynastie permettront d'unifier l'histoire de la Mésopotamie.

2° *Le schéma généalogique biblique.* — Le schéma généalogique dans l'Ancien Orient signifie donc similitude et interdépendance. Dans la Bible, il ne joue que d'une manière extrêmement limitée pour la divinité puisque tous les textes bibliques, même s'ils ne sont pas tous explicitement monothéistes, se réfèrent au service et à l'adoration d'un seul Dieu. Il faut remarquer cependant que certaines des puissances cosmiques, réduites désormais à l'état de serviteurs ou d'anges de Dieu, sont parfois qualifiées de *beney elohim* (ou *beney elim*). Voir W. Herrmann, *Die Göttersöhne*, dans *Zeit. für Rel. und Geistesgeschichte*, XII, 1960, p. 242-251; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris-Tournai, 1954, p. 115 sq.; F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut*, Vienne, 1966; H. Cazelles, *Les fondements de la théologie des Anges dans l'A. T.*, dans *Mémorial Pedreira de Castro*, Sao Paulo, 1967).

C'est pour les hommes que le schéma est pleinement utilisé. Il joue dès la constitution des tribus car, en vertu des liens de *Ben'Ameh* (fils de l'oncle), les tribus bédouines alliées se considèrent comme cousines (cf. *supra*, t. VII, col. 134) : on aura 12 tribus d'Israël (Gen., XXX) comme il y aura 12 tribus araméennes (Gen., XXII, 20-24) et 12 tribus ismaéliennes (Gen., XXV, 14 sq.; sur ces « amphictyonies », cf. *supra*, t. VII, col. 140). A une époque relativement tardive, celle du Code sacerdotal et du Livre des Chroniques, le procédé est encore pleinement utilisé pour indiquer les rapports historiques ou sociologiques entre tribus. Il suffit de comparer les deux généalogies de Juda en I Chr., IV, 1 et II, 3-4 pour saisir qu'il s'agissait de signifier non une généalogie exacte, mais deux aspects différents des rapports entre les clans. Dans un cas, les cinq fils de Juda sont Er, Onan, Shéla, Pereç et Uzza; dans l'autre, Pereç, Heçron, Karmi, Hur et Shobal. De même en I Chr., II, 19, Caleb épouse Ephrata qui lui enfante Hur; mais en IV, 4, Hur, fils de Juda, naît d'Ephrata qui est père de Bethléem. Bethléem est une ville bien connue, de même que les filles de Salphaad, fils de Manassé, sont des villes manassites, Hogla, Noa, Tirça... (Num., XXVII, 1; XXXVI, 11; cf. art. *Généalogies*, dans *Catholicisme*, Paris, 1956, IV, 1811-12).

Nous discernons ainsi un autre aspect du schéma généalogique : les groupes humains, villes et plus encore clans, vont être désignés par un ancêtre dit éponyme. Les membres du groupe se sentent solidaires, comme le sont les membres d'une famille. La famille est liée à son patriarche comme le clan à son chef et le peuple à son roi. C'est ce que l'on a appelé depuis Wheeler Robinson la « personnalité corporative » (*Beihefte Z.A.W.*, 66, 1936, p. 49-62), que J. de Fraine a exposée avec beaucoup d'exemples dans *Adam et son lignage* (Bruges, 1958); nous en verrons les limites. La faute du monarque rejaillit sur tout son peuple, ainsi lorsque David décide le recensement du peuple en II Sam., XXIV (voir aussi II Sam., III, 8). Le Décalogue enregistre cette solidarité familiale et nationale quand il fait porter la faute du père par les enfants jusqu'à la quatrième génération (Ex., XX, 5; Deut., V, 9, mais la miséricorde de Dieu s'étend jusqu'à mille générations). D'où le proverbe courant sous la monarchie : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils sont agacées » (Jer., XXXI, 29; Ez., XVIII, 2).

Le génie de l'auteur J du Pentateuque (cf. *supra*, t. VII, col. 771-803) consiste à relativiser en quelque sorte ce lien du dynaste et de son peuple, du père et de ses fils, en faisant des familles et nations du monde une seule famille, ce qui lui permet d'évoquer une unité de vie pour toute l'humanité. L'élection du roi de Juda n'est pas comme chez les autres peuples l'élection propre d'une dynastie par un dieu. Elle est, par Jacob (Gen., XLIV, 10), en dépendance de l'élection d'Abraham et des promesses faites à sa descendance. C'est en Abraham que « toutes les nations se béniront » (Gen., XVIII, 18; XXII, 4; XXVIII, 21), « que toutes les nations seront bénies » (Gen., VII, 3) traduiront le Siracide XLIV, 21 (même en hébreu) et la Septante. Si Dieu commence avec Abraham une œuvre de bénédiction pour tous, c'est que le sort de tous était lié. Aussi notre auteur avait-il au préalable, par la Table des peuples (Gen., X, 18s, 21, 24-30; cf. *supra*, t. VII, col. 772), établi le schéma généalogique entre tous les peuples, Ève étant d'après Gen., III, 20 la mère de tous les vivants. A cause de sa faiblesse envers Ève, Adam, nom commun souvent pourvu de l'article, retourne à la poussière et, dès la première génération, le fils d'Ève, Caïn, s'est montré incapable de dominer le péché tapi à sa porte (IV, 10). Le développement de l'humanité est joint à un développement des oppositions et à la diminution de la vie jusqu'à l'échec de l'effort gigantesque de la tour de Babel pour former un seul empire avec un seul peuple et une seule langue.

II. La doctrine prophétique. — Les Prophètes maintiendront avec fermeté cette doctrine de l'interdépendance des hommes et des nations; jamais ils ne considèrent Israël comme isolé. Ils condamnent les nations comme ils condamnent Israël et dès Amos (I-II) c'est le dieu d'Israël qui juge de leurs conflits et de leurs crimes. Ceci dit, il faut reconnaître qu'ils n'insistent pas sur cette parenté universelle qui avait permis au Jahviste de décrire la condition humaine, divisée en Ève et en Rebecca, appelée à être une dans la bénédiction d'Abraham. Ils ne nomment jamais

Adam et Ève. L'unité du monde vient de l'omnipotence du Dieu d'Israël : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël, oracle de Yahvé ? N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte comme les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qîr? » (Am., IX, 7). Le prologue du Deutéronome montrera Yahvé Dieu d'Israël, installant et dépossédant successivement les nations (II-III). Se réservant Israël par une élection gratuite, il a abandonné les nations aux faux dieux (IV, 19; cf. XXXII, 8, LXX, Qumran), mais il ne les a pas moins toutes créées. Il les dirige toutes, même Assur (Is., X, 5 sq.), et il les détruira toutes, même Israël dont ne subsistera que la semence sainte (Is., VI, 13) par laquelle il pourra toutes les réunir. Ainsi pour les Prophètes l'interdépendance est moins le fait de la parenté que le fait du pouvoir et du dessein final de Dieu.

Les prophètes vont approfondir cette doctrine à deux points de vue importants pour le sujet qui nous occupe : interdépendance dans le mal et interdépendance dans le salut.

Interdépendance dans le mal, du fait qu'Israël, quoique la portion réservée du Seigneur *(segullah)*, est elle-même contaminée par le péché des nations. D'après le livre de Juges, des Cananéens (terme générique pour désigner les nations d'alentour) ont contaminé Israël avec leur culte de Baal et d'Astarté (II, 12). Mais Osée, puis Jérémie, développent le thème des « amants » d'Israël qui sont les nations et leurs dieux. Israël « monte vers Assur » (Os., IX, 9), Jérémie lui reproche de « courir après les Baals et les étrangers » (II, 23, 25). Sophonie condamne les pratiques assyriennes qui se sont infiltrées à Jérusalem (I, 5, 9). Ezéchiel voit le temple pollué par les femmes qui pleurent Tammuz (VIII, 14) et pour lui Juda et Samarie, Ohola et Oholiba se sont prostituées à l'Égypte et à l'Assyrie. Enfin Is., LIII, 4-5 semble bien mettre dans la bouche des nations et des rois (LII, 15) la célèbre exclamation : « C'étaient nos souffrances qu'il portait, nos douleurs dont il était accablé »... Que ce serviteur soit Israël (XLIV, 1) ou le rédempteur d'Israël (XLIX, 6-7), il s'agit en tout cas des conséquences de la corruption et de la chute de l'État israélite par les fautes des nations païennes.

Mais les Prophètes développent aussi une doctrine de l'*interdépendance dans le salut* qui ne fait pas moins abstraction de la parenté par le sang. Pour Amos (IX, 11-12), la restauration de la hutte de David sera liée à la « possession du reste d'Édom ». Pour Is., LI, 3, le salut de Dieu « sort » : « mes bras jugent les peuples, les îles espèrent en moi et comptent sur mon bras. » Jonas souligne le rôle prophétique de la mission d'Israël appelant même Ninive à la pénitence. Zach., XIV, 16 sq. décrit la participation des nations au culte du Temple. Enfin la vision de Daniel transcende les nations pour étudier la succession des empires et leur caducité jusqu'à l'établissement du règne du Fils de l'homme « et tous les empires le serviront et lui obéiront » (Dan., VII, 27). L'action divine rédemptrice porte donc sur l'universalité de l'humanité, fût-ce au prix d'une résurrection des morts (XII, 2-3).

III. Les livres de Sagesse. — Jérémie (XXXI, 30), le Deutéronome (XXIV, 6) et surtout Ezéchiel (XVIII) avaient profondément marqué le caractère personnel du péché. Ceci va commander la réflexion de sagesse, soit pour insister sur la fidélité et la rétribution personnelle (Proverbes), soit pour poser le problème du juste souffrant (Job) ou de l'effort personnel de sagesse (Qohelet). Le Siracide « commentateur des Proverbes » (Duesberg) résume leur pensée : « Dieu a créé l'homme dès l'origine et il l'a laissé au pouvoir de son penchant *(yeçer)*. Si tu le veux, tu garderas le commandement et la fidélité à faire ce qu'il agrée... devant toi est l'eau et le feu, vers ce que tu veux tends la main » (Sir., XV, 15-16, d'après le texte A; voir un texte un peu plus développé dans Schirmann, *Tarbiz*, 27, p. 442).

Mais les sages n'abandonnent pas pour autant l'antique notion de la solidarité : l'action de l'homme marque le monde où il vit, dans le bien comme dans le mal. Les Proverbes sont nombreux en ce sens : « Quand les justes gouvernent, le peuple est en liesse; quand les mauvais dominent, le peuple gémit » (Prov., XXIX, 2)... « L'aquilon engendre la pluie, la langue indiscrète un visage affligé » (XXV, 23). D'où en particulier la possibilité de l'éducation : « La folie est ancrée au cœur de l'enfant, le fouet bien appliqué l'en délivre » (XXII, 15). C'est là un cas extrême de l'action d'un être sur un autre, mais il importait à l'auteur des Proverbes, qui y revient souvent. L'expérience avait montré qu'il était difficile à l'homme d'écouter Yahvé. L'éducation est conçue comme nécessaire et plus rude que de nos jours. Nous avons un écho de cette position en Ps., LI, 7. Le psalmiste estime qu'il a été enfanté « dans la faute » *('awôn)* et que sa mère l'a conçu *(yḥm*, très brutal; cf. Gen., XXX, 38, 41) dans le péché *(ḥatta't)*; « faute » et « péché » n'ont pas l'article. Comme le remarque Dalglish (*Psalm Fifty-One*, Leyde, 1962, p. 121), il ne s'agit pas du péché de la mère et l'Ancien Testament ne voit aucune faute dans l'union conjugale. L'auteur vise une sorte de « milieu impersonnel » où naît l'enfant. D'où la nécessité d'une action personnelle de Dieu jointe à une purification pour retrouver la joie et le bon usage de ses facultés (*ꝟ*. 12).

Cette vue de l'interdépendance des êtres va plus loin encore avec Job, puisque ses épreuves sont totalement indépendantes de ses actes. Son sort est l'enjeu d'une contestation qui le dépasse entre Dieu et Satan, un *ben elohim* de la cour divine qui parcourt la terre et fait ses rapports à Dieu.

Ici encore le Siracide donne la doctrine sous ses différents aspects. Ce livre, qui a joui d'une grande autorité dans le rabbinisme ancien et est considéré comme canonique par l'Église catholique, ne nie rien de la grandeur de la création et de la bonté du créateur (XLII, 15 sq.); il ne renie rien de Gen., I et Job, XXXVIII-XXXIX. Il proclame le gouvernement de Dieu sur tout l'univers (XLII, 15-XLIII, 33) et même sur les œuvres de l'homme (XXXIX, 18-19). Mais, à peine a-t-il affirmé que « les œuvres de Dieu sont toutes bonnes, à quiconque en a besoin *(ṣwrq)* elles conviennent en son temps » (XXXIX, 33), il décrit la misère de l'homme : « Dieu a donné pour part aux fils d'Adam un grand labeur *('ṣq;* cf. VII, 25; III, 22; XXXVIII, 24) et leur a imposé un joug lourd depuis le jour où ils sortent du sein maternel jusqu'au jour où ils retournent à la mère de tout vivant » (XL, 1-2). La mort n'est pas le pire des malheurs (XLI, 1-3). Le fils d'homme n'est pas immortel (XVII, 30) et le « Seigneur a tiré l'homme de la terre pour l'y renvoyer ensuite » (XVII, 1); cette condition est un motif de miséricorde de la part de Dieu (XVIII, 8-14). Mais il ajoute : « D'une femme les prémices du péché et de par elle nous mourrons tous » (XXV, 24). Le péché et donc la mort ne viennent pas de Dieu : « Ne dis pas : « C'est le Seigneur qui m'a fait pécher », car il ne fait pas ce qu'il a en horreur. Ne dis pas : « C'est lui qui m'a égaré », car il n'a pas besoin d'hommes de violence » (XVI, 11-12). Aussi la Sagesse de Salomon pourra dire que « Dieu n'a pas fait la mort » (I, 13) et que « c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (II, 23). Mais, pour le Siracide, Adam n'est qu'un nom commun qui ne prend pas place dans les grandes figures de l'histoire et nous venons de voir que la « mère des vivants » n'est pas

Ève mais la terre, où l'on retourne à la fin de sa vie. Alors même que, dans la grande solidarité humaine qui oblige à se méfier des méchants (XI, 29-34), il insiste sur les liens des parents et des enfants, mais sans allusion à une hérédité dans le mal (III, 1-16; VII, 22-28). L'homme est libre (XVI, 11-20), mais c'est Dieu qui compte dans la création et le gouvernement de l'univers.

Nous sommes ainsi à la veille du Nouveau Testament, pour lequel on se reportera à l'art. de S. Lyonnet, *supra*, t. VII, col. 509-567 et *infra* à l'art. ROMAINS *(Épître aux)*.

CONCLUSION. — La Bible traite donc différemment deux questions : celle du monde où viennent les hommes depuis le premier refus fait au Créateur, Dieu de vie, et celle du mode d'action ou propagation de ce premier refus.

1° Il y a pour la Bible une solidarité universelle des êtres de l'univers créé et de Dieu. Dieu a voulu communiquer la plénitude de sa vie à l'homme pour faire des hommes ses fils adoptifs (Rom., VIII, 16-17), unis au Fils dans un corps où les hommes sont des membres les uns des autres (Rom., XII, 4), dans un corps unique (Eph., IV, 16; Col., II, 19); toute la création est prise dans ce mouvement (Rom., VII, 19-21). Le travail des uns profite aux autres et les fautes des uns pèsent sur la vie des autres; mais l'homme est finalement bénéficiaire, car il gagne plus par son union au Christ qu'il ne perd par sa solidarité avec les autres, spécialement le premier pécheur, Adam (Rom., V, 12 sq.) ou Ève (Sir., XXV, 24). Le Dieu qui mène l'univers n'est pas arrêté par la faute de la créature libre, mais il en résulte un manque congénital pour tout être venant dans le monde, qui ne trouve plus dans ce monde la plénitude divine. Il y a quelque chose de faussé de par le jeu de libertés créées. Notons que même le Siracide (XVI, 11-12) analyse peu cette liberté; il ne parle que du *yeçer* de l'homme et nous savons qu'il y avait à Qumrân et chez les rabbins le *yeçer ra'* (Sir., XXXVII, 3), qui pousse au mal, et le *yeçer samuk* (cf. Is., XXVI, 3), qui rend ferme dans la fidélité et le bien. La liberté de l'être humain se présente dans la Bible comme une fermeture possible de l'être libre à une lumière divine donnée dans la conscience ou par les lois du peuple élu (Rom., II, 14 sq.). La Bible ne précise pas quand joue cette liberté au milieu des actes non libres multiples qu'accomplit l'homme.

2° La Bible est très réservée sur le mode de propagation des effets de ce premier acte libre peccamineux. Nous avons vu que le schéma généalogique lui avait surtout servi pour montrer l'unité de l'espèce humaine au-delà des particularismes familiaux et nationaux. Autant Rom., V, 12 sq. insiste sur le fait que « par un seul homme le péché est entré dans le monde », autant la notion d' « Adam premier-père » est laissée dans l'ombre. Lorsque Act., XVII, 26 dit que Dieu a fait tout le genre humain à partir d'un (ἐξ ἑνὸς), il ne précise pas en quoi consiste cet « un », à moins de suivre le texte antiochien (et D), qui parle d' « un seul sang », ce qui éloigne encore de la notion de premier père. L'unité de l'espèce humaine vient de ce que les hommes devaient dominer ensemble la terre et œuvrer ensemble avant de participer ensemble au repos sabbatique sans soir ni matin. La défaillance personnelle du premier homme capable d'un acte intelligent et libre, qui était d'ailleurs le premier parent (même s'il n'était pas le seul), suffisait pour que l'œuvre du Père, ainsi freinée, se réalise non dans un paradis mais par le Calvaire du Fils.

H. CAZELLES.

III. Perspectives théologiques. — La question du polygénisme et celle du péché originel sont donc deux questions distinctes, malgré la connexion bien notée par l'encyclique *Humani generis*. Pour plus de précisions, il faudra poursuivre l'enquête paléontologique, physiologique, psychologique (analyse de l'acte libre chez l'homme, cf. M. Pradines), sociologique, théologique sur les conditions concrètes qui font l'interdépendance des individus doués de vie humaine et, par suite, l'unité de l'espèce humaine qui aboutit à l'édification du Corps unique du Christ.

Le P. Rouquette, à l'occasion d'un discours de Paul VI (juillet 1966) et à la suite des P. Alszeghy et Flick, a bien noté les difficultés (dans *Études*, sept. 1966, p. 387-38) :

« Une conception de certains teilhardisants... tendrait à ne voir dans le péché originel que l'état inchoatif d'imperfection physique, psychologique et morale s'il s'agit d'une créature rationnelle, par quoi doit nécessairement passer la créature. Une telle conception ne sauve certainement pas la substance de la Révélation et elle est exclue par Paul VI.

« Les Pères Flick et Alszeghy proposent une autre hypothèse. Ils remarquent que la loi d'évolution n'exige pas que tous les hommes, surgissant de l'animalité par l'intervention créatrice de Dieu qui domine de manière non temporelle l'évolution, accèdent immédiatement à la possibilité d'un acte volontaire et libre; l'humanité a pu passer par un stade où l'*homo sapiens* aurait été dans l'état des petits enfants actuels avant ce que l'on appelle l'âge de raison. Adam aurait été le premier homme à dépasser ce stade de l'humanité infantile, le premier capable d'un acte libre et d'une réponse à l'offre divine de la béatification par acceptation de sa situation de créature. Il aurait péché dès son accession à la volonté libre. Ses dons préternaturels auraient été virtuels, c'est-à-dire que dans le plan divin il aurait été capable d'immortalité et d'intégrité, mais que son refus aurait détruit cette virtualité. Cette hypothèse... a l'avantage de ne pas introduire un hiatus miraculeux dans l'économie divine de la création. Elle pourrait se concilier avec l'hypothèse polygéniste, si cette hypothèse s'imposait : toute la race humaine se rattachant à un même processus créateur possède une unité *a principio;* même si les différents phylums humains n'arrivent pas tous à la volonté libre en même temps, même si, dans le phylum adamique, tous les individus ne parviennent pas en même temps à la pleine raison libre, il y a solidarité biologique dans ce processus qui fait peu à peu accéder l'humanité à la pleine maturité... Cependant, cette conception ingénieuse et séduisante laisse intacte la difficulté majeure... De la solidarité biologique nos auteurs concluent à une solidarité morale et ontologique de toute l'humanité dans la faute du premier homme capable de poser un acte libre.

« D'autres théologiens ont proposé une hypothèse qui rendrait un peu mieux compte de la solidarité de toute la race dans le péché... Ils pensent qu'il n'est pas impossible, étant donné le caractère étiologique du récit de la Genèse, qu'Adam soit la figure de l'humanité plutôt qu'un individu particulier. Dans ces conditions, le péché originel « originant » serait identique au péché « originé ». Dès l'origine l'humanité aurait refusé vitalement l'offre divine et créé ainsi une sorte d'ambiance de contagion du péché. « L'homme entrant dans le monde, écrit le Père Flick, résumant cette hypothèse à laquelle il ne se rallie pas, est déjà orienté dans un sens pervers, non par sa propre faute, mais par la faute du milieu dont il devient membre. Son incapacité de s'orienter vers Dieu n'est pas un état d'âme qui se réalisera seulement quand il subira l'influence des exemples pervers et des enseignements erronés... L'enfant à peine conçu fait déjà partie d'une société déformée, qui n'est pas le milieu dont l'homme a besoin pour tendre à la grâce et à la gloire ». Cette conception du « péché du

monde » correspond aux données de la sociologie contemporaine. Elle est une tentative pour expliquer comment le péché retentit sur toute la race, tentative insuffisante d'ailleurs... Le péché reste un vrai péché. Elle resterait valable dans l'hypothèse du polygénisme. Elle a toutefois le grave défaut de situer le péché originel sur le plan de la psychologie collective plutôt que de l'être.

« On pourrait l'améliorer en considérant le péché originel non point comme une donnée de la conscience collective (car c'est bien de cela qu'il s'agit), mais comme une donnée existentielle. Du fait de sa création à l'image de Dieu, du fait de l'aptitude innée que Dieu lui donne gratuitement à la vie divinisée, l'homme dès sa naissance, même avant l'éveil de sa raison, a une propension à se comporter comme s'il était Dieu, c'est-à-dire en définitive, une propension à nier vitalement Dieu. Cette propension est renforcée par le péché du monde tel qu'il vient d'être exposé. Le péché originel serait donc la rançon de la grandeur créée de l'homme. »

Du point de vue biblique, la position des PP. Flick et Alszeghy est la plus satisfaisante, car l'objection mentionnée par le P. Rouquette est résolue de la manière la plus simple dans le témoignage biblique. Solidarité biologique et solidarité morale ne sont que des aspects d'une même solidarité ontologique dans les perspectives du Dieu de la Bible qui a fait le ciel et la terre comme une unité. L'homme est une créature biologique dont le comportement est commandé par une intelligence et une liberté, donc une morale : l'homme est corps et âme à la fois. Pour la Bible, l'homme est un être de l'univers, le seul qui soit capable de connaître Dieu et de vivre avec lui. La puissance de vie venant du Dieu créateur non seulement le fait apparaître et lui crée le milieu ambiant (Gen., II, 8 sq.), mais aussi l'entoure de miséricorde, lui fait grâce et le pénètre de son esprit dans la nouvelle alliance (Ez., XXXVI, 27) et ainsi le ressuscitera (Dan., XII, 2-3). Ses dimensions ontologiques et son comportement moral sont des éléments de sa biologie.

On peut aussi faire droit, du point de vue biblique, à la quatrième hypothèse du P. Rouquette en remarquant que, pour la Bible, l'homme est appelé à vivre de vie divinisée, si bien que l'éveil à la raison et à l'acte libre est en même temps un éveil à la grâce. Mais cette vie divinisée est une vie filiale, une adoption (Rom., VIII) et déjà dans Merikare (*supra*, col. 103) être à « l'image de Dieu » n'est pas être comme Dieu père, principe de tout, mais comme fils qui reçoit tout comme héritier. C'est filialement que l'homme doit participer à la domination divine sur l'ensemble de la création (Gen., I, 28). Dans la Genèse (III, 5, 22), l'auteur reconnaît également à l'homme une qualité supérieure à la simple qualité d'homme : il est comme un *elohim*. Mais l'éveil à la conscience, qui donne par la grâce possibilité à l'homme d'être fils de Dieu, lui donne par la raison la possibilité de dominer l'univers. Qu'il fasse de cette domination une soumission est le problème de l'homme.

Dans la perspective biblique le péché ne peut être qu'un vrai péché, personnel. C'est le face à face de la conscience qui s'éveille avec le Tout (Sir., XLIII, 27) où elle est immergée, d'où elle procède et en relation avec lequel elle doit agir. L'univers ne peut être faussé par le créateur tout puissant qui a fait toutes choses bonnes (Gen., I); il ne peut être faussé par les créatures non libres : elles ne peuvent qu'obéir docilement à l'intelligence puissante qui les produit et les mène. L'univers ne peut avoir été troublé que par une liberté créée.

Mais c'est ici que se repose la question du milieu. Le milieu du péché « originé » ne peut avoir pesé sur le péché « originant », car il n'est que le produit de cet acte. Il ne peut être question de ramener la faute du premier homme à un symbole ou à un péché collectif. Mais la Bible elle-même témoigne que le premier homme venant au monde y trouve la tentation, une force qui le pousse au mal. C'est le serpent de Gen., I, identifié par l'Apocalypse à Satan (XII, 9), le premier homicide (Joh., VIII, 44). L'émergence à la vie consciente et à la vie avec Dieu se fait donc, d'après la Bible, dans un milieu déjà troublé où n'agit pas la seule bonté créatrice. Or la science est loin de contredire ce point de vue, que ce soit sur l'apparition du premier homme, que ce soit sur l'état de la nature dans laquelle il apparaît.

Il est non moins évident que si l'on peut nier l'existence d'un psychisme pleinement humain chez les hominidés ou « hommes » (?) des débuts du quaternaire, il y eut à un certain moment du quaternaire un premier acte humain intelligent et libre comme ceux qui se produisent dans l'humanité actuelle. Il n'est guère possible à la science de préciser si les individus qu'elle rencontre, à Oldoway ou ailleurs, ont pu faire un acte de ce genre dans leur existence, mais à un certain moment il y eut cette émergence d'un acte intelligent et libre au milieu des autres actions animales ou simplement vitales. Cet acte est le fruit de la loi d'évolution des structures vitales, que la réflexion scientifique découvre au centre du mouvement de l'univers. Pour le philosophe et le croyant, cette loi d'évolution est un attribut de la divinité, même si on lui donne d'autres noms. C'est par ce principe intelligible (et pour nous intelligent) que les hommes viennent au monde et, pour le théologien, peu importe que Dieu fasse apparaître l'individu capable d'un acte humain à travers l'évolution des espèces dépositaires de la vie (cf. R. Lavocat, *La pensée de S. Thomas sur la génération humaine et la vision évolutive du monde*, dans *Rev. des questions scientifiques*, 20 janv. 1960, p. 81-87) ou par l'acte générateur des parents comme c'est actuellement le cas universel. Toujours est-il que l'individu qui naît maintenant avec des capacités humaines va avoir à les développer et à agir dans un monde qui n'est pas transparent à la perfection divine.

Aussi le polygénisme n'est-il qu'une question scientifique à traiter comme telle, pourvu qu'on ne perde pas de vue la condition humaine et le besoin qu'elle a d'une force divine de rédemption pour réaliser son unité dans un monde physique où tout se tient. Il est remarquable que le pape Paul VI dans son discours du 11 juill. 1966, dans le paragraphe sur le polygénisme, ne parle d'Adam que comme premier homme et non comme premier parent (il ne le fera qu'à propos de l'évolutionnisme, en reprenant le concile de Trente; mais *supra*, 90).

Pour le point de vue de S. Paul en Rom., V, 12 sq., qui est avant tout christologique (ce qui intéresse l'Apôtre, c'est notre solidarité avec le Christ Rédempteur, dont notre solidarité avec Adam pécheur n'est que la figure), cf. *infra*, l'art. ROMAINS *(Épître aux)*.

Même si l'on estime que le polygénisme, sans faire l'objet d'une démonstration apodictique, est la meilleure explication de l'apparition de l'espèce humaine au cours des âges géologiques, il demeure que, pour la Bible, il y a eu un premier homme, que l'homme se définit par un acte intelligent et libre, et que la première faute personnelle en ce monde allait se répercuter sur toute l'humanité. Celle-ci était solidaire du premier homme comme elle l'était du second Adam, le Christ fils de Dieu, seul capable de réaliser dans l'intime de chacun l'unité de l'espèce humaine.

H. CAZELLES.

POPE (Henry-Vincent-Hugh). — Théologien et exégète anglais, né le 5 août 1869 à Kenilworth (Warwickshire, Angleterre), mort le 23 novembre 1946 à Édimbourg. Élève à l'école de l'Oratoire de Birmingham, où il recueillit des souvenirs de Newman, il passa à Queen's College (Birmingham), où il commença des études de médecine. En 1891, il entra chez les Dominicains et fit ses études de philosophie en Angleterre et sa théologie à Louvain, où il fut reçu docteur en 1898. Il enseigna à Hawkesyard, maison d'études de la province anglaise des frères prêcheurs, jusqu'en 1908. Reçu licencié ès sciences bibliques par la Commission Biblique en 1908 et docteur en 1909, il professa l'Écriture Sainte à l'*Angelicum* jusqu'en 1913; en septembre de cette année, il fut obligé de quitter sa chaire à la suite d'attaques contre un article qu'il avait publié en janvier 1913 dans le *Irish Theological Quarterly* sous le titre *Why divorce our teaching of Theology from our teaching of the Bible?*

Désormais le R. P. Pope se donna à l'apostolat intellectuel en Grande-Bretagne par ses écrits et sa prédication. Il contribua au mouvement biblique par ses articles dans *The Catholic Encyclopedia*, *The Clergy Review*, des publications de la *Catholic Truth Society* et surtout par deux ouvrages de vulgarisation qui eurent un succès considérable, *The Catholic Student's « Aids » to the Bible* (en 5 vol., trois rééditions partielles de 1914 à 1938) et *The Layman's New Testament* (1928, 1934). Parmi ses autres écrits il faut signaler *The Date of the Book of Deuteronomy* (Rome, 1911), *The Church and the Bible* (1928), *English Versions of the Bible* (1952).

Les écrits du R. P. Pope sont marqués d'un esprit sûr, de position conservatrice, ce qui rend surprenantes les démarches entreprises contre lui lors de son enseignement à Rome. Ils se caractérisent par de nombreuses références à l'enseignement de S. Thomas.

Bibliographie. — K. Mulvey, O. P., *Hugh Pope of the Order of Preachers*, Londres, 1954. — Notice dans *Obituary Notices of the English Dominicans, 1555-1952*, Londres, 1955.

M. N. L. Couve de Murville.

POPULATIONS DE L'ANCIENNE PALESTINE. — I. Anciens habitants de la Palestine. 1° Les listes bibliques. 2° Les données historiques. 3° Les peuples légendaires. — II. Peuples apparentés à Israël : les Fils de Sem (données bibliques et extra-bibliques). — Conclusion.

Comme on l'avait annoncé dans l'article Palestine de ce Supplément, on voudrait ici traiter des peuples de l'antique Palestine dont la Bible nous a conservé le souvenir.

La matière de cet article se trouve déjà répartie presque tout entière en de nombreux articles de ce Supplément; cela permettra souvent d'être bref et de renvoyer le lecteur aux travaux de spécialistes dont la compétence est reconnue. Notre lecteur devra cependant tenir compte du fait suivant : certaines données importantes de la chronologie n'ont pu être mises au point qu'après l'étude des archives royales de Mari (*D. B. S.*, v, 883 sq.), études dont les résultats ne sont parus, en quantité suffisante, qu'autour de 1945; les articles parus antérieurement sont donc sujets à révision sur ce point-là, mais ils conservent toute leur valeur descriptive.

A côté de ce Supplément, on fera souvent appel aux travaux de É. Dhorme : *Les Amorrhéens* (*R. B.*, 1928, 1930, 1931); *Abraham dans le cadre de l'histoire* (*R. B.*, 1928, 1931); *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse* (*Syria*, 1932); ces articles ont été réunis, avec d'autres, dans le *Recueil Édouard Dhorme* (= *Recueil...*, Imprimerie nationale, 1951), auquel on fera référence.

On se servira souvent de la collection de documents réunis par Mr Pritchard sous le titre *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (*A.N.E.T.*, Princeton University Press, 1955); la plupart de ces textes avaient été publiés antérieurement par Breasted : *Ancient Records of Egypt* (Chicago, 1906-1907), ou par Luckenbill : *Ancient records of Assyria and Babylonia* (Chicago, 1926-1927). On citera aussi l'histoire de Palestine de Jirku, *Geschichte Palästina-Syriens im Orientalischen Altertum* (Aalen, 1963), et l'étude plus détaillée de S. Moscati : *I predecessori d'Israele* (Rome, 1956).

Peuples dépossédés, peuples apparentés. — La tradition biblique distingue deux séries de peuples, entre lesquelles va se partager notre étude. D'une part, les anciens habitants de la terre de Canaan, dépossédés par les Israélites : toutes ces nations sont rassemblées par la « Table des peuples » sous le titre général de « fils de Canaan », qu'il nous faudra expliquer (Gen., x, 15-19). D'autre part, en suivant les indications généalogiques de la Genèse, on voit que les Israélites se considéraient comme proches parents d'une autre série de peuples habitant en bordure de la Palestine et dont quelques-uns finirent par y pénétrer : la « Table des peuples » les rattache à la famille de Sem par l'intermédiaire de 'Eber, l'éponyme des Hébreux, et de Térah (Gen., x, 22-25; xi, 18-32).

Nous verrons que les premiers, les « fils de Canaan », apparentés aux « fils de Cham », sont des peuples arrivés à l'existence historique antérieurement à Israël; tandis que les seconds y sont arrivés en même temps que lui, ou plus tard. A prendre les choses en gros, la grande division qui sépare, dans la Bible, les deux catégories de peuples n'est ni ethnique, ni linguistique, mais historique; le lecteur doit donc être prévenu qu'un « fils de Canaan » au sens biblique, ou même un « fils de Cham » comme Babel ou Akkad (Gen., x, 10), peut fort bien être un « sémite » au sens moderne de ce mot.

I. Anciens habitants de la Palestine. — 1° *Les listes bibliques.* — Plusieurs listes nous sont données des anciens habitants de la Palestine. La plus intéressante est la liste des Sept Peuples du Deutéronome : « Hittites, Girgashites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites et Jébuséens »; ces noms sont donnés sans ordre fixe (Deut., vii, 1; Jos., iii, 10; xxiv, 11).

Beaucoup plus souvent, nous rencontrons une liste de six Peuples, les mêmes sans les Girgashites. Elle se trouve dans la tradition deutéronomique (Deut., xx, 17; Jos., ix, 1; xii, 8; Jud., iii, 5); elle se trouve aussi dans des passages d'origine variée de l'Exode (Ex., iii, 8; iii, 17; xxiii, 23; xxxiii, 2; xxxiv, 11).

Une fois, en Neh., ix, 8, le nombre de six a été obtenu en éliminant les Hivvites. La préoccupation de donner, ou d'éviter, le nombre sacré de sept semble avoir joué un rôle dans le choix des écrivains bibliques.

La liste est réduite à cinq noms en III Reg., ix, 20 = II Par., viii, 7, en éliminant les Cananéens, et une autre fois en Ex., xiii, 5, en éliminant les Perizzites. Nous essayerons d'expliquer ces anomalies.

Une liste de huit noms du livre d'Esdras (Esd., ix, 1) semble résulter d'un essai d'adaptation à l'époque même de ce livre; elle n'a pas d'intérêt pour notre étude.

Au livre de la Genèse, une liste de dix noms (Gen., xv, 20) ajoute aux six de Neh., ix, 8 d'autres noms,

empruntés aux peuples Térahites (Qénites, Qénizzites, Qadmonites), ou à des peuples légendaires (Rephaïm). Il semble ici qu'on ait voulu atteindre le nombre 10.

a) Les « fils de Canaan ». — Enfin, la Table des peuples du livre de la Genèse s'efforce d'être plus systématique : « Canaan engendra Sidon son premier-né, puis Hèt et le Jébuséen, l'Amorite, le Girgashite, le Hivvite, l'Arquite, le Sinite, l'Arvadite, le Çemarite, le Hamatite. La frontière des Cananéens allait de Sidon en direction de Gérar, jusqu'à Gaza, puis en direction de Sodome, Gomorrhe, Adma et Çeboyim, et jusqu'à Lésha » (Gen., x, 15-19).

Canaan, le « père », est censé inclure tous les autres; nous verrons que, dans l'Antiquité, le pays de Canaan comprenait à peu près l'ensemble de la Palestine, du Liban et de la côte de Syrie; les limites de son territoire sont données sommairement, en s'inspirant d'Ézéchiel (Ez., xlvii, 15-19) et des Nombres (Num., xxxiv, 3-12); l'auteur s'est efforcé d'utiliser les noms les plus anciens qu'il pût connaître; Sodome et ses voisines au lieu de Thamar, Gérar à côté de Gaza, Lésha (= Laïsh) au lieu de Dan (cf. Jud., xviii, 27-29).

Sidon, le « premier-né » est la plus ancienne et la plus célèbre des villes phéniciennes. Bien que Tyr l'ait supplantée en richesse et en puissance, la Bible continue d'appeler « Sidoniens » les habitants du Liban actuel (Jos., xiii, 6; Jud., x, 6; xviii, 7-9; III Reg., xi, 5, 33; xvi, 31; Is., xxiii, 2).

Après Sidon, on a la liste des Six Peuples (ce sont les sept, moins les Perizzites, voir plus loin), à laquelle on ajoute, pour arriver au nombre de douze, cinq villes syriennes ou libanaises, dont quatre sont bien identifiées : 1. L'Arqite, de Arqa, n'est pas mentionné ailleurs dans la Bible, mais on l'identifie sans hésitation avec Irqata des textes d'exécration du Moyen Empire égyptien (*A. N. E. T.*, p. 329), de Thoutmès III (*A. N. E. T.*, p. 241), de Tell Amarna (voir *Amarna*, dans *D. B. S.*, i, 212) et d'une inscription de Téglat-Phalasar III (*A. N. E. T.*, p. 283); c'est aujourd'hui Tell Arqa, près de la frontière syro-libanaise. — 2. Le Sinite est sorti de l'ombre avec les textes d'Ugarit (J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit*, iv, 1957); c'est sans doute Siannu de Téglat-Phalasar III dans le nord de la Syrie (*A. N. E. T.*, p. 282). — 3) L'Arvadite, d'Arvad, est bien connu d'Ézéchiel (Ez., xxvii, 8-11), déjà mentionné à Tell Amarna (voir *D. B. S.*, i, 212), ainsi que dans les textes akkadiens de Téglat-Phalasar à Nabuchodonosor (*A. N. E. T.*, p. 275 à 308; *D. B. S.*, art. *Inscriptions*, iv, 388-398). C'est aujourd'hui la petite île de Rouad en Syrie. — 4. Le Çemarite vient de Sumur de Tell Amarna, Samuri ou Simirra des Assyriens (*D. B. S.*, i, 212; *D. B. S.*, iv, 388; *A. N. E. T.*, p. 275, 282-285; *Recueil...*, p. 156). Cette ville maritime devait être au Tell Kazel, un peu au sud du port pétrolier de Bâniâs en Syrie (*D. B. S.*, vii, 1188, art. *Phénicie;* et *Annales d'Archéologie de Syrie*, xiv, 1964, p. 1-12). — 5. Le Hamatite vient de Hamat, aujourd'hui Hama sur l'Oronte, ville bien connue de la Bible (II Reg., viii, 9; IV Reg., xiv, 28, etc.) comme des Assyriens (*D. B. S.*, iv, 390; *A. N. E. T.*, p. 242-305). Sa mention ici est moins explicable que celle des villes maritimes, peut-être vient-elle d'une interprétation large d'Ez., xlvii, 2.

b) La liste des Sept Peuples. — Il reste donc à examiner la liste des Sept Peuples. Sans doute la liste des Six Peuples paraît-elle peut-être plus ancienne, puisqu'on la trouve en des passages communément attribués au Jahviste (Ex., xxxiv, 11) ou à l'Élohiste (plus rare; cf. Ex., xxiii, 23). Mais rien n'était plus facile aux rédacteurs du Pentateuque que d'introduire dans leur texte une liste de ce genre, ou de la retoucher. La critique documentaire n'est pas, ici, d'une grande utilité. L'examen historique que nous allons entreprendre nous montrera que certains des noms contenus dans cette liste reflètent l'influence assyrienne. L'époque de la rédaction du Deutéronome, entre les règnes d'Ézéchias et de Josias, est vraisemblable.

Une dernière observation sur les textes bibliques va nous montrer qu'il ne peut s'agir, dans ces listes, de l'enregistrement de souvenirs précis et vivants.

Les textes bibliques sont loin de s'accorder pour attribuer un peuple déterminé à telle ou telle des villes de Palestine. C'est ainsi que les gens de Sichem sont des Cananéens en Gen., xii, 6 (J), des Hivvites en Gen., xxxiv, 2 (E), des Amorites en Gen., xlviii, 22 (E). Les gens de Gabaon sont Amorites en II Reg., xxi, 2, et des Hivvites en Jos., ix, 7; les gens d'Hébron sont des Hittites en Gen., xxiii, 3, mais des Anaqim en Jos., xv, 13 et Jud., i, 20. On voit que la terminologie des Israélites relative aux anciens habitants de leur pays est complexe.

2° *Les données historiques.* — C'est en faisant appel à la documentation extérieure qu'on peut espérer voir ce que furent ces anciens peuples et comment leurs noms entrèrent dans la tradition biblique. C'est ce qu'on va faire maintenant, en suivant l'ordre chronologique réel de leur apparition.

a) Les Amorites ou Amorrhéens. — Ces deux transcriptions répondent, l'une à l'hébreu אֱמֹרִי, l'autre au grec Ἀμορραῖος. En fait, c'est le grec qui représente le mieux l'ancienne prononciation, attestée par de nombreux documents akkadiens : Amurru.

On sait que ce mot désigne la région de l'ouest et ses habitants. L'apparition et le développement de ces peuples ont été décrits en plusieurs articles de ce supplément (*D. B. S.*, v, 1110-1111 [*Mésopotamie*]; *ibid.*, vii, 110-111 [*Patriarches*]; *ibid.*, 1162-1177 [*Phénicie*]). Tout ceci se passe entre 2000 et 1700. A l'autre extrémité du monde civilisé d'alors, en Égypte, les textes d'exécration du Moyen Empire mentionnent des *'Ijmw'r* ou *Iymu'aru* qui peuvent être aussi des Amurru, bien que la chose soit contestée par S. Moscati (*op. cit.*, p. 121) et par d'autres, les textes égyptiens postérieurs usant d'une tout autre orthographe (*D. B. S.*, iv, 426-427; *A. N. E. T.*, p. 329).

On peut admettre que, vers 1700, les Amorites sont répandus dans tout le Croissant fertile, fortement organisés à l'Est, émiettés à l'ouest en une multitude de petites principautés. Leur extension peut être reconnue jusque dans la région côtière où la civilisation antérieure de l'Ancien Bronze est détruite quelques temps après 2150 (*D. B. S.*, vii, 1161).

Cette population de l'Ancien Bronze semble avoir été elle aussi de race et de langue sémitiques (*D. B. S.*, vii, 1162). Son nom propre était probablement celui de *Fenkhw*, donné par les textes égyptiens dès la cinquième dynastie et conservé par le grec sous la forme » Phéniciens » (*ibid.*, 1141). Ce dernier nom, ignoré de la Bible hébraïque, semble être sorti de l'usage local et revenu sous l'influence grecque. C'est sous l'influence française que les Libanais d'aujourd'hui le revendiquent par instants.

On s'accorde à penser que les Patriarches appartiennent à cette vague des peuples d'Amurru. Mais ils n'ont jamais porté ce nom, et leurs descendants pas davantage; Ez., xvi, 3 est une invective contre Jérusalem qui lui dénie justement l'ascendance patriarcale. Ce nom, qui n'est pas un ethnique (Moscati, p. 125), n'est utilisé à l'époque où nous sommes que par des scribes étrangers.

Avec la chute du Moyen Empire égyptien (1720) et

celle de la première dynastie de Babylone (1590), les textes disparaissent. Ils reparaissent dans le Nouvel Empire Hittite (voir *D. B. S.*, IV, 53-65). On les trouve aussi dans les lettres de Tell Amarna (*D. B. S.*, I, 211; sur le point qui nous intéresse, l'extension du pays d'Amurru, les conclusions de Dhorme ont été contestées avec raison par Moscati, p. 51). Dans tous ces documents, on trouve la mention fréquente d'un pays d'Amurru dont les frontières sont fluctuantes, mais qui est nettement centré sur la vallée moyenne de l'Oronte, avec les terres à blé et les pâturages qui l'entourent. Les textes les plus précis l'encadrent entre Karkemish et Alep au nord, et Qadesh de l'Oronte au sud (*D. B. S.*, IV, 55; *Recueil...*, p. 142-146). Mais l'activité de ce royaume s'étend sur la côte jusqu'à Sidon et Arvad (Moscati, p. 106-107; Jirku, p. 93).

Quand les Égyptiens de la XIX^e^ dynastie reprennent l'offensive, ils emploient quelquefois dans leurs inscriptions le mot d'Amurru : *'Imwr*, ce que n'avaient pas fait leurs prédécesseurs (*A. N. E. T.*, p. 254-256). Ramsès II, dans le poème de Pentaour, parle de la « côte d'Amurru »; il s'agit sans doute des environs de Byblos ou de Tripoli (*A. N. E. T.*, p. 256). Tout cela donne à penser que ce royaume syrien s'était étendu entre-temps.

La décadence des empires égyptien et hittite, la difficulté d'utiliser les textes néo-hittites, dont le déchiffrement commence à peine (voir *D. B. S.*, IV, 92-97) interrompent la série des documents littéraires. Elle va reprendre avec l'extension du royaume assyrien. Vers 1100, Téglat Phalasar I^er^ étend ses campagnes « jusqu'à Tadmor (Palmyre) d'Amurru et jusqu'à la Grande Mer d'Amurru » (*D. B. S.*, IV, 388; *Recueil...*, p. 155-156; *A. N. E. T.*, p. 275). L'Amurru désigne bien le même pays que dans les documents hittites et amarniens et dans les textes de Ramsès II. Il en sera de même dans une inscription de Salmanasar III (858-824) qui fait de la mer d'Amurru la limite extrême d'une campagne en Syrie du nord (*A. N. E. T.*, p. 276-278). Adad-Nirari III distingue encore Amurru des régions situées plus au sud, Sidon, Tyr, Israël, Damas (*A. N. E. T.*, p. 281). Mais plus tard, dans l'empire assyrien étendu et consolidé, Sennachérib (704-681) classe parmi les rois d'Amurru ceux de Sidon, Arvad, Byblos, Ashdod, Bet-Ammon, Moab, Édom, Ascalon et Ezéchias de Juda (*A. N. E. T.*, p. 287, et *Recueil...*, p. 161).

Plus tard encore, une chronique de Nabonide (555-538) situe en Amurru l'oasis arabe de Teima (*Recueil...*, p. 163).

Cette extension des noms géographiques est un phénomène très commun : pour prendre l'exemple le plus proche, la Palestine tout entière porte le nom des Philistins, établis seulement sur une partie de la côte.

On constate donc qu'au Moyen Empire égyptien, le nom d'Amurru s'étendait peut-être aux confins de la Palestine. Au Nouvel Empire, il se réduit d'abord à la Syrie moyenne (sans doute s'étend-il un peu plus sous la XIX^e^ dynastie). C'est de la même manière que le comprennent les premiers Assyriens, et ce n'est qu'à la fin de leur empire que ce nom prend assez d'extension pour englober toute la Palestine.

Comment donc interpréter le fait que la Bible mentionne les Amorites comme les anciens habitants de la Palestine? Il est bien difficile de penser que cet usage soit resté vivant chez les Israélites depuis le temps des Patriarches, sans aucun appui dans la population intéressée.

Faut-il penser à une influence littéraire de l'empire assyrien arrivé à son apogée? Ce ne serait pas impossible pour les textes deutéronomiques et sacerdotaux, postérieurs à cette influence. Ce serait plus difficile pour les textes anciens (par ex., Gen., XLVIII, 22, qui paraît être une tradition ancienne des Fils de Joseph; voir aussi Am., II, 9-10; Jud., VI, 10; III Reg., XXI, 26).

Reste que les usages locaux ont des chances d'être plus nuancés que les documents étrangers, toujours simplificateurs. Au moment de la dernière extension du royaume d'Amurru, entre Tell Amarna et Séti I^er^, il se pourrait que des peuples palestiniens de même race et de même genre de vie aient adopté son nom, jusqu'à l'arrivée des tribus d'Israël.

Si d'autre part on admet, avec de nombreux auteurs, qu'une partie des tribus israélites étaient en place avant l'Exode, et qu'elles venaient du nord-est, on comprendra mieux encore que le mot « Amorite » soit passé dans leur usage pour désigner, ensemble, les anciens habitants du pays (voir *D. B. S.*, VII, 140).

b) Les Hivvites et Horites, ou Hurrites. — Il est très probable que les Hivvites et les Horites de la Bible ne sont en réalité qu'un seul peuple : la faute d'orthographe qui fait passer d'un nom à l'autre est facile, aussi bien en écriture phénicienne qu'en écriture carrée. D'autre part, le grec, qui rend ordinairement חִוִּי par Ευαιος et חֹרִי par Χορραῖος, fait pourtant trois fois l'inverse (Gen., XXXIV, 2 (E); Jos., IX, 7 (D) et Gen., XXXVI, 2 (P). Enfin, on peut remarquer qu'aucune liste, même dans un texte tardif, ne donne ces deux noms ensemble. Cette façon de voir est adoptée par de nombreux spécialistes (*D. B. S.*, VII, 112). Enfin, le grec Χορραῖος correspond très bien à l'akkadien Hurri, et cette équivalence permet d'expliquer les textes. Il faut seulement tirer de ce fait une conclusion qui s'impose : une source littéraire a fortement contaminé la tradition locale vivante, sans quoi cette faute d'écriture ne se serait pas répandue dans une si grande famille de textes.

Les Hurrites sont signalés d'abord dans les tablettes akkadiennes de Boghaz-Keui. P. Garelli situe entre 1940 et 1850 le plus grand nombre de ces documents (P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'Istambul, n° XIX, Paris, 1963). Ils sont connus dans les textes de Mari, autour de 1700 (*D. B. S.*, V, 884). Les archives royales aujourd'hui très abondantes permettent pourtant d'affirmer qu'à cette époque, les Hurrites ne pénètrent dans les plaines de Mésopotamie qu'à titre individuel, leur peuple demeure confiné dans les montagnes. Ainsi se trouve éliminée l'hypothèse suivant laquelle les Hurrites auraient été les habitants de la Syrie et de la Palestine antérieurement à l'invasion des Amorites. Bien au contraire, c'est autour de 1650 qu'il faut situer leur descente en masse, et après 1590 la formation de leur grand royaume de Mitanni, en Mésopotamie supérieure (*D. B. S.*, V, 1112). Cette expansion des Hurrites se passe dans le silence des textes, mais nous pouvons en apprécier les résultats.

Quand les Pharaons du Nouvel Empire prennent l'offensive en Syrie, avec Thoutmès III (1502-1448), ils entrent bien vite en contact avec les Hurrites. A partir de ce moment, les inscriptions hiéroglyphiques emploient continuellement le mot Haru, où il faut reconnaître l'équivalence de l'akkadien Hurru, car l'égyptien ne donne pas les lettres doubles (cf. *D. B. S.*, IV, 130). Ce mot restera en usage pendant tout le Nouvel Empire pour désigner la Palestine jusqu'aux confins de la Syrie (*D. B. S.*, IV, 462; *A. N. E. T.*, p. 235-258; Jirku, p. 95).

Ces données littéraires peuvent être appuyées par les trouvailles archéologiques : les fouilles ont mis en évidence le contact entre la Palestine et les pays

hurrites : la glyptique mitannienne se retrouve en Palestine (*D. B. S.*, VI, 651) et, plus précisément encore, le site palestinien de Megiddo a donné des cylindres de Nuzi et de la poterie voisine de celle qu'on peut trouver en Haute Mésopotamie; ce matériel caractérise le strate IX suivi, après le passage de Thoutmès III, d'un strate VIII où dominent les influences maritimes (*D. B. S.*, V, 1092-1093).

D'autre part, on a reconnu depuis longtemps que l'onomastique des lettres de Tell Amarna fournissait une grande quantité de noms propres qui ne sont ni égyptiens ni sémitiques (*D. B. S.*, I, 222-223); le même mélange s'observe à Ras-Shamra et à Qatna, où le hurrite était connu (*D. B. S.*, IV, 130); l'étude de plus en plus poussée des tablettes de Nuzi ne laisse plus aucun doute sur l'origine hurrite de ces noms (*D. B. S.*, VI, col. 670, n° 6).

Cette diffusion ne signifie pourtant pas que les Hurrites aient émigré en masse en Palestine; en fait, c'est l'influence de la langue des sémites occidentaux qui a pu être décelée dans l'akkadien de Tell Amarna (*D. B. S.*, I, 208; *ibid.*, 1001; *Recueil...*, p. 405-487). Il s'agit plus probablement d'une simple imitation; les petits chefs de la Palestine et des pays voisins ont dû vouloir s'assimiler aux Hurrites qui avaient plus ou moins dominé leur pays et qui leur avaient enseigné l'élevage et l'usage du cheval de guerre. L'onomastique mélangée, typique de Tell Amarna, se retrouve dans les parties anciennes de la Bible, livres de la Genèse, des Juges, de Samuel (*D. B. S.*, VI, 670). Il n'y a donc pas de difficulté à admettre que le souvenir des Hurrites se soit conservé vivant dans la population palestinienne jusqu'à l'arrivée des tribus d'Israël, et même encore un peu plus tard.

Assez curieusement, c'est dans l'extrême sud qu'on retrouve ce nom sous la forme « Horite », reconnaissable à l'oreille. Bien que les Hurrites, habitants de pays plus frais et plus humides, n'aient sans doute pas émigré si loin, les gens du pays, semi-nomades de race sémitique, ont bien pu, eux aussi, vouloir s'assimiler à eux.

Il est de fait que le monument appelé « stèle de Moab » et conservé au Musée du Louvre représente un dieu ou un roi de type hurrite, facilement reconnaissable à la longue tresse, enroulée en spirale, qui pend de son bonnet (elle est reproduite dans Lemaire et Baldi, *Atlas biblique*, p. 99, vue n° 126). Ce monument témoigne de la pénétration des influences hurrites jusqu'aux environs de Dibân, donc au minimum jusqu'à la coupure de l'Arnon.

Il n'est donc pas impossible que les Édomites aient trouvé, en arrivant dans leur pays, des tribus qui se rattachaient de loin aux Horites (Gen., XIV, 6; XXXVI, 20-30; Deut., II, 12) et que la Bible nous ait gardé cette tradition. En effet, de nos jours, les habitants de Kérak en Transjordanie, et ceux du village voisin d'Ifranj, savent qu'ils descendent en partie des Francs qui occupaient le château du Krak.

On peut même expliquer par la langue hurrite le titre, énigmatique jusque-là, donné aux anciens chefs du « pays de Séïr », habité depuis lors par Édom, ainsi que le nom de l'un de ces chefs (Gen., XXXVI, 21 : *'alluf* et Dishân, cf. *D. B. S.*, VI, 670).

c) Les Cananéens. — C'est chez les Hurrites que nous trouvons la première mention du nom akkadien de Canaan : Kinahhu (*D. B. S.*, VI, 671). Si le suffixe peut appartenir à leur langue, l'origine de la racine demeure énigmatique : le hurrite *kana* ou *ikna* demeure une pure hypothèse; mais la racine כנע évoquée classiquement ne donne pas entière satisfaction : elle n'a pas vraiment le sens « être bas, se baisser » qui permettrait d'expliquer le nom de Canaan comme « le Bas-Pays », elle signifie plutôt « courber » ou « plier » (voir Moscati, p. 69-70; Astour dans *Journal of Near Estern Studies*, XXIV, 1965, p. 346-351).

Quoiqu'il en soit, en hurrite le Kinahhu est la laine pourpre, la « marchandise » par excellence; le Pays de Canaan serait donc le « Pays de la Pourpre » (comparer à des noms tels que : Côte-de-l'Or, Côte-d'Ivoire, etc., dont certains sont en passe d'être adoptés par la population locale). Cette signification n'a jamais dû se perdre, puisque les textes bibliques, même tardifs, font le rapprochement du Cananéen et du commerçant (Os., XII, 8; Soph., I, 11; Ez., XVII, 4; Job, XL, 30; Prov., XXXI, 24).

Dans les documents extérieurs, le premier texte égyptien, d'Amenhotep II (1447-1421), semble bien désigner comme « Cananéens » une catégorie sociale : « Liste du butin : maryanu (écuyers) : 550; leurs femmes : 240; Cananéens : 640, etc. » (*A. N. E. T.*, p. 246). Mais, autour de 1400, dans l'inscription d'Idrimi (Moscati, p. 45) et dans les lettres de Tell Amarna, le nom de Canaan a pris une valeur géographique. Il désigne la côte syro-libanaise, depuis Arvad jusqu'à Acre, avec quelques pointes vers l'intérieur, surtout vers Qadesh de l'Oronte et vers Haçor en Galilée, sur les deux routes qui permettent de contourner la montagne du Liban (Moscati, p. 50-53).

Le témoignage des documents de la XIX^e^ dynastie d'Égypte doit être examiné avec plus de détail.

Séti I^er^ poursuit les nomades depuis la frontière « jusqu'au Canaan » (*A. N. E. T.*, p. 254); le Canaan s'étend donc pour lui à la Palestine méridionale, début du pays montueux et fertile qui fait suite au désert.

Un peu plus tard, ses opérations en Palestine se passent sur la ligne intérieure, qui passe par Bet-Shân, souvent nommée dans ses listes (*A. N. E. T.*, p. 242), par Yanoam dans le Hulé, et qui aboutit à Qadesh de l'Oronte, à la limite de l'Amurru (*A. N. E. T.*, p. 254). Sur cette ligne de communications, la limite entre Amurru et Canaan se situe donc non loin de la frontière syro-libanaise actuelle.

A défaut d'indices contraires, on peut admettre que la paix sans vainqueur ni vaincu conclue entre Ramsès II et les Hittites consolida cette frontière.

En conséquence, l'hymne de victoire de Menephtah distingue le Hatti (l'ancien Amurru) du Canaan, et il faut comprendre que le Canaan comprend les trois villes dont ce texte fait mention : Yanoam, Gézer, Ascalon (*A. N. E. T.*, p. 378; *D. B. S.*, IV, 445-447).

Ramsès III bâtit — ou entretint — en Canaan un temple qui pourrait être celui dont les ruines ont été retrouvées à Bet-Shân (voir *D. B. S.*, I, 950-953; III, 421-422).

Les documents des XIX^e^ et XX^e^ dynasties indiquent donc que, pour la chancellerie d'Égypte, Canaan c'est la Palestine et le Liban, et qu'Amurru c'est la Syrie; la division s'établit maintenant entre le nord et le sud.

C'est cette manière de parler que reflète généralement la Bible, soit que les Israélites l'aient reçue de leurs maîtres égyptiens, soit qu'elle ait été relayée par les Cananéens de Palestine, ou par ceux du Royaume de Tyr.

A l'époque assyrienne, quand les nouveaux maîtres de l'Orient eurent réduit en province l'actuelle côte de Syrie, à partir de 739, laissant l'autonomie à Byblos et aux villes plus méridionales, cette manière de parler s'imposait absolument (voir *D. B. S.*, VII, 1193). C'est cet état de choses qu'enregistrent Ézéchiel (XLVII, 13-23) et le Livre des Nombres (XXXIV, 2). Signalons à ce sujet que ni les Assyriens ni les Babyloniens n'emploient alors le nom de Canaan.

Dès l'époque perse, les Cananéens, alors fort prospères (*ibid*, VII, 1196), ont pu regagner du terrain vers

le nord. On sait qu'une monnaie gréco-phénicienne de Laodicée, tout près de l'antique Ugarit, porte l'inscription « de Laodicée en Canaan » (Moscati, p. 58); à l'époque byzantine ces souvenirs n'étaient pas perdus (voir aussi *D. B. S.*, I, 997). Cet état de choses est enregistré dans la Table des Peuples (Gen., X), qui fait rentrer en Canaan Arvad et Simirra, dépassant ainsi la frontière indiquée par Ézéchiel.

Cependant, une partie de la tradition biblique réduit l'habitat effectif des Cananéens à la région des plaines et situe dans la montagne les autres peuples (Num., XIII, 29; cf. XIV, 24; Jos., XI, 1-3). A cette tradition se rattache sans doute I Reg., IX, 20, qui ne mentionne pas les Cananéens parmi les corvéables du royaume de Salomon.

On pourrait penser voir en cela le reflet de l'époque où les tribus israélites étaient installées dans la montagne, laissant la plaine à ses anciens habitants, ou bien interpréter cette assertion par l'étymologie apparente qui rattache le mot כְּנַעַן à la racine כנע, « être bas ».

Mais l'observation archéologique suggère encore autre chose. A l'époque du Bronze récent, immédiatement avant l'arrivée des tribus d'Israël, on trouve en Palestine la trace de deux genres de vie, à l'intérieur d'une même civilisation. Dans les sites de la montagne comme Tell Beit Mirsim et Tell Fari'ah, les pièces de poterie peinte se comptent par unités (voir *Annual of the American Schools of Oriental Research*, vol. XIII, XIV et XVII, et *R. B.*, 1947, p. 394 et 573; 1948, p. 544; 1949, p. 102; 1951, p. 393 et 566; 1952, p. 551; 1955, p. 541; 1957, p. 552; 1960, p. 245; 1961, p. 557; 1962, p. 212). Au contraire, dans les sites de la plaine, ces pièces, importées ou fabriquées sur place, sont très nombreuses. Il y avait donc d'un côté des communautés agricoles repliées sur elles-mêmes, et de l'autre des communautés industrielles et commerçantes. Est-ce trop d'imaginer que les unes revendiquaient le titre de « Cananéens-commerçants », tandis que d'autres gardaient le souvenir de l'aristocratie guerrière des Hurrites qui les avait marquées de leur influence, et peut-être du royaume syrien d'Amurru? Les Israélites pouvaient d'autant mieux enregistrer cet état de choses qu'ils eurent eux-mêmes beaucoup de difficultés à occuper la plaine (Jos., XVI, 10; XVII, 12-16; XIX, 40-47; Jud., I, 27-33).

On peut donc penser que la tradition locale préisraélite est celle qui limite l'habitat du Cananéen à la plaine, et qui garde le souvenir de ses origines commerçantes. La tradition qui étend le nom de Canaan à tout le pays palestino-libanais, comme un simple terme géographique, est d'origine égyptienne; elle a dû être relayée par les chancelleries des royaumes de Tyr et de Sidon. C'est elle qui inspire les données bibliques sur les frontières de Canaan.

d) Les Perizzites. — Si les Cananéens étaient avant tout des « marchands », ils pouvaient bien traiter de « campagnards » leurs voisins de l'intérieur. Tel est bien le sens du mot « Perizzite », à peine connu dans la littérature extra-biblique, sauf quelques mentions en Égypte et à Tell Amarna, qui nous éclairent bien peu (*D. B. S.*, VII, 122); cette signification est admise par les meilleurs dictionnaires.

On comprend alors qu'un certain nombre de passages bibliques opposent les Cananéens et les Perizzites comme deux peuples complémentaires formant à eux deux toute la population (Gen., XIII, 7; XXXIV, 30; Jud., I, 5). D'un autre point de vue, ces « campagnards » pouvaient être considérés comme Amorites ou Hurrites. Et c'est peut-être ce qui explique que l'auteur de la Table des Peuples n'ait pas conservé ce nom, alors qu'il avait sûrement le souci d'être complet (de même en Ex., XIII, 5).

e) Les Jébuséens. — C'était tout simplement la population locale de Jérusalem, appelée parfois Jébus (Jos., XV, 63 = Jud., I, 21; Jos., XV, 8; XVIII, 16; Jud., XIX, 10; II Reg., V, 6; XXIV, 16). Cela suffisait à les rendre célèbres pour les auteurs bibliques. Si le rédacteur de Jos., XI, 3 les retrouve en Galilée, c'est qu'il applique systématiquement la liste stéréotypée des six Peuples. Ce nom est inconnu en dehors de la Bible.

f) Les Hittites. — Les cinq peuples examinés jusqu'ici ont effectivement habité la Palestine, en plus ou moins grand nombre, et nous avons pu expliquer par la tradition vivante leur mention répétée et certaines particularités des textes. Nous ne pourrons pas en dire autant des Hittites (la transcription Héthéens, venue de la Vulgate, est abandonnée, le grec comme l'hébreu indiquent bien le double T).

On trouvera à l'article HITTITES de ce Supplément (*D. B. S.*, IV, 32-110) la description des Hittites d'Anatolie, l'histoire de leurs conquêtes en Syrie et de leur lutte contre l'Égypte, avec ce qu'il est possible de savoir sur les Néo-Hittites, ou Syro-Hittites qui ont prolongé cette civilisation dans la Syrie du Nord et sur le cours supérieur de l'Euphrate. Il nous suffit de savoir que ni les uns ni les autres n'ont jamais pénétré en Palestine ni au Liban.

Donc, quand la Bible parle d'un Hittite étranger comme Urie, officier de David (II Reg., XI, 3, etc.), il s'agit d'un syro-hittite. Mais quand la Bible signale ces peuples en Canaan, il nous faut l'expliquer par quelque influence littéraire.

Dans les inscriptions royales assyriennes, le nom de Hatti est employé de bonne heure pour désigner la Syrie du Nord-Est, entre l'Amurru et l'Assyrie; c'est bien le centre des royaumes syro-hittites. Téglat Phalasar Ier (1114-1076) écrit : « J'ai conquis tout le pays d'Amurru... et, sur le chemin du retour, j'ai soumis tout le pays du Grand Hatti » (*A. N. E. T.*, p. 275). Mais ce nom va s'étendre en même temps que l'empire, et enfin Assarhaddon (680-669) écrit : « J'ai convoqué tous les rois du pays de Hatti, de l'autre côté de l'Euphrate... de Tyr... de Juda... d'Édom... de Moab... de Gaza, etc. » (*A. N. E. T.*, p. 291). Le Hatti désigne ici ce qu'on appellera, dans l'araméen officiel de l'empire perse, « Abar-Nahara » : « au-delà du Fleuve » (cf. III Reg., V, 4; Esd., IV, 11, 20; V, 3, 6; VI, 6, 8, 13), et c'est dans le même sens qu'une note du livre de Josué (absente du grec) ajoute au texte : « depuis le désert et le Liban jusqu'au grand Fleuve, l'Euphrate », cette explication : « tout le pays des Hittites » (Jos., I, 4).

Il semble donc bien que les écrivains bibliques aient emprunté ici à la tradition littéraire de l'Empire assyrien arrivé à son apogée. Ils ne l'ont pourtant pas fait sans quelque raison. Bien que la civilisation des Néo-hittites nous soit imparfaitement connue, on peut assurer que l'influence hurrite y demeurait présente (voir les art. sur ces deux peuples). En particulier, l'onomastique mélangée de Tel Amarna y demeurait en usage; la Bible nous fait connaître un Tooû, roi de Hamat, et un Talmaï, roi de Geshur, dont les noms sont d'origine hurrite (II Reg., VIII, 9 et XIII, 37; cf. *D. B. S.*, VI, 670-671), et l'un au moins des rois nommés dans les inscriptions assyriennes porte un nom de type hurrite; c'est un contemporain d'Achab d'Israël : Irhuleni de Hamat (*A. N. E. T.*, p. 274; cf. *D. B. S.*, VI, 656).

Il était donc facile pour les Israélites d'identifier les Hivvites-Hurrites de la tradition locale avec les habitants du Hatti syrien. C'est apparemment ce que fait Ézéchiel quand il déclare à Jérusalem : « Ton père

était amorrhéen, et ta mère hittite » (Ez., xvi, 3, 45). Et avec lui, ou à sa suite, les écrivains de l'école sacerdotale qualifieront de « hittites » les gens d'Hébron où la tradition locale avait gardé le souvenir des anciens Anaqim à demi légendaires (Gen., xxiii, 3 sq.).

g) Les Girgashites. — L'idée d'un emprunt biblique à la littérature des grandes civilisations voisines semble bien s'imposer ici. Chez les Égyptiens, le poème de Pentaour, où Ramsès II (1301-1234) célèbre sa victoire de Qadès sur l'Oronte, cite : « le chef de Karkamish, celui des Girgashites, celui de Khalupi (Alep), ces alliés des Hittites » (cité d'après *D. B.*, iii, 673). Ce poème a été connu d'abord par de nombreuses copies sur papyrus, preuve de sa large diffusion; on en connaît maintenant le texte original, gravé sur la pierre (trad. complète dans Breasted, *Ancient Records*, iii, p. 298 sq.; cf. *A. N. E. T.*, p. 255, pour des renseignements plus détaillés). La liste des alliés hittites a été analysée par Dhorme; beaucoup des noms se rencontrent dans les documents d'Anatolie (*Recueil*, p. 287-288). Il ne paraît pas du tout que ce texte suive un ordre géographique; si bien que la seule hypothèse plausible est de situer les Girgashites — Karkisa des textes hittites — près du cap Korakèsion des Grecs, au sud-ouest de l'Asie Mineure (*Recueil*, p. 283; *D. B. S.*, iv, art. *Hittites*, carte).

De toute façon, ce sont des alliés des Hittites, et la liste des Sept Peuples les présente bien à côté de leurs anciens maîtres. Puisque les Hittites n'ont pas pénétré en Palestine, est-il vraisemblable qu'un groupe de leurs vassaux l'ait fait, en nombre suffisant pour garder sa consistance depuis 1296 jusqu'à la fixation des traditions israélites? Dans l'état actuel de nos connaissances, il paraît préférable d'admettre que les auteurs deutéronomistes ont eu connaissance du poème de Pentaour, ou de quelque compilation dérivée, et qu'ils y ont emprunté ce nom. On sait que l'influence égyptienne fut continuelle, mais elle a pu s'affirmer avec plus de force encore après la mort de Josias et jusqu'à la victoire de Babylone (de 609 à 588), donc en pleine époque deutéronomiste. C'est d'ailleurs le nom qui est le plus souvent sacrifié dans la Liste des Six Peuples, preuve qu'il n'évoquait pas grand-chose dans l'esprit des écrivains bibliques.

Résumé. — On peut donc se représenter ainsi la formation de la liste des Sept Peuples :

Les *Cananéens* continuèrent de porter leur nom — un appelatif professionnel fixé depuis longtemps — pendant toute la durée des temps bibliques, et c'est probablement d'eux que vient l'appellation un peu méprisante de *Perizzites*, appliquée aux populations agricoles de la montagne palestinienne. Celles-ci, repliées sur elles-mêmes, pouvaient avoir conservé le souvenir de lointaines influences *amorites* et *hurrites* (ou *hivvites*) et l'avoir transmis aux nouveaux venus. L'une d'entre elle, les *Jébuséens*, ne devint célèbre que pour avoir occupé autrefois la cité de David.

Plus tard, et probablement sous l'influence assyrienne, on fit un rapprochement entre *Hurrites* et *Hittites*, et on ajouta ce nom à la liste, puis les *Hittites* à leur tour furent accompagnés de leurs anciens vassaux *Girgashites*, cette fois sous l'influence littéraire de l'Égypte.

3° *Les peuples légendaires.* — Soucieux de ne rien laisser perdre des traditions de leurs peuples, les écrivains sacrés ont encore conservé d'autres noms. Parmi ces peuples, il en est un qui présente une certaine consistance, c'est celui des *Anaqim*, ou fils d'Anaq. Tout d'abord parce qu'ils sont bien localisés à Hébron et dans ses environs (Num., xiii, 22, 33; Jos., xi, 21-23; xv, 13-14; Jud., i, 20); ensuite parce que les noms de leurs trois clans, Ahiman, Sheshaï et Talmaï, s'expliquent convenablement par la langue hurrite, ainsi d'ailleurs que le nom général d'Anaq (*D. B. S.*, vi, 670). A vrai dire, on a proposé pour ce nom une explication différente basée sur les textes d'exécration du Moyen Empire égyptien (*D. B. S.*, iv, 426). Dans un cas, on verra là une population de Hurrites proprement dits, dans l'autre, une population plus ancienne mais où l'influence hurrite avait été forte. Comme on l'a noté en étudiant l'anthropologie physique des peuples de Palestine (*D. B. S.*, vi, 1062), il est vraisemblable que cette population ait été de plus grande taille que celle qui arrivait du désert : c'était la base naturelle d'un développement légendaire.

Aussi les auteurs bibliques assimilent-ils aux Anaqim de Judée les *Emim* du pays de Moab, c.-à-d. les « terrifiants » (racine אֵימָה : horreur), ainsi que les *Zumzumim* du pays ammonite, c.-à-d. les « murmurants » (de זמם), qui sont probablement les mêmes que les *Zuzim* de Ham en Transjordanie (Gen., xiv, 5; Deut., ii, 10-11, 20-21).

On les identifiait aussi aux géants *Rephaïm;* Og, roi de Bashân, le dernier d'entre eux, avait un lit de fer de neuf coudées de long et quatre de large! (Deut., iii, 11). En bien des passages des prophètes, ces Rephaïm sont des hommes d'autrefois habitant le séjour des morts (Is., xiv, 9; xxvi, 14) et ce sens convient bien avec les indications d'une tablette d'Ugarit (A. Caquot, *Syria*, xxxvii, p. 75-93; Gordon, *Ugaritic Litterature*, Rome, 1949). Suivant un développement légendaire assez naturel, ces « hommes d'autrefois » sont souvent considérés comme des géants, le grec et la Vulgate traduisent souvent de la sorte le mot Rephaïm. On connaissait une « vallée des Rephaïm » aux environs de Jérusalem (II Reg., v, 18-22; xxiii, 13; Jos., xv, 8; xviii, 16). Et il est vraisemblable que le nom de « fils de Rapha » donné à certains champions philistins tende à les rattacher aux légendaires Rephaïm, malgré le changement de voyelle (II Reg., xxi, 16-20). Cependant la tradition deutéronomiste situera de préférence les Rephaïm dans la Transjordanie du nord, le pays de Bashân (Deut., iii, 11, 13); c'est peut-être tout simplement parce que les invasions araméennes avaient effacé tous les souvenirs d'autrefois dans cette région.

Ils se rencontrent avec les Perizzim, dans ce pays réputé autrefois pour ses forêts (Deut., iii, 5; cf. Is., ii, 13; xxxiii, 9; Ez., xxvii, 6); le livre de Josué parle aussi d'une « forêt des Perizzim et des Rephaïm »; géants ou fantômes hantent des forêts écartées, où ils se recontrent avec des hommes rustiques.

Les *Avvites* se situaient, eux, dans un autre secteur, celui du Négev au-delà de Gaza (Jos., xiii, 3; Deut., ii, 23). Il ne faut donc pas les confondre avec les habitants d'Aya (Tell Aya) sur l'Oronte, déportés en Samarie (II Reg., xvii, 24-31; cf. Abel, *Géographie*, ii, p. 256); ni avec ceux d'une ville de Benjamin (Jos., xviii, 23), mais peut-être ne sont-ils pas différents des Αυειμ du Négev de Juda (Jos., xv, 29, selon le ms. grec B).

On pourrait certes penser à un échange du ח de חִוִּי avec le ע de עַוִּי; il n'est pas impossible aux époques tardives, et, de fait, le grec rend continuellement ce mot par : Ευαιος. Mais, puisque le mot « Ay » signifie « la ruine », on peut aussi penser que ce « peuple des ruines » représente les habitants légendaires de ces maisons, parcs et enceintes du début du Moyen Bronze que Mr Nelson Glueck a trouvés en si grand nombre dans tout le Négev (voir Nelson Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, p. 60, 69-70; également *D. B. S.*, vii, 103; *R. B.*, ii, 1960, p. 251; la série complète des

comptes rendus de Mr N. Glueck se trouve dans *Bull. of the American Schools of Oriental Research*, n° 137, p. 55, n° 159, p. 3). Ces restes, encore plus visibles autrefois qu'aujourd'hui, ne pouvaient manquer de frapper les habitants du désert et de donner lieu à quelques récits de légendes.

On le voit, les auteurs bibliques ont tenu à donner un écho à tout ce qui se disait en Israël. Mais en évitant de faire entrer des derniers peuples dans les grandes listes, ils ont montré un sens juste de la valeur des diverses traditions.

II. Peuples apparentés a Israël : les Fils de Sem *(Données bibliques et extra-bibliques)*. — De même que, parmi les « fils de Cham », ceux qui pouvaient intéresser notre recherche étaient classés comme « fils de Canaan », de même parmi les « fils de Sem », ceux que nous aurons à prendre en considération se rattachent à la famille de Térah, et par lui, à 'Eber, l'éponyme des Hébreux (Gen., xi, 10-32).

Un système un peu différent est présenté par la « Table des Peuples (Gen., x); la position des Araméens n'y est pas la même. Mais il y a de fortes raisons de penser que ce système reflète un état de choses plus tardif. Si l'on examine l'aspect littéraire des textes bibliques, il est facile de constater que la généalogie des descendants de Sem (Gen., xi, 10 sq.) reprend les mêmes formules que celle des descendants d'Adam, par Seth (Gen., v, 1-32); il est très probable que les chapitres vi-xi, 9 de la Genèse, y compris la « Table des Peuples », sont un bloc inséré dans l'ancienne généalogie des Térahites, qui allait en droite ligne depuis Adam jusqu'à Térah. On comparerait utilement celle-ci à une généalogie bédouine récente, remontant en droite ligne jusqu'à Adam et qui a été recueillie par le P. Jaussen dans son livre sur les *Coutumes de la tribu arabe des Fuqarâ* (Geuthner, 1920. p. 4). Le point de vue plus universel de la « Table des peuples » est l'indice d'une mentalité plus avancée.

Sur la question des Hébreux en général et des Israélites en particulier, l'article Patriarches a donné tout récemment l'état de la question. Il nous reste à dire quelques mots des Qénites, des « fils d'Ismaël » et des « fils d'Ésaü », pour autant que certains de leurs groupes soient passés en Palestine au cours des temps bibliques.

a) Les Qénites. — Les Qénites n'ont pas toujours été bien séparés des Madianites. Hobab le Qénite, beau-père de Moïse, selon le livre des Juges (Jud., i, 16), doit être le même que Hobab le Madianite du livre des Nombres (Num., x, 29). On retrouve ce peuple, allié à Israël, dans de très anciennes traditions (Jud., iv, 11; I Reg., xv, 6; xxvii, 10; xxx, 29).

Or une inscription égyptienne du Sinaï, datant du Moyen Empire, mentionne, avec deux autres Asiatiques, un *Kni* qu'on peut bien rapprocher de l'hébreu Qini, le Qénite (Sin. 163, dans Černy : *Semites in Egyptian mining expedition in Sinaï*, dans *Archiv Orientální*, 1935, p. 385. Sur ces inscriptions, voir *D. B. S.*, iv, 430-431).

Que les Qénites aient été mêlés dès le Moyen Empire aux activités minières des Égyptiens, cela expliquerait peut-être que leur éponyme Qayîn (Caïn) soit devenu par excellence « le forgeron » (c'est le sens de son nom en arabe : cf. Gen., iv, 17-22).

Dans ce cas, nous aurions affaire à un très ancien peuple de la péninsule et on pourrait se demander si la mention des Madianites au Sinaï ne serait pas le résultat d'une interprétation relativement tardive qui identifierait les Qénites à demi oubliés avec un peuple mieux connu. Dans ce cas, les contacts entre Madianites et Israélites se limiteraient à la Transjordanie (Num., xxii, 3-7; xxv, 2-8).

Le Chroniste, de son côté, rattache les Qénites aux Calébites, descendants d'Ésaü (I Par., ii, 18, 51-55), selon le procédé qui consiste à faire dériver un groupe réduit d'un groupe plus important sans tenir compte de la date réelle de leur formation. (C'est ainsi que Canaan était le « père » des peuples syriens dans la « table des Peuples », alors qu'en réalité il n'est pas du tout le plus ancien d'entre eux.)

b) Les Ismaélites. — On pourra se reporter, pour l'ensemble de ces peuples, à l'excellent article de J. Halévy : Arabie, dans *D. B.*, i, 856-866; on tiendra seulement compte des observations de M. Starcky dans l'article Pétra (*D. B. S.*, vii, 903). Disons seulement que la liste de la Genèse (Gen., xxv, 12-15) s'interprète aisément du point de vue géographique : il s'agit de peuples arabes situés dans le centre de la péninsule, le Nefoud, entre le Djôf et Teima (voir les cartes dans les articles cités ci-dessus). Du point de vue historique, les points de contact avec la documentation générale commencent avec Téglat-Phalasar III et continuent jusqu'à l'époque gréco-romaine; la liste reflète donc une situation relativement tardive dans l'histoire biblique, la fin de l'époque royale et le retour de l'Exil.

C'est justement à cette époque que la Bible témoigne de contacts précis entre Israélites et Ismaélites.

Deux tribus de la liste, Mibsam et Mishma, se retrouvent dans la généalogie de Siméon (I Par., iv, 25, 41), associées à des récits du temps d'Ézéchias. Ces tribus ne sont pas connues par ailleurs et l'idée d'un emprunt littéraire n'est pas vraisemblable. La seule signification possible, c'est qu'Ézéchias reconstitua la tribu de Siméon en lui fédérant des fractions arabes venues de fort loin.

Une autre tribu ismaélite, Yetur, est devenue chez les classiques le peuple des Ituréens, connus de Strabon, de Josèphe et de l'Évangile (voir aussi l'art. Iturée, dans *D. B.*, iii, 1039-1041, et Abel, *Géographie*, ii, 143-144).

Le Chroniste connaît aussi cette tribu et, comme la liste ismaélite, il lui associe Naphish (I Par., v, 19). L'une et l'autre portent alors le nom de « Hagrites », « gens de Hagar », ou dans la transcription usuelle « Agar », la mère d'Ismaël. Ce nom se retrouve en d'autres textes tardifs (I Par., xi, 38; xxvii, 31; Ps., lxxxiii, 7; Bar., iii, 23), ainsi que chez les classiques, sous la transcription d'Agaréniens ou Agaréens (Strabon, xvi, 767; Ptolémée, v, 19; Pline, *H. N.*, vi, 32). Cela donne à penser que, dans leur propre système, Ismaël était le « frère aîné » plutôt que le « père ». Que les tribus se soient désignées par le nom de leur « mère » est à mettre en rapport avec un détail des listes bibliques : pour désigner les tribus arabes, elles empruntent à leur langue le mot *'ummah*, dérivé de *'um :* mère, qui, en arabe classique, désigne la « famille » formée par les Musulmans (Gen., xxv, 16; Num., xxv, 15; seul autre emploi : Ps., cxvii, 1).

Ces finesses de langage, dues à des rédacteurs sacerdotaux soucieux d'exactitude, témoignent de contacts de plus en plus fréquents entre Israélites et Arabes à partir du retour de l'Exil.

C'est dans la même couche littéraire que nous trouvons la mention d'un Ismaélite et d'un Hagrite parmi les serviteurs de David (I Par., xxvii, 30-31); celle d'un Ismaélite en II Reg., xvii, 25, est située plus haut, mais, bien que très vraisemblable, elle dépend d'une correction d'après le grec. Passé l'époque patriarcale, elle est le premier témoin d'un contact vivant entre Ismaël et Israël.

c) Les Édomites. — Sur ce peuple et son installation finale en Judée, on consultera l'article Iduмée de A. Robert, dans *D. B. S.*, iv, 195-199, ainsi que l'article sur le même sujet de Legendre dans *D. B.*, iii, 830-837, souvent plus détaillé. Pour l'information archéologique, il faut ajouter le début de l'article

Pétra (*D. B. S.*, VII, 886-900), ainsi que les comptes rendus des explorations de M. Nelson Glueck dans le Djebel Shara (*A. A. S. O. R.*, XIV, XV, XVIII, XIX, XXV à XXVIII).

Nous avons seulement à signaler la parenté entre les Édomites et deux vagues de populations qui sont arrivées au contact de la Palestine, ou qui y ont pénétré.

d) Les Amalécites. — Ils sont rattachés à Ésaü par la liste de Gen., XXXVI, 12, 16. D'après la tradition élohiste, ils occupaient le Negeb, en alliés des Cananéens, au moment où Israël traversait le désert (Num., XIII, 29; XIV, 24, 43; voir Cazelles, art. Pentateuque, *D. B. S.*, VII, 789-790 et 806). C'est la tradition deutéronomiste, issue elle aussi des tribus du Nord, qui fera d'Amaleq l'ennemi par excellence (Deut., XXV, 17-19).

En ce qui concerne la situation géographique de ce peuple, l'accord est général (Jud., I, 16; I Reg., XV, 2-19; XXX, 1-25; II Reg., VIII, 12); la mention d'Amaleq dans le sud du Sinaï (Ex., XVII, 8-16) semble être attirée par le nom de Rephidim et le miracle de l'eau (Ex., XVII, 1-8), miracle qui paraît faire doublet avec celui de Cadès-Barné, plus proche du territoire attribué normalement aux Amalécites (cf. Ex., XVII, 7 et Num., XX, 13).

Dans les livres influencés par le Deutéronome, il faut toujours se demander si la mention des Amalécites n'est pas le résultat d'une influence littéraire; la chose est possible en Jud., III, 13 et VI, 3, où ce peuple n'intervient qu'à titre accessoire; elle paraît probable en I Par., IV, 43.

e) Les Calébites. — Ils sont rattachés à Qenaz, fils d'Édom, d'après une tradition (Jos., XIV, 6-14); cf. Gen., XXXVI, 11, 15, 42). Nous les voyons à côté d'Israël dans les environs de Cadès-Barné (Num., XIII et XIV) et, selon toute apparence, ils gagnent la Palestine par le sud, en compagnie de Juda et de Siméon; leurs traditions propres se laissent encore identifier dans les récits de la conquête (Jos., XV, 13-20; Jud., I, 9-16), on les retrouve ailleurs plus ou moins unifiées avec la tradition commune de tout Israël (Jos., XIV, 6-15).

Les Calébites sont encore mentionnés dans les histoires de David (I Reg., XXV, 2-3; XXX, 14, 27-31). Puis le Chroniste donne de longues généalogies qui les montre présents dans la plupart des villes de Juda (I Par., II, 18-24; 42-55).

Cette donnée peut conduire à interpréter l'histoire du clan calébite autrement qu'on ne le fait d'habitude et que je ne l'ai fait moi-même (*Géographie de la Terre Sainte*, p. 125). Au lieu d'admettre que Caleb est un groupe édomite fédéré avec Juda au moment de la conquête, on pourrait dire que Caleb est un groupe judéen resté en place après la déportation à Babylone; celle-ci en effet ne s'est guère étendue au sud de Bethléem (c'est ce qui ressort de la liste des rapatriés d'Esdras [II, 1-36] et de Néhémie [VII, 6-38]). Au moment de l'invasion des Édomites, ce groupe se serait fédéré avec eux, et c'est à ce moment-là qu'il se serait rattaché à Qenaz, petit-fils d'Ésaü. Le Chroniste enregistrerait donc un état de choses encore réel de son temps; c'est tout de même plus vraisemblable que de lui faire conserver des détails vieux de plusieurs siècles et entièrement dépourvus d'intérêt national ou religieux. Les généalogies du Chroniste rattachent d'ailleurs Caleb à Juda et ne disent rien d'une origine édomite quelconque. A travers ces documents, d'une interprétation difficile, on devine des faits sociaux complexes, mais qu'il n'est pas nécessaire de reporter à une très ancienne époque, et dans lesquels on peut voir le contrecoup d'événements plus récents.

Conclusion. — Le passage des Édomites en Judée, l'infiltration de quelques groupes ismaélites aux alentours de la Palestine sont les dernières migrations que la Bible ait enregistrées. Encore a-t-il fallu descendre jusqu'aux livres des Maccabées et même jusqu'au Nouveau Testament. C'est ainsi que, par exemple, l'installation de colons grecs à Samarie ne nous est connue que par d'autres sources (Abel, *Géographie*, II, p. 445). De toute façon, l'influence hellénique fut surtout culturelle et ne fut pas accompagnée de grands mouvements de populations, ce furent plutôt les Juifs qui émigrèrent alors.

A ce moment d'ailleurs, les livres de la Loi étaient fixés, ceux des prophètes l'étaient presque totalement eux aussi. Des ouvrages plus récents comme Daniel, Judith, ou Esther, empruntent volontiers aux souvenirs du passé, même quand ils s'appliquent à l'actualité de leur temps. On discutera longtemps pour savoir si les Kittim de Qumrân sont Grecs ou Romains.

Le goût de noter les événements s'affaiblit chez les scribes d'Israël; dans le va-et-vient des armées ils ne voient plus que des remous dépourvus de sens. Il faudra la nouvelle révélation pour que la présence d'un gouverneur romain devienne un point de repère essentiel (cf. I Tim., VI, 13); et pour qu'un rassemblement « d'hommes pieux de toutes les nations, Juifs et prosélytes » (Act., II, 5-11) devienne le noyau d'un nouveau peuple.

M. Du Buit, O. P.

PORTE. — Le mot שַׁעַר revient plus de trois cents fois dans l'A. T., et le plus souvent pour désigner la porte d'une ville : c'est dire l'importance de la porte dans la vie des cités du Proche Orient ancien. Avant tout lieu de passage entre l'intérieur et l'extérieur, elle est devenue partie du système de défense que constituent les remparts; c'est là qu'on se rencontre, qu'on bavarde, qu'on traite les affaires. Bref, elle joue approximativement le rôle de l'agora ou du forum dans les cités grecques ou romaines. Elle est devenue le symbole de la puissance d'une ville.

C'est pourquoi nous étudierons successivement dans cet article : I. Description de la porte à partir des découvertes archéologiques et des textes bibliques. — II. La porte comme lieu de rencontre. — III. La valeur symbolique de la porte.

I. Description de la porte. — 1° *Ce qu'enseignent les découvertes archéologiques.* — Le type le plus classique parmi les portes fortifiées est la porte à *tenailles*, ainsi appelée parce que des pilastres en saillie resserrent le passage, un peu comme les mors d'une tenaille. Prenons comme exemple la porte de Tell el Far'ah décrite dans la *R. B.*, 1951, p. 426-428 (cf. fig. 764). Pour pénétrer à l'intérieur de la ville, tout visiteur devait d'abord longer le rempart à main droite, ce qui ne pouvait manquer de gêner un agresseur éventuel, puisque le bouclier se portait habituellement du côté gauche. Il franchissait ensuite une avant-porte susceptible de renforcer le système de défense et ce n'est qu'alors qu'il pouvait pénétrer, sur sa droite, dans la porte elle-même. Celle-ci se présente comme une chambre assez vaste (6 × 3 m) comprise entre les tenailles qui ne sont écartées que de 2,50 m vers l'extérieur et de 3 m vers l'intérieur. Une telle disposition interdisait donc aux visiteurs de se présenter trop nombreux à la fois. Contre les branches extérieures de la tenaille, face à la cité, une banquette avait été aménagée dès le Moyen Bronze; rendue inutilisable à l'époque du Fer à cause d'un rehaussement du sol, cette banquette fut peut-être remplacée par une autre qui n'a pas été conservée.

Ce système de porte à tenailles date du Moyen Bronze II pour Tell el Far'ah; il s'est maintenu avec

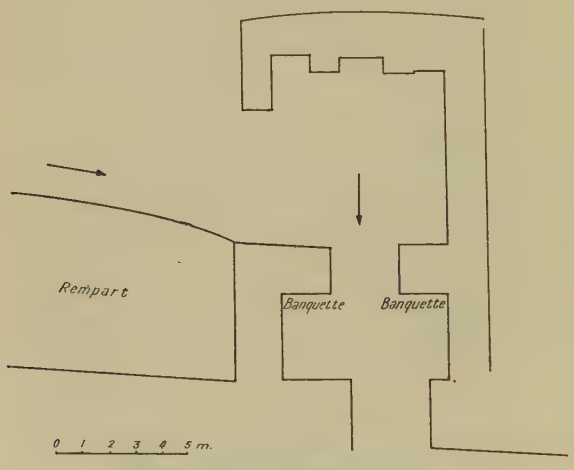
des modifications secondaires jusqu'à la destruction de la ville par les armées assyriennes aux environs de 721. Le même type de construction se retrouve dans la plupart des villes fortifiées de Palestine, avec cependant des particularités qu'il faut relever maintenant.

Megiddo présente une construction beaucoup plus impressionnante (cf. fig. 765) au niveau IV, décrit par G. Loud dans *Megiddo II* (fouilles de 1935-1939), p. 49. On pénètre d'abord dans une avant-cour déjà puissamment fortifiée, puis, après avoir obliqué sur la gauche, on arrive à la porte principale. Elle est divisée par de solides piliers qui se sont allongés jusqu'à devenir presque des cloisons et qui ménagent ainsi six chambres d'environ 5 m sur 3. Seule l'entrée principale, située le plus au nord, possède des crapaudines destinées à recevoir les pivots des vantaux.

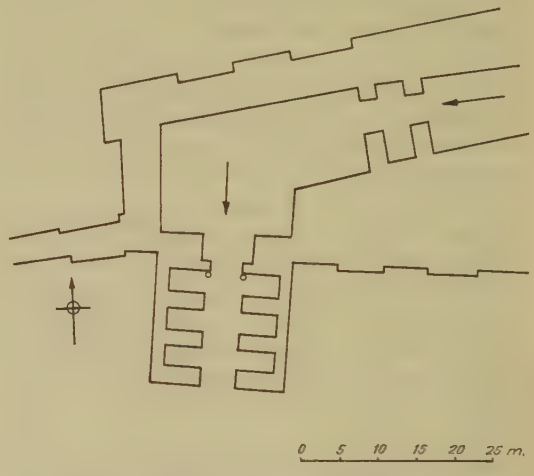
Il est intéressant aussi de comparer divers niveaux des portes à Megiddo. On constate que les nombreuses reconstructions rendues nécessaires par les guerres n'ont pas pu respecter toujours le plan ancien. On a dû parfois se montrer plus modeste; que l'on compare ce qui avait été projeté pour le niveau III et ce qui a pu être réalisé (cf. fig. 766).

C'est encore le même plan que l'on retrouve à *Tell en Naṣbeh*, décrit par CC. Mc Cown dans *Tell en Naṣbeh excavated under the direction of the late W.F. Badè* (cf. fig. 767). La porte est protégée par une des grosses tours qui dominent l'ensemble des remparts. Ici aussi, pour pénétrer à l'intérieur de la ville, il faut longer le rempart pendant un certain temps, passer dans une entrée en enfilade de 4,50 m entre les deux murs. La porte est à tenailles; près de chaque pile extérieure étaient les crapaudines pour les vantaux. Il y avait aussi un banc de pierre aménagé dans les deux chambres de garde; le tout était pavé. La construction de l'ensemble est située aux environs de 900 av. J.-C. par les fouilleurs.

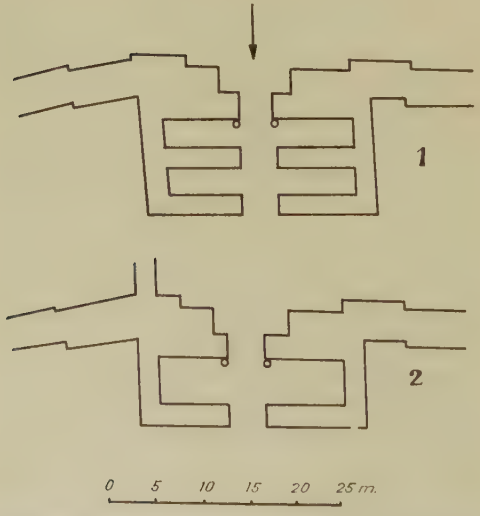
A *Ezion-Geber*, la porte d'époque salomonienne est semblable au type qu'on vient de décrire (cf. N. Glueck, *The other side of the Jordan*, p. 102 sq.). A *Tell Beit Mirsim* (cf. Albright, *The excavation of Tell Beit Mirsim*, vol. XXI-XXII, « The iron age », p. 15 sq.), la porte de l'Est a deux paires de piles et,



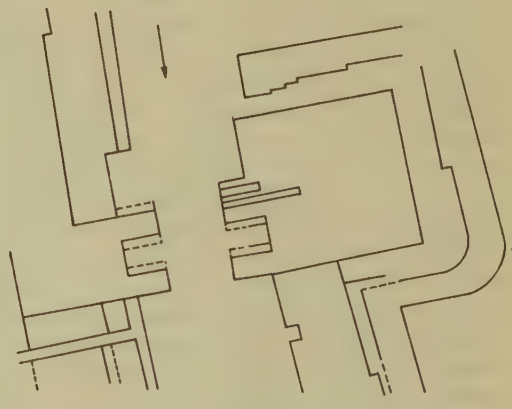
764. — Porte de Tell el Far'ah.
D'après *Revue biblique*, 1951, pl. VIII.



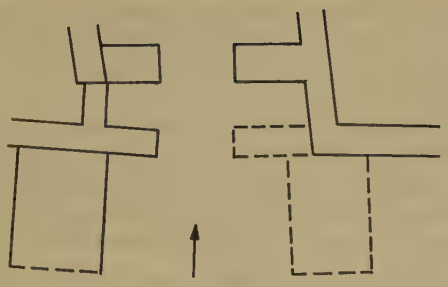
765. — Porte du niveau IV à Megiddo.
D'après Loud, *Megiddo II*, p. 48, fig. 105.



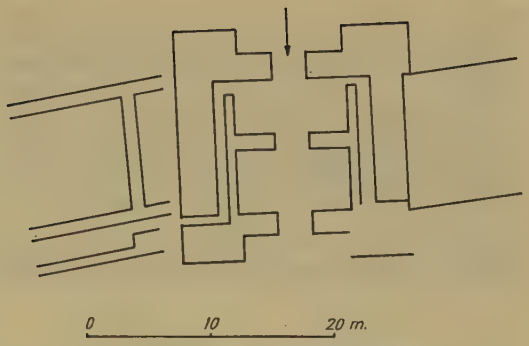
766. — Megiddo, niveau III. Plan prévu (1); plan réalisé (2).
D'après Lamon et G. M. Shipton, *Megiddo I*, p. 75, fig. 86.



767. — Porte de Tell en Naṣbeh.
D'après Mc Cown, *Tell en Naṣbeh excavated...*, I, p. 198.



768. — Porte Est de Tell Beit Mirsim. D'après Albright, *The excavation of Tell Beit Mirsim*, XXI-XXII, p. 16, fig. 1.



769. — Porte Ouest de Sichem. D'après Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. I, p. 184.

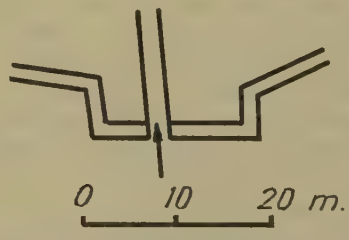
770. — Porte Est de Sichem. D'après Barrois, *op. cit.*, p. 187.

ce qui est particulier, elle est protégée par deux grosses tours (cf. fig. 768).

A *Sichem*, Sellin a découvert deux portes. Celle de l'Ouest, la plus importante (16 × 18 m), est à triples tenailles. Après avoir passé la première paire de tenailles, on peut emprunter de chaque côté une rampe d'un mètre de large qui permet d'accéder directement à la plate-forme du rempart, lien tout particulier entre les fortifications de la porte et celles du rempart (cf. fig. 769). Par contre, la porte de l'Est (cf. fig. 770) est à doubles tenailles, formant une cour intérieure, dont le plan est très simple. On sait que les fouilles de Sellin accomplies en 1913-14 et 1926-27 ont été critiquées par Walter, son successeur sur le site. De fait, beaucoup de problèmes de datation restaient en suspens. Le premier effort de la campagne menée en 1956 par la Drew-Mc Cormick Archaeological Expedition a été, entre autres, de dater la porte de l'Est. On peut à présent suivre son histoire depuis le Moyen Bronze II jusqu'au Fer et sa reprise à l'époque hellénistique (cf. *R. B.*, 1957, p. 230 sq. et les articles de Wright, dans *B. A. S. O. R.*, CXLIV, p. 11 et dans *B. A.*, XX, févr. 1957, p. 32).

Il est difficile de dire quelle est l'origine de la porte à tenailles. Naumann, dans *Architektur Kleinasiens...*, p. 250-280, signale que la plus ancienne porte de ce type que l'on connaisse appartient au niveau le plus profond de Troie, qu'il date de la première moitié du III[e] millénaire. Le plan en est assez rudimentaire (cf. fig. 771) : la porte consiste surtout en un passage de 2 m de large pour la défense duquel les murs font de chaque côté une avancée d'environ 4 et 6 m, un gros bastion protégeant l'ensemble.

A cette porte très ancienne on peut comparer la porte de l'Ancien Bronze découverte à Tell el Far'ah et décrite par le P. de Vaux dans la *R. B.*, 1962, p. 231-236. On pénètre dans la ville par un long couloir resserré à l'extrémité extérieure et protégé par deux tours puissantes. On voit là aussi, mieux qu'à Troie, que la porte est d'abord un passage qu'il



771. — Troie, porte du niveau le plus ancien. D'après Naumann, *Architektur Kleinasiens...*, p. 251, fig. 293.

convient de protéger d'une manière particulière et que, progressivement, on veut en faire un moyen de défense solide.

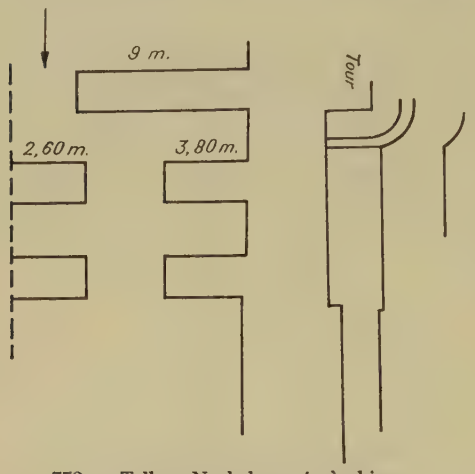
La porte de *Dhiban* semble se présenter de la même manière (cf. Communication du prof. Morton, dans *R. B.*, 1957, p. 221 sq.).

La porte S.-O. de *Gézer* est peut-être du Moyen Bronze, donc de date plus récente (cf. Macalister, *The excavation of Gezer*, Londres, 1911, vol. I, p. 239 sq.), et pourtant le plan est bien semblable à celui des portes plus anciennes; c'est aussi un long couloir

resserré par trois paires de piles. « Nous sommes en présence d'un type encore très frustre de la porte à tenailles » (Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, p. 148).

Pour que la porte devienne de plus en plus un élément important du système de défense et un lieu de rassemblement pour les affaires publiques, ce plan est allé en se perfectionnant, on vient d'en voir un certain nombre d'exemples dans les villes de la Terre Sainte.

On peut en citer encore bien d'autres dans tout le Proche Orient aux différentes époques. Qu'il



772. — Tell en Naṣbeh, porte à chicane. D'après Mc Cown, *op. cit.*, p. 199.

suffise ici de signaler les plus importants : *Mishrifé*, l'ancienne Qatna (cf. du Mesnil du Buisson, dans *Syria*, VII, 1926, p. 295; VIII, 1927, pl. LX); — *Tell Açana* (cf. Wooley, *A forgotten Kingdom*, p. 70); — *Carchemish* (cf. Wooley, *Carchemish II, The Town Defences*; Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, II, p. 245); — la porte monumentale d'Ishtar à *Babylone* (cf. Parrot, *op. cit.*, I, p. 183). Pour comparer les plans de ces différentes portes, on peut commodément se référer à Naumann (*op. cit.*, p. 280).

La *porte à chicane* semblerait plus simple comme moyen de défense, et pourtant on n'en a découvert que peu d'exemples dans les cités anciennes. On peut citer d'abord l'ensemble de constructions de *Tell en Naṣbeh* que les fouilleurs appellent « a possible earlier gate »; la plan qui est donné par CC. Mc Cown (p. 199 de son compte rendu déjà cité) en est une bonne représentation (cf. fig. 772). Le tout couvre une superficie de 12 m sur 14. Après une entrée en chicane on doit passer entre deux paires de piles; cette porte est aussi protégée par une tour imposante; elle serait de la fin du Fer I.

A *Samarie*, la porte d'époque israélite est plus nettement encore une porte à chicane (cf. Crowfoot - Miss Kenyon - Sukenik, *The Buildings of Samaria*, p. 18 sq.). Elle se trouve dans la région de la basilique romaine, où malheureusement les constructions plus récentes empêchent de bien voir l'ensemble de la porte israélite. Les constructeurs ont dû se conformer à la configuration du terrain, qui monte vers le Nord et l'Ouest; ils ont donc aménagé une rampe qui suit la pente et atteint les niveaux les plus élevés (cf. fig. 773).

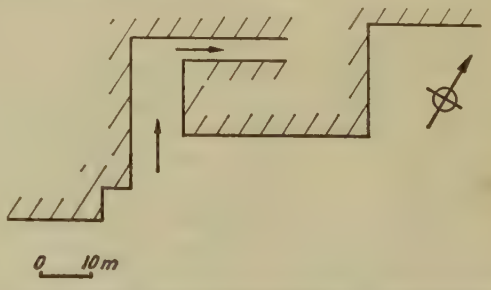
La porte de *Tell-el-Duweir*, l'ancienne Lachis, est aussi très imposante. Elle est protégée par un fort bastion de 26 m sur 27,5, bien construit. Les fondations des murs Nord et Ouest sont protégées par de grandes rampes de terre apportée de la vallée, entassée comme un glacis. La route d'accès s'engage entre deux murailles, pénètre dans une grande cour carrée, entourée de plusieurs chambres; elle oblique à angle droit vers l'Est et passe enfin par l'entrée principale (cf. fig. 774).

Il faut citer encore *Tell Beit Mirsim* (Albright, *op. cit.*, p. 47). A une époque inconnue, probablement pas avant le VII^e^ s., l'ancien plan reproduit à la fig. 768 a été remplacé par un autre avec entrée indirecte; la chambre de garde de droite est alors fermée par un mur et la porte devient ainsi une porte à chicane (cf. fig. 775).

Tous ces exemples suffisent pour montrer l'importance de la porte dans les cités anciennes. De par sa nature, elle est un point faible dans l'enceinte qui protège la ville; on la renforce donc par des tours, on resserre les entrées par des tenailles, ou on les rend moins vulnérables par des chicanes, on aménage tout autour, en lien avec la muraille, des casemates, qui serviront de magasins de réserves ou de points de défense particuliers.

2° *Renseignements complémentaires fournis par les textes.* — La plupart des portes comportaient des *vantaux*, qui étaient fermés chaque soir pour assurer la sécurité de la ville (Jos., II, 5). La Bible emploie souvent le mot דלת au duel (Deut., III, 5; I Sam., XXIII, 7, etc.). On conçoit très bien deux vantaux se rejoignant au milieu de l'entrée. Parfois le mot est au pluriel (I Sam., XXI, 14); cela prouve simplement que l'emploi du duel n'est pas toujours rigoureux. Si on en juge par différentes découvertes citées précédemment, les vantaux sont placés à la tenaille la plus extérieure, car c'est là qu'on a trouvé les crapaudines.

Ces vantaux sont normalement en bois; ici et là on a retrouvé quelques traces de bois calciné; Nahum, III, 13, parle de vantaux dévorés par le feu. On a pu les renforcer avec des placages de fer ou de bronze : c'est ainsi que, selon II Chron., IV, 9, Salomon fait recouvrir d'airain les battants des portes pour le parvis des prêtres. L'expression « portes d'airain » de Ps., CVII, 16 ou de Is., XLV, 2 ne signifie donc pas que tout le battant était en bronze, car dans ces deux textes poétiques « airain » est employé avec « fer » et souvent ces deux termes unis ensemble sont symboles de force (cf. le même emploi de « airain » et « fer » dans un autre contexte, Is., XLVIII, 4, et les exemples cités par Couroyer, *L'arc d'airain*, dans *R. B.*, 1965, p. 508-514).



773. — Samarie, porte d'époque israélite. D'après Crowfoot-Kenyon-Sukenik, *The Buildings of Samaria*, fig. 8.

Ces vantaux étaient maintenus fixes par des verrous, grosses poutres de bois que la Bible appelle בריח. Le mot est quelquefois employé au pluriel, mais il est la plupart du temps au singulier à côté des דלתים au duel. On peut donc se représenter le בריח comme une poutre qui maintient ensemble

les deux battants en prenant appui dans une excavation du mur. On signale une exception à Tell en Naṣbeh, où l'excavation est si étroite que le verrou ne pouvait être qu'en fer ou en bronze.

Le récit de la reconstruction de Jérusalem en Neh., III fait allusion à un autre genre de fermeture à côté de בריח : c'est le מנעול. En fait, malgré la traduction de la Bible de Jérusalem et l'article du P. Vincent dans la *R. B.*, 1904, p. 56-74, il semble que ce mot soit simplement un synonyme de בריח et donc qu'il faut le traduire aussi par « verrou »; en effet il ne fait aucun doute que le verbe נעל signifie « fermer au verrou »; cf. Jud., III, 23 sq.; II Sam., XIII, 17, etc. (sur le sens de מנעול, cf. Robert-Tournay-Feuillet, *Le Cantique des cantiques*, p. 179, 202).

Aux époques difficiles, on est prudent avant d'ouvrir les portes et attentif à maintenir la sécurité (Neh., VII, 1-3).

Les portes étaient couvertes et pouvaient donc comporter un étage. Certes les archéologues n'ont jamais retrouvé de chambre construite au-dessus d'une porte, tout au plus des bases de colonnes qui pouvaient supporter une terrasse, mais le récit de II Sam., XIX, 1, parle de la chambre haute de la porte, où David se rend pour pleurer Absalom; en Neh., III, 31, on parle aussi de la chambre haute de l'Angle : sans doute s'agit-il là d'une chambre située sur la porte de l'Angle pour servir de guet; Zach., XIV, 10, parle en effet d'une porte de l'Angle (cf. encore Jer., XXXI, 38).

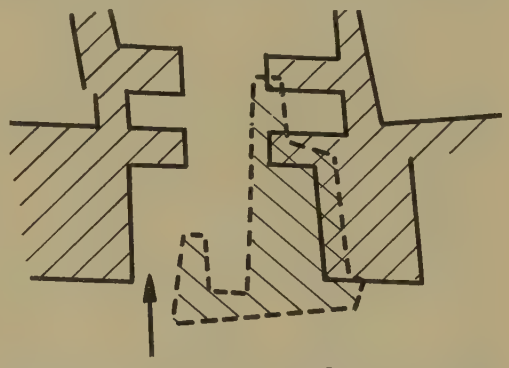
Ainsi le soin même apporté à la construction laisse-t-il deviner l'importance de la porte dans la vie d'une cité.

II. La porte, lieu de rencontre. — C'est à la porte de la ville que se déroulent toutes les rencontres importantes, non seulement parce que la porte est le passage obligé entre l'intérieur et l'extérieur, mais aussi parce que les cités sont petites (les remparts de Megiddo n'enserrent qu'une surface de cinq hectares et demi, ceux de Samarie huit hectares, etc.), que les rues sont très étroites et que les habitations sont serrées les unes contre les autres. Alors que la

774. — Porte de Lachis.
D'après Miss Tufnell, *Lakis III-Plates*, pl. 111 et 112.

porte, précédée souvent d'une avant-porte comme nous l'avons vu, offre plusieurs chambres, salles de gardes, casemates, magasins entre ses tenailles ou dans les environs immédiats. Noter que souvent les textes disent : בשער, « dans la porte », Gen., XIX, 1, ou bien בתוך השער, « au milieu de la porte », I Sam., IX, 18; il s'agit de la salle ou des salles délimitées par les tenailles, dans lesquelles se tenaient les assemblées.

Deux textes désignent la salle de garde par le terme תא : I Reg., XIV, 28; c'est le même mot qui revient dans la description du porche de la future



775. — Tell Beit Mirsim, construction nouvelle aménageant une porte à chicane.
D'après Albright, *op. cit.*, p. 47, n° 31.

Jérusalem en Ez., XL, 6-10. La meilleure illustration de ce texte d'Ézéchiel est la porte à triples tenailles du niveau IV de Megiddo (cf. fig. 765); de chaque côté il y a trois chambres de même dimension et les piliers qui les séparent sont aussi de même dimension.

Ainsi la porte est-elle le seul endroit de la ville où l'on puisse réunir un groupe d'une certaine ampleur.

Elle sera donc le *lieu habituel des transactions*. C'est à la porte qu'Abraham discute et règle l'achat de la grotte de Macpéla, acte officiel et public (Gen., XXIII, 10, 18). C'est à la porte, ou dans ses environs, que se tient le marché (Neh., XIII, 19 sq.) et c'est en pensant au commerce à la porte de Samarie qu'Élisée annonce les difficultés de la vie chère (I Reg., VII, 1, 18).

La porte sera aussi le *lieu des discussions politiques*. Quand les Sichémites veulent faire alliance avec la famille de Jacob, c'est à la porte de la ville qu'ils se rassemblent (Gen., XXXIV, 20). A Samarie, c'est à la porte, devant les rois Achab et Josaphat, que sont réunis les prophètes (I Reg., XXII, 10). C'est à la porte de la cité, et non dans son palais, qu'Ézéchias réunit ses généraux pour les encourager à la lutte contre Sennachérib (II Chron., XXXII, 6).

On peut voir à Lachis l'importance de ces lieux de réunion (cf. fig. 774). Les salles ne sont pas disposées comme dans les portes à tenailles, mais leur fonction est la même. C'est dans cet ensemble fortifié qu'a dû se réfugier l'administration de la ville après la destruction du palais en 597; c'est dans la chambre marquée E 18c qu'ont été trouvées seize des fameuses lettres rédigées quelque temps avant la chute de Jérusalem (cf. de Vaux, *Les ostraka de Lachis*, dans *R. B.*, 1939, p. 181-206). D'innombrables faits attestent que la porte fut aussi le *lieu du jugement*. Que l'on prenne comme exemple le ch. IV du livre de Ruth : c'est à la porte qu'est jugée toute son affaire. Dans ce même livre de Ruth, III, 11, l'expression כל שער עמי, « toute la porte de mon peuple », est tout à fait caractéristique : שער signifie là le rassemblement du peuple à la porte. Le jugement royal lui-même se

tenait à la porte; en II Sam., xv, 2, l'expression דרך השער, « chemin de la porte », peut faire difficulté; en fait il semble plus simple d'y voir, non pas un chemin particulier qui menait directement au palais, mais le chemin qui longeait le rempart pour accéder à la porte de la cité, d'autant plus que d'après le ℣. 3 ce n'est pas le roi en personne qui rend le jugement.

On ne peut pas parler du jugement à la porte sans rappeler les objurgations véhémentes d'Amos pour qu'on défende avant tout le droit des faibles et des pauvres (Am., v, 10-15); la porte, lieu de rassemblement du peuple, doit être le lieu par excellence d'une justice fraternelle, moyen de rencontre avec Dieu.

La porte semble avoir été aussi un *lieu de culte*, indépendamment des sanctuaires que les fouilleurs ont mis à jour à l'intérieur des cités. C'est ainsi que Josias détruit les « hauts lieux des portes » (II Reg., xxiii, 8). Le mot שער est bien attesté par les versions et il est inutile de le corriger. Pour illustrer ce texte on peut se référer à la massebah trouvée à Tell el Far'ah devant la porte, à l'intérieur de la ville. Il s'agit d'une colonne monolithe de 1,80 m de haut, large de 0,40 m. Son support a été refait aux différents niveaux, depuis le Moyen Bronze jusqu'au Fer I et II et à chaque fois on lui a adjoint un bassin de plus en plus grand; à l'époque assyrienne le tout a été enfermé dans une enceinte (cf. *R. B.*, 1951, p. 428). C'est indubitablement un objet de culte proposé à la vénération de quiconque pénétrait à l'intérieur de la ville, témoignage des cultes païens ou syncrétistes qui se pratiquaient dans les cités de Palestine avant l'arrivée des Israélites et même de leur temps. C'est peut-être dans le même sens qu'il faut interpréter la dalle de basalte verticale de forme ovale trouvée à Beth Yerah (cf. *R. B.*, 1955, p. 86). Le mot במה prend alors le sens large de « lieu de culte », ce qui ne crée pas de difficulté (cf. Vincent, *La notion biblique de Haut-Lieu*, dans *R. B.*, 1948, p. 245 sq.).

III. Valeur symbolique de la porte. — Par ses dimensions imposantes et par son rôle dans la vie de la cité, la porte pouvait évoquer, dans la pensée d'un homme de la Bible, des valeurs auxquelles elle n'est plus liée dans notre mentalité.

1° La porte est d'abord la construction puissante qui se dresse au regard du visiteur, elle représente la *force* d'une cité. Conquérir la porte de ses ennemis, c'est devenir maître de leur ville (Gen., xxii, 17; xxiv, 60). Quand une ville ouvre ses portes, c'est qu'elle se rend (Deut., xx, 11). Une ville qui n'est plus fermée est soumise à la puissance d'un autre (Is., xlv, 1). Dans une guerre, c'est surtout à la porte qu'on s'attaque (Ez., xxi, 27). A Tell el Far'ah les armées assyriennes ont démantelé la porte, pratiqué une grande brèche dans la muraille au Nord et finalement on construisit des maisons sur la porte et le rempart adjacent.

C'est à ce symbole de puissance que se rattache l'expression « porte d'or » pour désigner la cour des rois achéménides et l'expression analogue plus connue « Sublime Porte », pour désigner la cour des sultans de Constantinople.

Symbole de puissance encore, la porte du shéol, qui se referme sur les morts et dont Dieu seul peut délivrer (Ps., ix, 14; cvii, 18; Sap., xvi, 13); sa puissance ne peut rien contre l'Église dont Pierre est le rocher (Matth., xvi, 18).

La Bible emploie souvent le mot « porte » pour désigner simplement la ville, prenant par là la partie pour le tout, ou plutôt évoquant l'ensemble de la cité fortifiée.

2° Lieu de rencontre, la porte est symbole d'*unité*. Quand un homme a pu passer par la porte d'une cité, qu'il y a été accueilli, il se sent en sécurité, dans la paix, il a conscience de faire partie d'un groupe. Dans sa prière le psalmiste, heureux d'arriver enfin aux portes de Jérusalem, contemple la cité toute ramassée entre ses murailles, « où tout ensemble fait corps » (Ps., cxxii).

Pour rappeler que le « ger » jouit des mêmes droits que l'Israélite de race, la Loi dit souvent : « l'étranger qui est dans tes portes », ce qui veut dire : « celui que tu as accueilli avec toi » (Ex., xx, 10; Deut., v, 14) et il est bien évident que la portée de ce texte n'est pas restreinte aux habitants des seules cités fortifiées.

Quelquefois Dieu a ouvert la « Porte du Ciel », ainsi en faveur de Jacob, pour lui manifester sa bienveillance (Gen., xxviii, 17). Ce que Dieu a accordé là d'une manière extraordinaire, il donne de le vivre chaque jour à la porte, car si la porte est le lieu du rassemblement fraternel, elle est par le fait même le lieu de la rencontre avec Dieu, nous l'avons dit en citant Amos, v, 10-15.

La porte ouverte évoque ainsi la grâce du Seigneur et c'est sans doute dans ce même esprit qu'il faut comprendre la métaphore paulinienne : « Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi » (Act., xiv, 27; I Cor., xvi, 9; II Cor., ii, 12; Col., iv, 3).

A la fin des temps, quand la paix sera assurée, qu'il n'y aura plus besoin de se protéger, les portes de Jérusalem seront toujours ouvertes pour accueillir, de nuit comme de jour, l'offrande de toutes les nations (Is., lx, 11; Apoc., xxi, 25); la Jérusalem nouvelle n'a plus rien d'une forteresse qui veut se défendre, elle est toute accueil.

3° *Jésus se présente comme la vraie porte.* — Le texte de Joa., i, 51, reprend la vision de Jacob (Gen., xxviii, 12-19) et l'applique au Christ. Il est la porte du ciel, ouverte par le mystère de sa glorification, et ainsi s'accomplit par lui la rencontre parfaite des hommes et de Dieu.

Par lui aussi s'accomplit la rencontre fraternelle. Il est la porte par laquelle passent les vrais pasteurs qui se dévouent pour les brebis (Joa., x, 1-3), il est le médiateur qui conduit les brebis à la vraie vie (Joa., x, 7-16). Même si ces textes ne renvoient pas directement à l'A. T., ce sont les mêmes thèmes d'unité et de paix qui sont repris ici.

Ici aussi la pensée de l'A. T. trouve son plein épanouissement dans la personne du Christ.

Bibliographie. — En plus des comptes rendus cités plus haut, on peut consulter : Haag, « Tor », dans *Bibel-Lexicon*, 1630-1631; — Galling, « Tor », dans *Biblisches Reallexikon*, 522-525; — C. Warren, « Gate », dans *A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings), ii, 110-113; — J. Jeremias, Θύρα, dans *T.W.N.T.*, iii, 173-180; Id., Πύλη, *ibid.*, vi, 920-927; — J. Brière, « Porte », dans *Vocabulaire de théologie biblique*, sous la direction de X. Léon-Dufour, 836-838; — H. Roux, « Porte », dans *Vocabulaire biblique*, sous la direction de Von Allmen, 230.

René Motte, O. M. I.

POTERIE PALESTINIENNE. — I. Importance de la céramique pour l'archéologie palestinienne. — II. Argiles et techniques. Terres, tours, fours. — III. Les grandes périodes de la céramique palestinienne. — IV. Les vases d'argile de la Bible. — Bibliographie.

I. Importance de la céramique pour l'archéologie palestinienne. — Tous les rapports de fouilles menées sur des chantiers palestiniens accordent une large place à la céramique. La raison en est simple. Tant que les trouvailles n'apportent pas d'inscriptions ni de monnaies, les vases d'argile constituent pour l'archéologue des points de repère précieux. Il examinera leur pâte, leur facture, leurs formes,

leur décor; il leur trouvera des parallèles sur d'autres sites; ces parallèles, grâce à la présence de pièces datées (scarabées, cylindres-sceaux) pourront se situer dans le temps; des comparaisons s'établiront; une évolution se laissera reconnaître, tant et si bien que les séries de poteries arriveront à caractériser des époques précises et que, grâce à elles, le professionnel expérimenté pourra fixer la date des niveaux qui les ont fournies, à cent ans ou même parfois à cinquante ans près. Le matériel ne manque pas, d'abord parce que l'argile est une matière première abondante et peu coûteuse; ensuite parce que les tessons ou les pièces entières enfouis dans la terre ou restés en surface se conservent indéfiniment. Il n'est que de les identifier et de les classer à leur place dans la suite des temps.

Ce travail patient des céramologues a été couronné de succès. Peu à peu, ils ont édifié une chronologie solide de la poterie palestinienne. De plus, leur tableau présente un réel intérêt historique : sous l'évolution de la céramique, nous reconnaissons les remous de l'histoire, les bouleversements intérieurs de la Palestine, le jeu des influences étrangères dont elle a été le théâtre. Quelquefois, par une chance trop rare, un tesson imprimé ou peint nous donne un nom, voire quelques phrases : la simple poterie devient alors tablette utile à l'historien. Mais le cas reste exceptionnel. C'est bien la céramique en tant que telle qui nous aide à dater et à dépeindre les différentes époques dont elle est le reflet. Elle contribue efficacement à retracer l'histoire de la Palestine.

Dans cette histoire, s'est insérée à son heure l'aventure du peuple israélite, et son entrée en Canaan n'a pas été sans retentir sur la vie économique du pays : la poterie d'alors en témoigne à l'évidence. A peine installés, les Israélites ont subi à leur tour les invasions étrangères venues d'Égypte et surtout de Mésopotamie, puis de Perse, de Grèce, et de Rome. Bien entendu, chaque changement de situation apporte une céramique nouvelle. Ce sont les étapes de ce long passé que nous voudrions retracer en nous référant à la Bible, car elle contient de multiples allusions à l'argile, au travail du potier, aux vases qui en proviennent. Nous rappellerons d'abord *la nature des terres argileuses, et les techniques* de plus en plus perfectionnées mises en œuvre pour leur transformation; nous parcourrons ensuite *les grandes périodes* de la céramique palestinienne; nous étudierons enfin *le vocabulaire céramique* de la Bible et ses références aux différentes poteries que l'archéologie nous aura fait connaître.

Abréviations

A.A.A. = *Annals of Archaeology and Anthropology.*
A.A.S.O.R. = *Annual of the American Schools of Oriental Research.*
A.D.A.J. = *Annual of the Department of Antiquities of Jordan.*
B.A.S.O.R. = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
B.I.E.S. = *Bulletin of the Israel Exploration Society.*
I.E.J. = *Israel Exploration Journal.*
J.P.O.S. = *Journal of the Palestine Oriental Society.*
M.U.S.J. = *Mélanges de l'Université Saint-Joseph.*
P.E.Q. = *Palestine Exploration Quarterly.*
Q.D.A.P. = *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine.*
R.B. = *Revue Biblique.*
Z.D.P.V. = *Zeitschrift des deutschen Palaestina Vereins.*

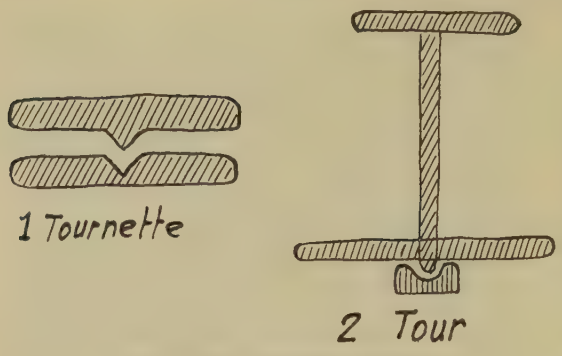
II. Argiles et techniques. — L'argile est une terre qui peut se modeler, lorsqu'elle est mélangée d'eau, et qui retient ensuite définitivement, par le séchage et la cuisson, les formes qu'elle a reçues. En langage technique, elle est un silicate d'alumine hydraté, plus ou moins mêlé d'impuretés diverses. Les différences dans la composition chimique des diverses terres glaises expliquent les variations de leurs couleurs : l'oxyde de fer produit les teintes du rouge au brun; les hydrates de fer donnent des nuances qui vont du jaune au crème; le carbonate de fer provoque toute la gamme des gris; enfin les matières organiques entraînent des colorations sombres, du brun au noir. Ces couleurs pourront changer à la cuisson, qui laisse intacts les éléments ferreux, mais qui brûle les déchets organiques, et qui amène ainsi des teintes nouvelles, surtout si la température est élevée et l'oxygénation excellente.

Qu'elle soit primaire, c.-à-d. produite par la décomposition de rochers riches en feldspath et demeurée sur place, ou qu'elle soit secondaire, c.-à-d. transportée par les eaux dans les terrains de sédimentation, l'argile n'est pas rare en Palestine. La Bible ne manque donc pas de termes pour désigner ce produit commun du sol : elle l'appelle *'afar* (עָפָר), comme en Gen., II, 7, où le Dieu Potier modèle l'homme ou encore en Job, X, 9; elle le nomme aussi *adamah* (אֲדָמָה) par exemple en Gen., II, 19 et Is., XLV, 9; elle dit enfin, d'une façon plus vague, *ères* (אֶרֶץ) quand elle parle de terre à fourneau ou à sol battu pour une aire (Ps., XII, 7; Jud., VI, 37-40).

Une fois transportée chez l'artisan, l'argile n'est pas encore prête, tant s'en faut, à devenir une poterie. Il est nécessaire, auparavant, de la nettoyer, de l'aérer, de la pulvériser le plus possible en la piétinant et en la pétrissant. Ce piétinement (רָמַס) de l'argile humide (טִיט) nous est fort bien décrit par deux textes de l'A. T. : Is., XLI, 25; Nah., III, 14. Il convient ensuite, surtout pour les argiles trop lourdes, d'ajouter à la glaise des éléments qui joueront à la fois le rôle de liants et de dégraissants. Les potiers primitifs intégraient à leur terre de la paille hachée menue; leurs successeurs, devant les inconvénients de cette paille qui brûlait à la cuisson et laissait des parois peu étanches, ont préféré mêler à leur pâte divers minéraux finement pilés. Ce procédé corrige la plasticité excessive de l'argile, améliore sa porosité, réduit son rétrécissement et diminue par là ses tendances à se fendiller ou à se déformer pendant le séchage et la cuisson.

De la masse d'argile qu'il a préparée, le potier sépare (קָרַץ) la quantité qu'il désire modeler (Job, XXXIII, 6). Trois verbes hébreux expriment le travail de l'artisan qui prend en main sa pâte : (יָצַר), le plus fréquent; (עָצַב) ou, tout simplement (עָשָׂה). De même, la Bible possède un mot spécial pour désigner l'argile 'travaillée; elle l'appelle *homer* (חֹמֶר) : Is., LXIV, 7; Jer., XVIII, 3-4; Job, XXXVIII, 14. Le terme peut aussi convenir, il est vrai, à la simple terre à briques et au mortier qui les lie (Gen., XI, 3; Ex., I, 14) ou même à la terre refusée et jetée au chemin (Is., X, 6; Job, XXX, 19).

Voici donc le potier aux prises avec son argile. Sa manière de la façonner va se modifier au cours des âges. L'artisan de la fin du Néolithique et de la période Chalcolithique ou bien monte ses vases sur un panier qui lui sert de support, ou bien superpose des colombins de glaise, ou bien modèle son argile sur une natte qu'il tourne au fur et à mesure que son travail avance, comme le prouvent quelques pots chalcolithiques dont les fonds portent encore la marque des roseaux tressés.



776. — De la tournette au tour.

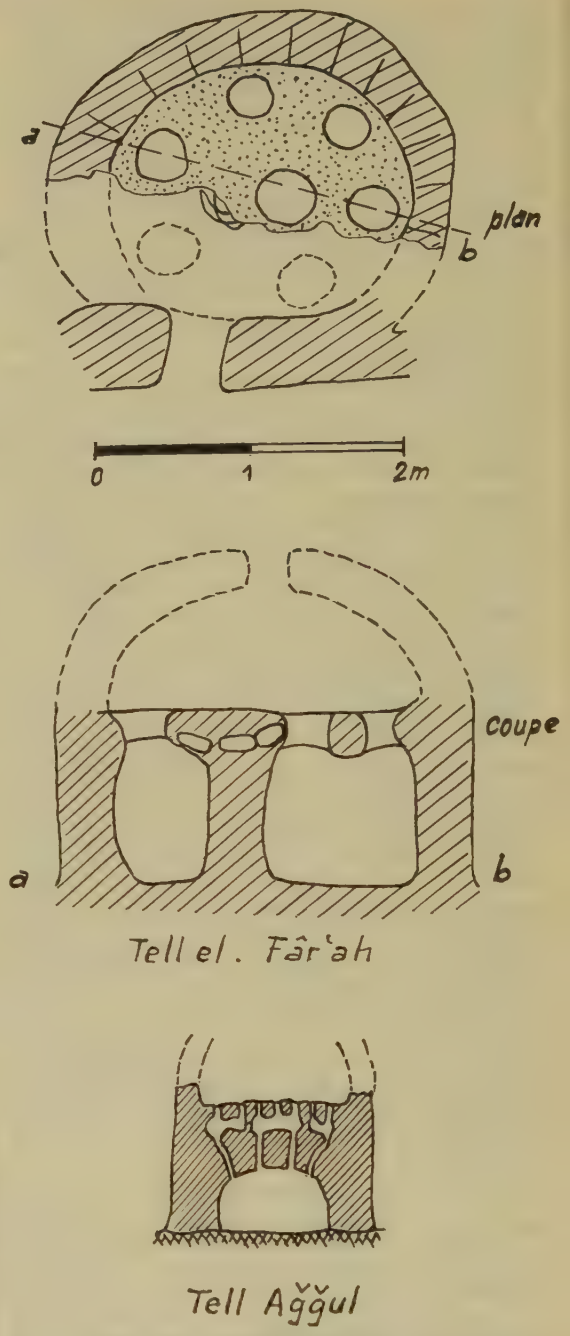
C'est seulement vers l'aube du Chalcolithique que l'on se met à tourner quelques cols de jarres ou certaines petites pièces. L'instrument utilisé pour cela n'est pas encore le tour proprement dit, mais simplement la tournette, ou girelle, composée de deux disques superposés (fig. 776, nº 1). Elle semble venir de l'Élam et de la Mésopotamie, et se répand peu à peu en direction de l'ouest : on la trouve en Crète au deuxième millénaire avant J.-C. Elle figure parmi les outils des deux ateliers de potiers mis au jour à Tell el Fâr'ah près Naplouse (*R. B.*, 1960, p. 245).

Il faut attendre le début de l'Ancien Bronze, aux approches de 3000 avant J.-C., pour saluer l'invention du *tour* et du *four* fermé. Le tour comprend deux disques, non plus accolés comme dans la girelle, mais montés à distance sur le même axe vertical : le disque inférieur, qui est plus lourd, sert de disque moteur; le disque supérieur supporte l'argile (fig. 776, nº 2). Le principe du tour, c'est la force centrifuge, qui anime la glaise, et que la main du potier favorise ou retient. La Bible a bien rendu ce système des deux disques couplés en les désignant par un duel : *'obnayim* (אבנים), en Jérémie, xviii, 3. Au début, c'est la main du potier qui a fourni la force motrice. Plus tard, il a pu garder ses deux mains disponibles, en actionnant avec les pieds le disque inférieur. Le véritable tour à pieds paraît être d'origine grecque; et le seul passage de la Bible qui y fait clairement allusion est tardif : Eccli., xxxviii, 29-30. En tout cas, sur les chantiers archéologiques, le seul emplacement de tour à pieds qui soit vraisemblable est celui de Khirbet Qumrân (voir *infra*, fig. 779).

Lorsque l'artisan a tourné son vase, il l'expose quelque temps au courant d'air pour un séchage partiel; après quoi, il le remet sur le tour pour le finissage. L'argile qui a pris à ce moment-là la consistance du cuir peut être lissée, incisée avec des outils de bois ou d'os. Presque toujours on revêt alors les parois de la poterie, en totalité ou partiellement, d'un enduit argileux que nous appellerons engobe ou couverte *(slip)*, réservant les termes de badigeon ou détrempe *(wash)* aux autres couches de peinture que l'on applique parfois *après* la cuisson.

Cette cuisson, à l'époque primitive, s'est opérée d'abord à feux ouverts. La température ainsi obtenue restait insuffisante, si bien qu'une poterie chalcolithique, laissée dans l'eau, s'y désagrège, tandis qu'une poterie de l'Ancien Bronze, soumise à la même épreuve, demeure intacte. Cela vient de ce qu'au début de l'Ancien Bronze les potiers se sont mis à construire des fours couverts.

Un excellent exemple de four fermé datant de cette époque, qui est en même temps l'échantillon le plus ancien actuellement connu, est le four découvert par le P. de Vaux à Tell el Fâr'ah, près de Naplouse.

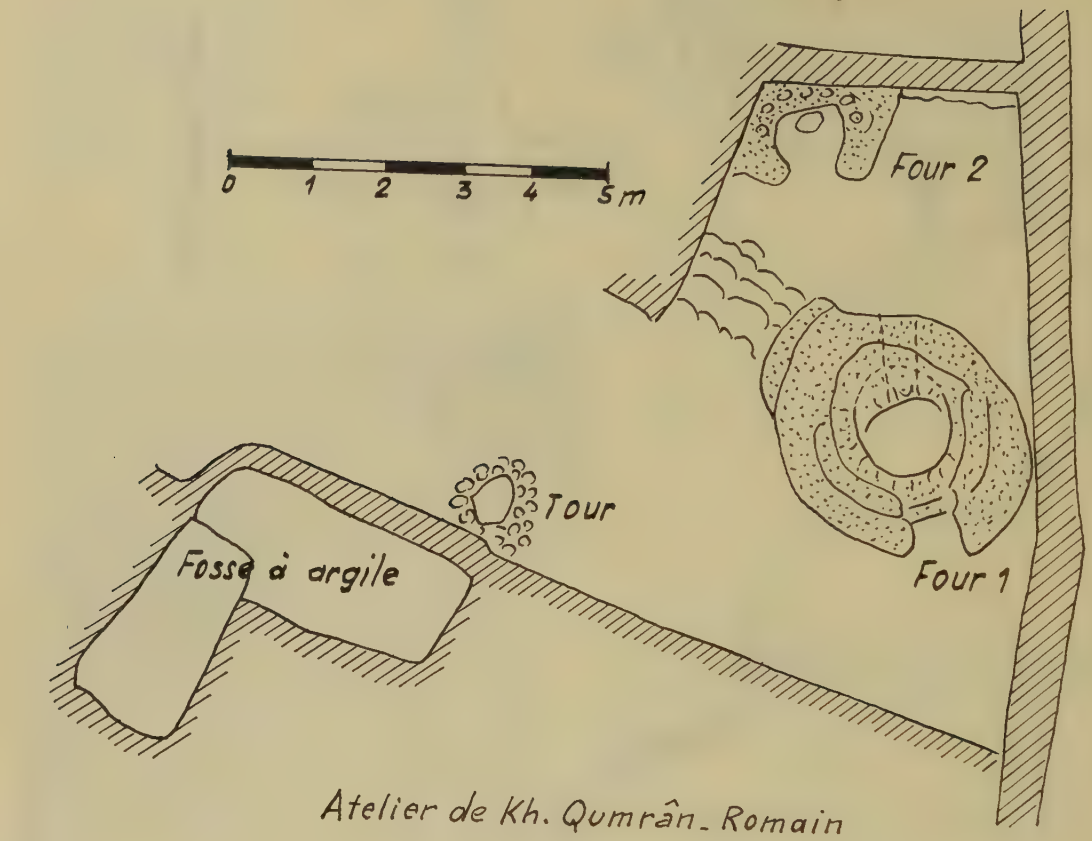


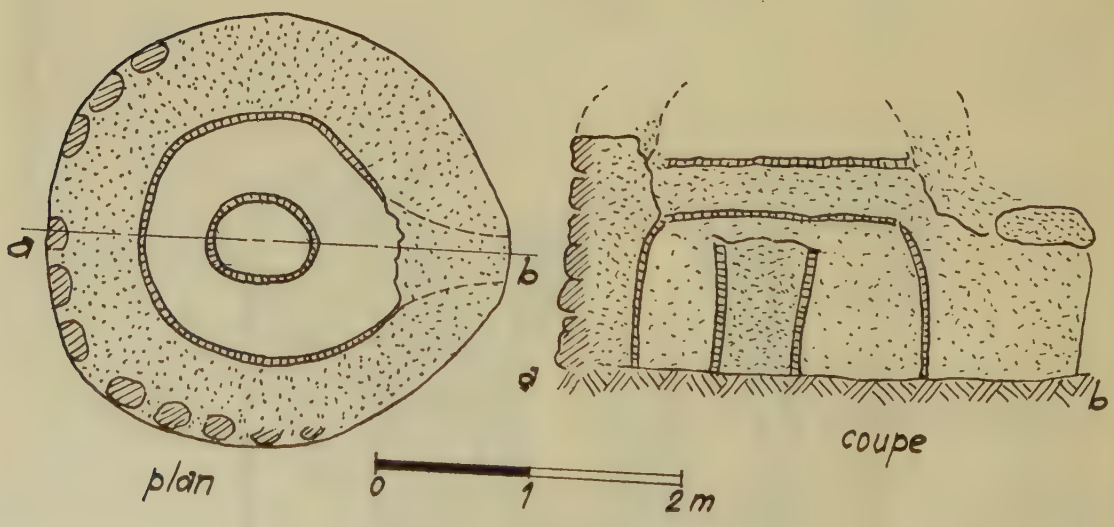
777. — Deux types anciens de fours fermés : Tell el Far'ah (Ancien Bronze) et Tell Ajjul (Moyen Bronze).

La sole en argile sur blocage de pierres que soutient un pilier central a été conservée sur la moitié de sa surface; elle est percée de cinq carneaux. Au-dessous de la sole, on reconnaît très bien la chambre de chauffe, qui s'élargit de bas en haut; au-dessus, en briques d'argile, on peut voir l'amorce des parois de la chambre de cuisson (fig. 777).

Au Moyen Bronze, Tell Ajjul nous offre un four de même principe, dont la sole est un peu plus travaillée. En voici les trois étages : en bas, un foyer voûté; au milieu, un plancher assez épais, percé de tuyères verticales qui accumulent la chaleur dans un réser-

778. — Atelier de Megiddo. Époque du Fer.





779. — Khirbet Qumrân. Atelier et fours.

voir, d'où elle est enfin transmise, par des conduits plus nombreux, jusqu'à la partie supérieure, où cuisent les vases (fig. 777).

Pour l'époque du Fer, les fouilles de Megiddo ont mis au jour un ensemble comprenant : des bassins pour la préparation de l'argile; une cavité de pierre pour le tour; et trois fours construits en forme de U, diversement orientés (fig. 778). Le feu est allumé au sommet de l'U; l'air chaud circule dans les deux branches où se trouve rangée la poterie; à l'extrémité de ces branches, il rencontre les gaines (a, b), qui confluent dans l'unique cheminée (c). Comme on le voit, ce modèle est particulièrement intéressant, à cause de son système de tirage. Une série de fours du Fer II a été mise au jour à Ashdod (*R. B.*, 1964, p. 403).

Mais un atelier encore plus complet a été dégagé à Qumrân (fig. 779). A proximité des fosses et bassins affectés à la préparation de l'argile, les fouilleurs y ont retrouvé l'emplacement du tour, et un complexe de deux fours. Le four 1, plus grand, a son tirage par le nord; il présente les deux étages classiques, chambre de chauffe et chambre de cuisson, séparés par une banquette. Le four 2, plus petit, reçoit son tirage par le sud; il possède, entre deux chambres analogues, une sole percée de carneaux en cercles concentriques, qui rappelle étrangement celle de Tell el Fâr'ah. Ainsi, ces deux fours, conçus pour fonctionner aux deux vents dominants du couloir de la mer Morte, témoignent d'une persistance étonnante, à travers les siècles, de la technique que nous avons décrite à l'époque de l'Ancien Bronze.

Dans le langage biblique, le four c'est *tannûr* (תַּנּוּר). Le mot désigne le four en général, soit petit four en céramique, comme nous le verrons plus loin, soit four de potier. Dans cette dernière acception, il est peu employé. Seul Néhémie fait allusion à la tour des fours (Neh., III, 11; XII, 38), sise dans un quartier qui déjà du temps de Jérémie devait être la résidence de beaucoup d'artisans potiers (Jer., XIX, 2). Le livre de Ben Sira note de son côté les soins vigilants dont le potier entoure son four (Eccli., XXXVIII, 30). C'est que la cuisson de l'argile reste une opération extrêmement délicate : elle ne doit être ni trop faible, ni trop brutale, car elle fendrait et déformerait les vases. Les meilleurs potiers savent non seulement modeler, mais aussi sécher et cuire un vase, pour l'amener à sa perfection. Nous allons voir évoluer leur art, en parcourant maintenant les *grandes périodes de la céramique palestinienne.*

III. Les grandes périodes de la céramique palestinienne.

Néolithique avec poterie (4500 à 4000 environ)

L'usage de la poterie semble commencer en Palestine vers 4500 avant J.-C., sur la fin de la période néolithique. Trois groupes de céramiques sont actuellement repérables :

1. Le premier se décèle sur des sites surtout côtiers et nord-palestiniens : au sud, les Teluliôt Batashi et le Wadi Rabah, non loin de Tel Aviv; au nord, Kfar Gil'adi et Tell Turmus, vers les sources du Jourdain. Il a aussi laissé des traces dans la plaine d'Esdrelon, notamment à Hazoréa, et même dans la vallée du Jourdain, à la pointe sud du lac de Tibériade (Sheikh ʿAli).

Il présente des pièces de poterie brune, à surface lissée, décorée ou non d'incisions diverses : lignes parallèles, arêtes de poisson, motifs rectilignes ou ondulés, pointillés, empreintes d'ongles ou de coquillages. Cette vaisselle s'apparente à celle trouvée en Syrie du nord et en Cilicie (notamment 'Amuq C) et, en moins grande quantité, à Byblos.

2. Le second groupe se définit le plus nettement par Jéricho, où Miss Kenyon distingue deux catégories : A (niveau IX de Garstang) et B (niveau VIII). Le répertoire de A comprend d'une part une poterie commune, de facture grossière, et d'autre part une poterie plus fine, à surface plus lisse, couverte d'un engobe crème, lui-même recouvert d'un engobe rouge mieux lustré, qui laisse apparaître par endroits la première couche blanchâtre, de façon à dessiner des triangles ou des chevrons. Jéricho A figure aussi aux Teluliôt Batashi, dans le Wadi Rabah, à Lydda, à Abu Gosh, à Tell ed Duweir, à Megiddo XX.

Jéricho B, introduit probablement par des nouveaux venus, offre une céramique plus élaborée, qui se signale et par ses formes (cols de jarres arqués vers l'intérieur = bow-rims; anses en boucle évasées à leur point d'attache) et par ses surfaces (couvertes rouge sombre, lissées ou non), et par sa décoration (arêtes de poisson incisées et souvent porteuses d'un engobe crème). Pareille vaisselle se retrouve à Megiddo (XX), à Beisân (XVIII et maisons-puits), à Sichem (maisons-puits), à Tell el Far'ah du nord (Chalcolithique moyen) où la maison-puits a pu être excellemment étudiée, ainsi que dans des sites mineurs de la vallée du Jourdain : Sheikh ʿAli II (mêlée au groupe 1), Tell esh-Shuneh I, Tell Abu Habil I, et même à Murabba'at dans le désert de Juda.

Les spécimens de Ghrubba, dans la vallée du Jourdain, face à Jéricho et un peu plus au nord, rappellent Jéricho B mais s'en distinguent par l'absence de décor incisé et par la présence d'un décor peint en lignes minces.

Hors Palestine, Jéricho B rejoint le groupe syro-cilicien (phase 'Amuq D) et, comme chaînons intermédiaires, Ras Shamra, ainsi que Byblos, moyen et surtout récent néolithique.

3. Souvent Jéricho B accompagne le troisième groupe : le « yarmoukien », identifié à Sha'ar ha-Golan, à l'endroit où le Yarmouk débouche dans la vallée du Jourdain. Les sondages effectués là ont fait apparaître une poterie grossière, caractérisée par une décoration qui recourt uniquement aux incisions : ordinairement deux rainures parallèles forment des bandes qui encadrent des « arêtes de poisson » et qui encerclent les cols ou courent en zigzags sur les parois des vases. Ce style a pu influencer Jéricho B et se retrouve avec lui dans plusieurs des sites énumérés plus haut; ailleurs, il accompagne des formes du groupe 1 : c'est le cas dans la plaine d'Esdrelon (Tell Kiri, Yokne'am); il se manifeste aussi à Munhatta, Khirbet es-Soda, et même à Murabba'at.

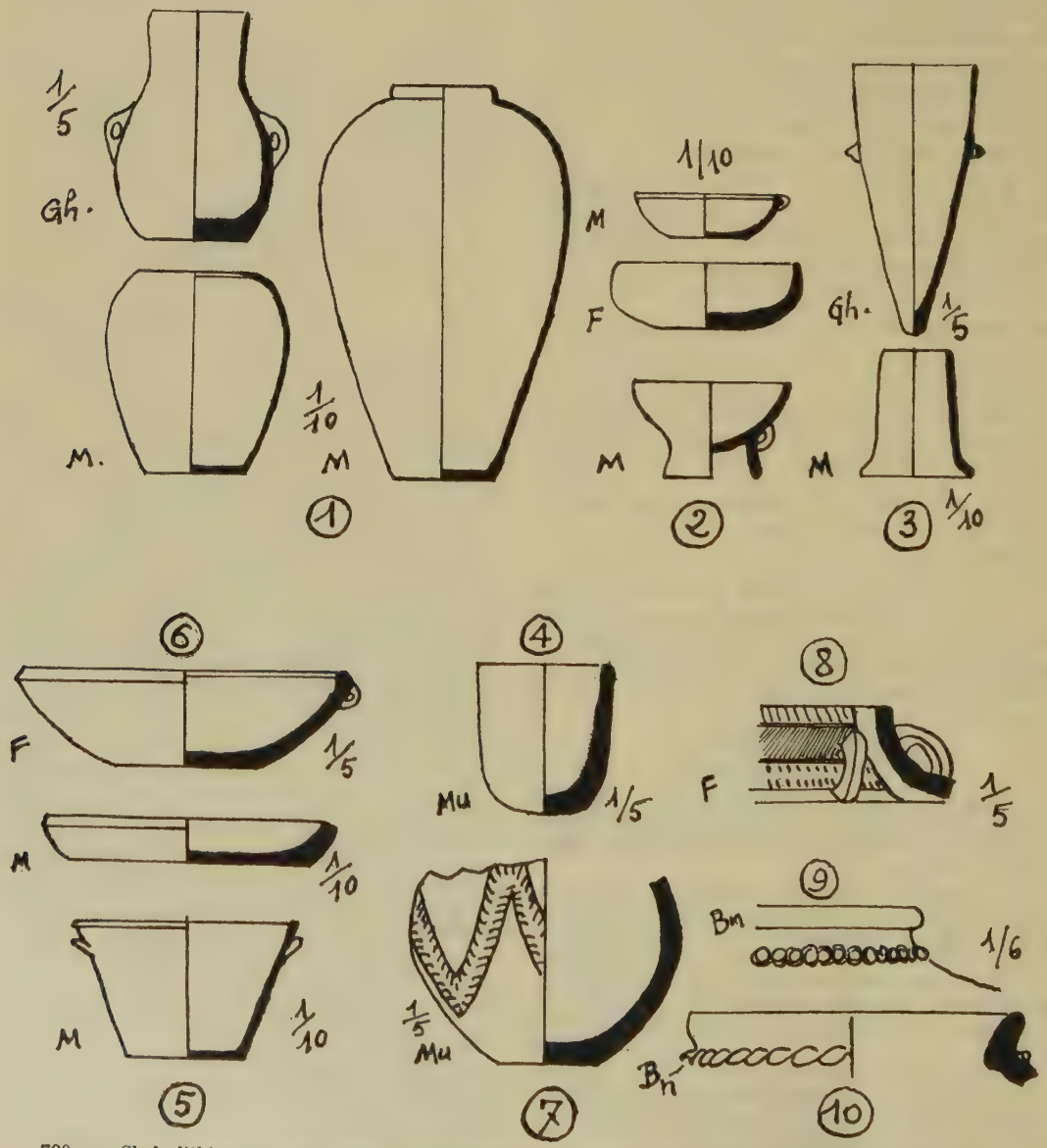
Lui aussi a des liens avec le Néolithique moyen de Byblos. On peut donc penser que la Palestine du Néolithique finissant reçoit *du nord*, par diverses voies et à divers moments, les groupes humains qui lui apportent sa première céramique. Sous la diversité qui règne entre les trois classes définies ci-dessus et distinctes, bien que plus ou moins contemporaines et finalement mêlées, toute cette poterie primitive trahit une technique encore rudimentaire : les *pâtes* sont dégraissées soit avec un gravier dont les plus gros éclats émergent des parois, soit avec de la paille hachée qui a laissé des traces dans l'argile; les vases sont montés *à la main*, souvent sur des supports : nattes, paniers, filets de corde, dont on relève les marques sur les fonds; la *cuisson* est opérée à feu libre : simplement « dégourdie » par une température insuffisante, la vaisselle néolithique reste parfois craquelée, toujours poreuse et friable; elle résiste mal à un bain prolongé; elle émet au frapper un son assourdi.

A partir des tessons, seuls mis au jour par les fouilles, on reconstitue des formes irrégulières, trapues, et les *types* les plus fréquemment rencontrés sont les petits pots à ouverture moins large que la panse, les bols largement ouverts, les jarres à épaule très peu marquée, les bols et plats à parois analogues à nos modernes pots de fleurs. Toutes les *bases* sont plates, parfois arrondies sur le pourtour. Les *anses* sont rares et sommaires, petites et serrées contre la paroi : les unes ont la forme de mamelons; d'autres sont des anneaux en général trop fermés pour permettre le passage du doigt: d'autres, enfin, sont de simples saillies horizontales. Toutes pouvaient servir à retenir des cordelettes qui ceinturaient les vases en vue du transport. Les *lèvres* apparaissent toujours unies et constituent de simples prolongements de la paroi, qu'elles soient arrondies ou anguleuses. A cette époque primitive, on ignore complètement les pieds, les bords moulurés, les goulots et les becs.

La *décoration* est réduite : outre les incisions elle utilise le jeu de deux engobes de couleurs différentes. Le décor peint, à proprement parler, n'existe pas (sinon, élémentaire, à Ghrubba). Dans la partie supérieure du niveau IX de Jéricho, I. Ben Dor signale aussi quelques chevrons de peinture chocolat. Mais pour voir les éléments peints gagner peu à peu du terrain, nous devrons attendre d'être entrés dans la période suivante : le Chalcolithique.

Chalcolithique
(4000 à 3100 environ)

La période chalcolithique s'ouvre vers 4000 et se clôt un peu avant 3000 avant J.-C. Pendant une période aussi longue, la poterie palestinienne va évoluer sensiblement. Les *pâtes* seront mieux préparées : la paille hachée, qui y était incorporée au Néolithique, subsistera encore quelque temps, mais laissera la place aux seuls dégraissants minéraux. Le modelage *à la main* continuera, mais il s'aidera bientôt de la tournette, pour façonner au moins



780. — Chalcolithique ancien. Beisân (Bn); Far'ah (F); Ghassoul (Gh); Megiddo (M); Murabba'at (Mu).

certaines parties des vases : cols et bords. La *cuisson* s'améliorera, mais c'est seulement à la fin de la période que l'on construira de véritables fours. Les formes surgiront plus nombreuses et plus variées. Si les *bases* vont rester plates — pour la plupart —, les *anses* présenteront une plus grande diversité : à côté des anses oreillettes, on trouvera des anses annulaires élargies aux points d'attache (déjà repérées à Jéricho, fin du Néolithique), et on assistera au développement des anses horizontales unies. *Lèvres* et *cols* seront désormais façonnés pour eux-mêmes. La *décoration* deviendra un peu plus riche : elle restera surtout plastique (incisions, pastillage, peignage, lustrage), mais la peinture, encore réduite, gagnera du terrain.

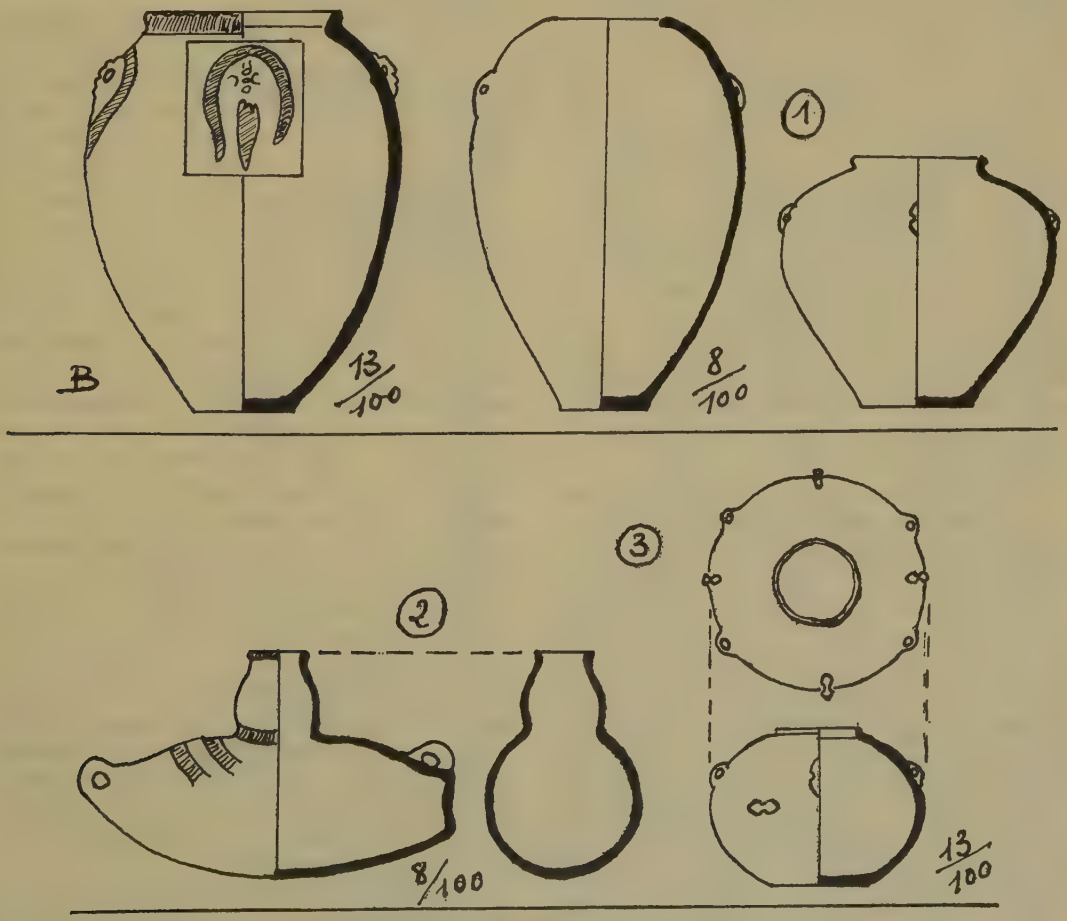
Afin de préciser davantage ces indications très générales, nous distinguerons dans le Chalcolithique deux temps, Chalcolithique ancien et Chalcolithique récent, reliés par une période de transition qui se situerait assez bien autour de 3500. A condition de ne pas vouloir l'appliquer d'une façon trop rigide, cette division nous aidera à marquer l'évolution de la poterie palestinienne au cours du quatrième millénaire avant l'ère chrétienne.

1° *Le Chalcolithique ancien* (4000 à 3500 environ). — Les niveaux du Chalcolithique ancien les mieux connus sont actuellement : Beisân XVIII, Megiddo XX en grande partie, certains établissements du wadi Ghazzeh, Tell el Fâr'ah près Naplouse, les grottes de Murabba'at, Hazorea, Tell Turmus, Munhatta. A ces sites se rattachent souvent les couches inférieures de Teleilât-Ghassoul ; mais, comme le catalogue de ce dernier chantier offre aussi des points de contact avec d'autres trouvailles du Chalcolithique, nous en reparlerons plus loin.

Les *argiles* que nous présentent ces divers champs de fouilles contiennent des particules calcaires grises ou blanchâtres, parfois mêlées d'assez gros éclats. Pareil dégraissant rend les parois rugueuses, et le polissage sommaire, réalisé à la main, tout comme le modelage, ne parvient pas à les lisser parfaitement. La *cuisson* reste irrégulière, presque toujours insuffisante, et livre des vases extrêmement friables.

Par contre, le répertoire des formes s'enrichit (fig. 780). Il comprend diverses sortes de *jarres :* jarres sans col, et jarres ovoïdes, à col large, droit, arqué ou évasé (ainsi à Megiddo, Ghassoul) (n° 1); des *bols* avec ou sans pied : bols à parois obliques, qui se rejoignent presque sur un fond peu profond et épais, ou bols à parois courbes, soit hémisphériques, soit à fond plat (Tell el Fâr'ah) (n° 2); des *vases-tuyaux* et des *cornets* (n° 3) (Megiddo, sites du W. Ghazzeh, Ghassoul, Murabba'at); des *vases à pied* et des *gobelets* à fond arrondi et parois verticales (Ghassoul, Murrabba'at) (n° 4); des *écuelles* à parois obliques (Ghassoul) (n° 5); des *cuillers* (Ghassoul, habitat primitif de Gézer, Fâr'ah du Nord); des cuvettes et des bassins (Ghassoul, Megiddo) (n° 6).

Les diverses parties des vases sont plus soignées qu'auparavant : si les *bases* sont encore presque



781. — Poterie de Bersabée (B).

toutes plates, le plus souvent à angle vif, parfois marquées d'empreintes de nattes (Ghassoul, S. Golan, Megiddo, Murabba'at), elles prennent quelquefois une forme arrondie. A côté des *anses* en anneau plat, mince, élargi aux attaches (comme à Beisân, Fâr'ah du Nord, Murabba'at), on rencontre des anses en protubérance (Teleilât-Ghassoul); des anses oreillettes de différentes grandeurs (tous les sites), et aussi des anses horizontales de plus en plus nombreuses et développées (Megiddo, Beisân, Fâr'ah du Nord, Murabba'at), qui, au début, sont parfois percées verticalement.

Le *col en arc* est très commun; il se trouve en général sur une haute jarre à épaule effacée et plus étroite à la base, qui est plate (Megiddo, stages V-VII, Fâr'ah du Nord Murabba'at). Mais il n'exclut pas le col *évasé* (gr. de Murabba'at). En cas d'absence de col, les lèvres sont généralement épaissies très nettement vers l'intérieur du vase, soit en bord plat à arêtes vives, soit en bourrelet arrondi (Teleilât-Ghassoul).

La *décoration peinte* reste sobre. Tantôt, c'est un engobe rouge sur toute la surface; tantôt, ce sont des plaques irrégulières, noires ou rouges, parfois alternées, surtout sur les cols et sur les anses; tantôt, c'est une simple bande rouge sur la lèvre, qu'elle déborde à l'intérieur comme à l'extérieur.

Plus fréquents sont les décors *incisés* dont les motifs varient, ajoutant aux arêtes de poisson de la fin du Néolithique des lignes parallèles, droites ou ondulées, des mailles losangées ou encore des traits disposés en zigzags (comme à Sha'ar ha Golan, Murabba'at) (n° 7). Parfois, le potier aura eu soin de laisser des bandes incisées réservées en clair dans une couverte rouge (n° 8) (comme à Megiddo, Fâr'ah du Nord, Murabba'at). Parfois, il se sera contenté de souligner un bord ou une anse par une série de simples impressions digitales (n° 9) (Beisân, Fâr'ah du Nord). Le *peignage* est encore rare, tout comme le *lustrage* continu, qui ne s'applique guère qu'aux bols de dimension réduite. Cols et épaules de jarres portent souvent un bourrelet d'argile modelé en forme de grosse *corde* (n° 10) (Megiddo, Beisân).

Si cette poterie reprend, en les perfectionnant, quelques aspects de la céramique du Néolithique finissant, on voit aussi qu'elle s'en différencie avec netteté. Tout se passe comme s'il n'y avait pas de période intermédiaire entre Néolithique et Chalcolithique, et comme si une culture étrangère s'introduisait en Palestine à l'aube du Chalcolithique, mais il est difficile de préciser qui, en cette époque lointaine, exerça une influence prépondérante dans le couloir palestinien, du pays de Sumer, ou de l'Ancienne Égypte.

2° *Vers le Chalcolithique récent* (3500 à 3300 environ). — Comme on vient de le voir, Teleilât-Ghassoul se rattachait par plus d'un trait aux niveaux bien établis du Chalcolithique ancien, mais ce site original a fait école et sa culture, peut-être introduite par un groupe originaire d'Asie Mineure à une époque où Jéricho subit une éclipse, s'est prolongée ailleurs jusque dans la seconde moitié du quatrième millénaire : on la retrouve à Bersabée et environs (Tell Abu Matar), où des habitations souterraines peuvent être contemporaines de Ghassoul I-II; dans le nord du Négeb, depuis Tell Arad à l'est jusqu'au Wadi Ghazzeh à l'ouest, où les niveaux supérieurs correspondent à Ghassoul III et plus nettement IV; dans des installations de la côte méditerranéenne : Khoudeirah (plaine de Saron), un ensemble aux alentours de Tel Aviv (Benei Baraq, Givatayim, Yabneh, Azor où la céramique, comme à Khoudeirah, nous livre des *ossuaires* en forme de *maisons*!), près de Lydda (Ben Shemen), aux confins de la Shephelah et du Négeb (Gat Govrin); enfin dans des grottes du désert de Juda (Wadi Khareitun, Umm Qatafah, Umm Qala'a, 'Irq al Ahmar et surtout Murabba'at, En-Gedi et les vallées avoisinantes : N. David, N. Hever, N. Seelim). Exceptionnellement, quelques éléments de la culture ghassoulienne, prédominante dans le sud, apparaissent dans des sites du nord (Affuleh, Megiddo, Tell el Far'ah près Naplouse).

Bersabée nous offre un bon échantillonnage, qui présente, par rapport à Ghassoul, ressemblances étroites et différences notables. Les ressemblances s'observent dans nombre de formes communes : cornets, gobelets, vases à pied court, bols, bassins, cuvettes et pithos. Si ces points de contact font de la poterie de Bersabée (fig. 781) une céramique subghassoulienne, les divergences signalées montrent aussi que cette poterie du Négeb possède son originalité : son inventaire complet, dressé par H. de Contenson, le manifeste à l'évidence.

A côté des types recensés plus haut, nous y trouvons : pithos, jarres sans col; jarres globulaires à col bas et quatre oreillettes verticales perforées (n° 1); jarres à col évasé et épaules tombantes; vases à haut-pied fenestré; et, en outre, deux spécimens plus rares : le *barricot* (n° 2) et le *vase pansu* (n° 3) doté de deux séries de quatre anses oreillettes, verticales et horizontales alternées. Fait curieux, ces deux récipients peu communs se retrouvent à Tell el Fâr'ah près Naplouse, tombe U, où ils font partie d'un groupe étroitement apparenté à celui de Bersabée, et provenant peut-être de cette région du sud palestinien.

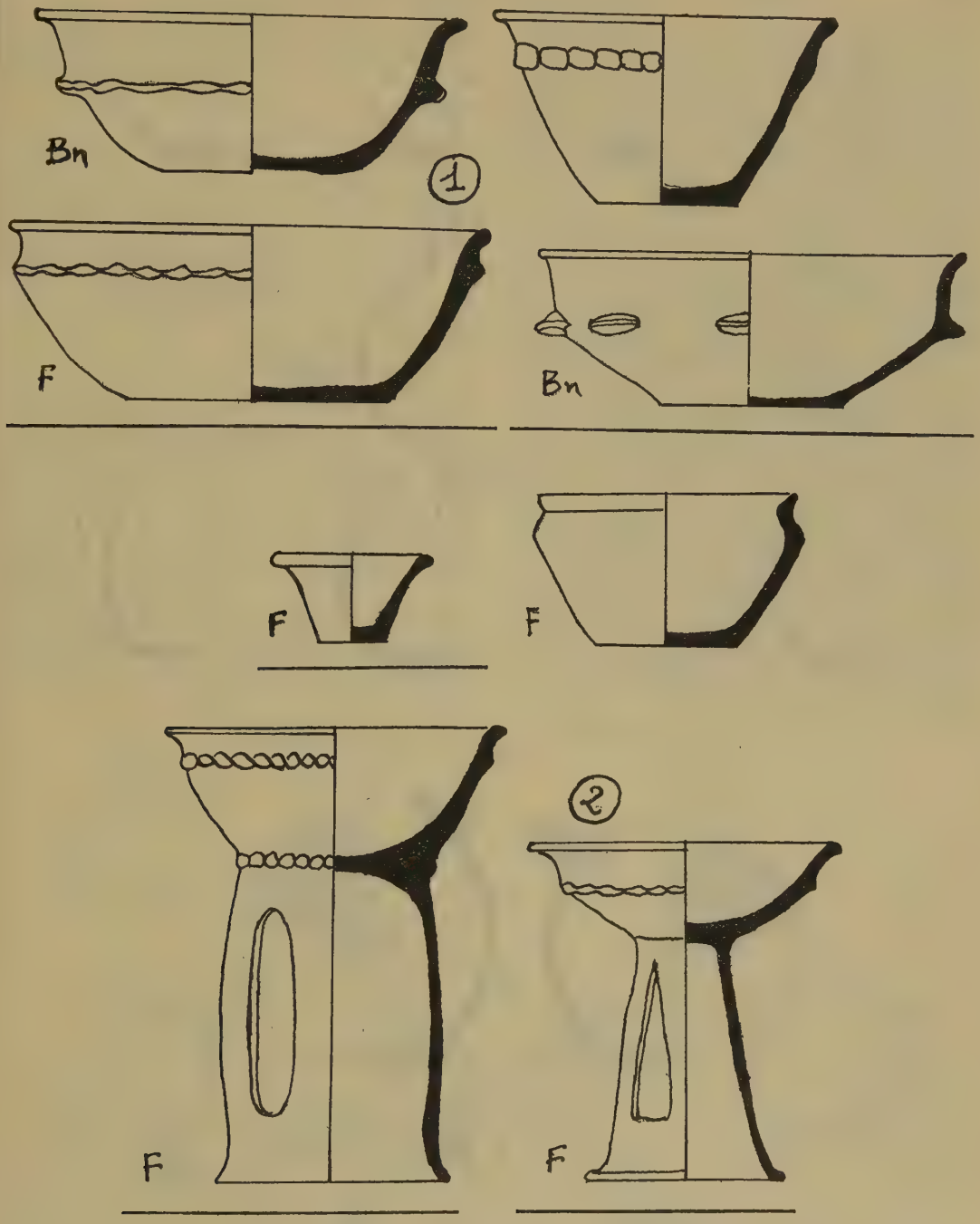
Même sur les formes déjà connues, ce qui frappe, à Bersabée, c'est la progression du *décor peint*, au détriment de l'ornementation modelée ou incisée. Constamment, on y rencontre des bandes de peinture, généralement rouge, qui soulignent les bords, les épaules, les anses, ou les panses. Ces bandes sont tantôt horizontales et parallèles, tantôt entrecroisées, tantôt verticales ou en arceaux, tantôt disposées en cercles autour des anses. Une phase ultime de la civilisation Bersabée-Ghassoul a été mise au jour à Gat Govrin, aux confins de la Shephelah et du Négeb (*R. B.*, 1962, p. 388) et plus au sud, dans le Nahal Besor (*R. B.*, 1962, p. 390) (= W. Ghazzeh).

3° *Le Chalcolithique récent* (3300 à 3100). — Cette évolution nous introduit au Chalcolithique récent, dont H. de Contenson a dressé la carte (*R. B.*, 1961, p. 549), et dont les principaux sites se nomment Beisân XVIII-XVI, Megiddo XIX, Affuleh, Khirbet Kerak (ou Bet Yerah) et Tell el Fâr'ah près Naplouse, sans parler de Jéricho, de Murabba'at, de Meser (*R. B.*, 1961, p. 575).

Notons d'abord que les progrès, déjà sensibles à Bersabée, s'y accomplissent en continuité avec l'époque précédente : les *terres*, toujours mélangées de particules calcaires, sont mieux épurées; la *cuisson* est plus poussée, comme le prouve la teinte grise à la section de certaines pièces épaisses; la *décoration* est plus variée, quoique le décor plastique l'emporte toujours sur le décor peint. Si l'on considère les éléments de détail des vases déjà rencontrés, on constate le grand développement des *anses* horizontales (Beisân XVI), tandis que se perpétuent les anses oreillettes, et que se multiplient les anses surélevées.

Mais il y a plus. On découvre, dans les séries du Chalcolithique récent, d'une part, des formes nouvelles, curieuses, voire exceptionnelles; d'autre part, *deux classes* de poteries caractéristiques, que nous allons brièvement présenter.

La première n'est autre que la céramique *grise lustrée* (fig. 782), bien attestée par Megiddo, stages VII à IV, niveaux XX et surtout XIX; par Beisân,

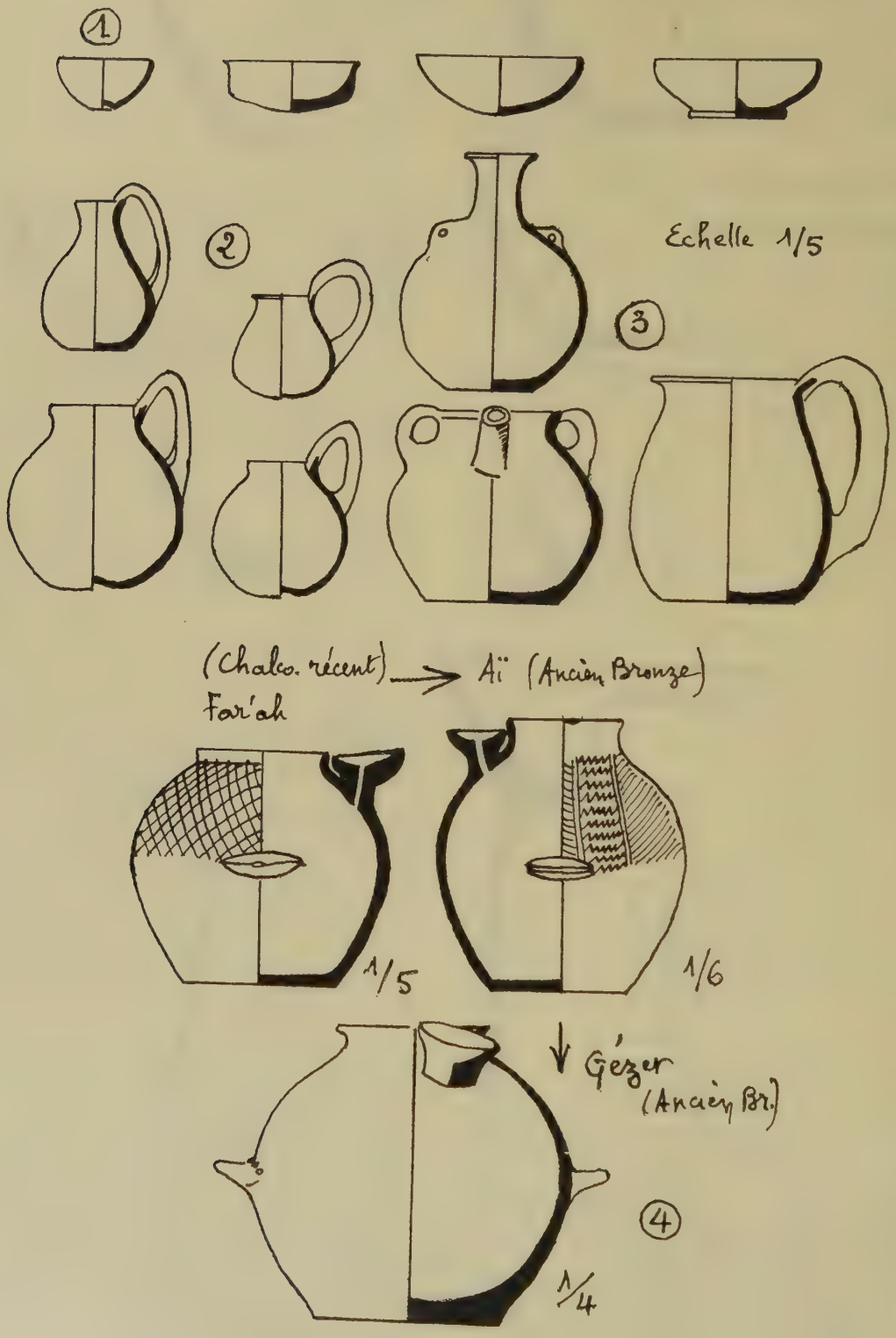


782. — Céramique grise lustrée. Tell el Far'ah (F) et Beisân (Bn). Échelle : 1/5.

niveaux XVII à XV, avec prédominance en XVI; par Affuleh, par la couche la plus profonde de Khirbet Kerak, par Shuna II, par Munhatta, enfin et surtout par Tell el Fâr'ah près Naplouse.

Ce dernier champ de fouilles, par sa situation, montre que le titre « culture d'Esdrelon », appliqué par G. E. Wright à la vaisselle grise lustrée, constitue une dénomination trop étroite. L'aire de cette poterie typique ne se restreint pas à la plaine galiléenne; elle descend jusqu'à la montagne de Samarie, jusqu'à la région de Jéricho (Tulul el Alayq); elle a même dû s'étendre plus loin, puisque Ma'adeh, au sud du Caire, a fourni une céramique contemporaine et analogue, d'importation syro-palestinienne.

Mieux renseignés sur son extension, nous sommes aussi, grâce à Tell el Fâr'ah, mieux informés sur le répertoire de ses formes. Outre des bols à profil caréné (n° 1), nous savons maintenant qu'elle comprenait aussi des vases à piédestal ajouré, imités des pièces semblables taillées dans le basalte (n° 2). En tout cas, les pièces de cette famille possèdent toutes et la *couleur*, qui se nuance du noir au gris-clair, et, sur les deux faces des vases, le *lustrage* soigné, obtenu par de gros traits horizontaux qui se touchent.



783. — Céramique rouge lustrée. Tell el Far'ah, Aï et Gézer.

L'origine de ce style céramique est controversée. Copie-t-il les récipients ghassouliens en basalte? S'inspire-t-il des séries septentrionales de la région méditerranéenne, notamment de la Syrie? (*R. B.*, 1961, p. 554).

C'est dans les zones nord-syrienne et mésopotamienne qu'il faut probablement chercher la source d'une deuxième classe de poteries, distinctive du Chalcolithique récent, que nous pourrions appeler la céramique *rouge lustrée* (fig. 783). Elle est représentée par Beisân XVI; Megiddo, niveau XIX et stages VI-IV; par deux tombes de Jéricho, par Shuna II, et par Tell el Fâr'ah du Nord.

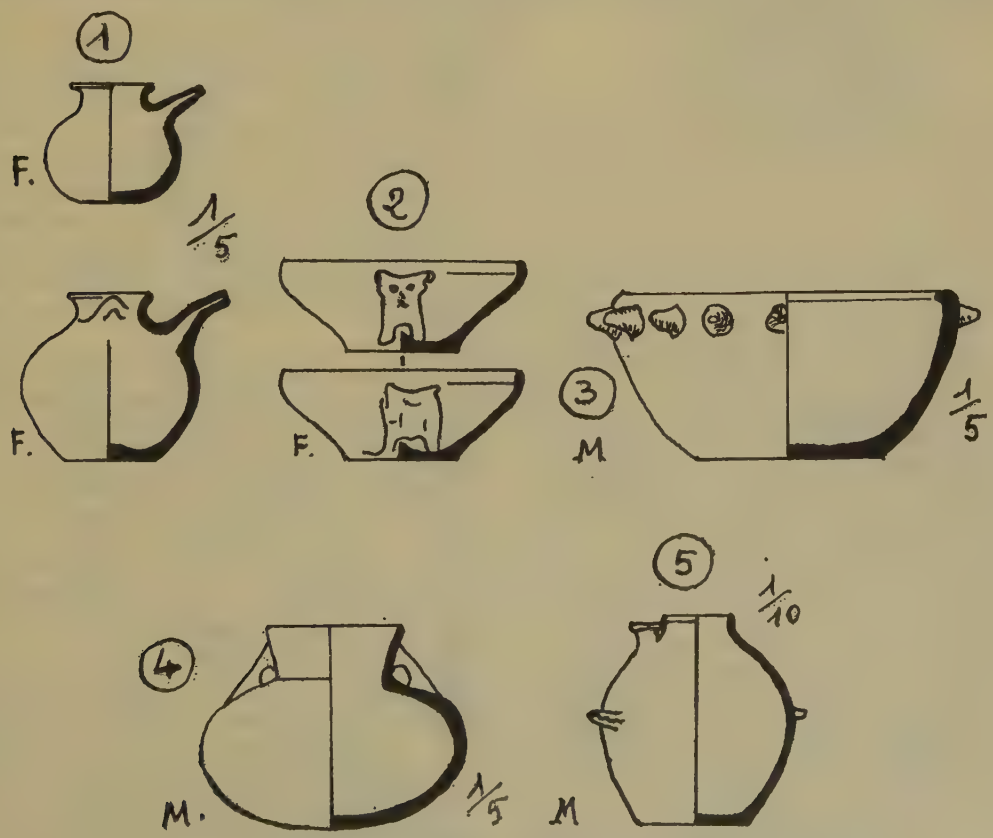
Elle se fait remarquer par la finesse de sa pâte et par son éclatant lustre rouge, par l'élégance et la variété de ses formes : coupelles à base arrondie et bord caréné (n° 1), cruchettes à anse surélevée (n° 2), cruches à bec versoir (n° 3), etc. Des modèles analogues ont été trouvés dans la nécropole de Aï, les tombes de l'Ophel et le crématorium de Gezer, sites du sud où cette poterie datée du début de l'*Ancien Bronze* correspondrait à celle du Chalcolithique récent du nord et du centre de la Palestine (n° 4).

Sa prédilection pour les couvertes rouges, pour le décor lustré et pour les anses surélevées, invite à rechercher le pays natal de cette céramique en Asie Mineure, et d'une manière plus large dans le milieu occidental et méditerranéen.

Mais ces deux classes importantes de poteries lustrées, grises ou rouges (qui se retrouvent ensemble à Tulûl el Alayiq, la Jéricho hérodienne : R. de Vaux, *R. B.*, 1959, p. 155-156), n'épuisent pas le répertoire du Chalcolithique récent. A côté d'elles, apparaissent des formes spéciales (fig. 784), soit d'origine locale, soit marquées par des influences étrangères.

Nous avons vu plus haut le barricot et le vase pansu de Bersabée et de Tell el Fâr'ah du Nord. Le même Tell el Fâr'ah recelait d'autres formes inhabituelles. Ainsi, la tombe 12 a fourni un vase à très long goulot oblique (n° 1), connu seulement à Ras el Ain au début de l'Ancien Bronze, et qui, proche de la vaisselle de Warka, manifesterait une influence mésopotamienne. La tombe 14, de son côté, a produit une pièce exceptionnelle : une coupe au fond de laquelle est dressée une figurine de taureau (n° 2); cet unique exemple de l'art animalier en Palestine à une époque aussi haute fait immédiatement penser à la poterie archaïque de Chypre.

Megiddo n'est pas non plus sans offrir des pièces intéressantes : bols avec projections en forme de cônes (n° 3), parfois avec alternances de cônes et de petites anses en barre, que l'on retrouve à Beisân, Affûleh, Tel en Naṣbeh, Tell el Fâr'ah du Nord; *gourdes* dotées d'un col dont les parois évasées forment angle aigu avec l'épaule, tandis que cet angle est fermé par une anse presque droite (n° 4). L'abondance des séries de Megiddo permet de suivre assez bien l'évolution de l'anse horizontale unie, d'abord indentée (Chalcolithique ancien), ensuite lisse et plus ou moins élargie (période de transition), enfin souvent relevée et repliée (Chalcolithique récent et Ancien Bronze). Megiddo XIX contient une jarre avec deux anses horizontales sur la panse, avec surtout un goulot vertical, dont le sommet est soudé au col; le décor est obtenu par un lustrage en diagonale (n° 5). Une telle pièce n'est guère connue qu'à Jéricho et dans la nécropole de Aï, au tout début de l'Ancien Bronze :



784. — Formes diverses du Chalcolithique récent. Tell el Far'ah (F); Megiddo (M).

comme nous le remarquions tout à l'heure à propos de la céramique rouge lustrée, le Chalcolithique récent, au nord de la Palestine, est *contemporain du début de l'Ancien Bronze dans le sud.*

Enfin, la rampe est de Megiddo a livré, à l'étage V, des tessons *imprimés* avant cuisson, par des cylindres-sceaux ornés d'animaux et de fleurs. Or Byblos a fourni aussi une trentaine d'empreintes semblables que H. Dunand rapporte à l'époque de Djemdet Naṣr en Mésopotamie (3100-2900 environ). D'autres sceaux, plats cette fois-ci, ont laissé leurs marques à Byblos et trouveront des correspondants en Palestine un peu plus tard, à l'Ancien Bronze : deux tessons de 'Aï portent des empreintes et surtout une jarre de Tell el Fâr'ah présente, plusieurs fois répétées, l'image d'un serpent et celle d'un groupe bouquetin-scorpion (?) (R. de Vaux, *Palestine in the early Bronze Age*, Cambridge, 1966, p. 20).

Nous arrivons ainsi à la transition entre le Chalcolithique et l'Ancien Bronze, repérée à Samarie et Tell el Fâr'ah du Nord (R. de Vaux, *R. B.*, 1959, p. 296). Si nous nous retournons vers les siècles que nous venons de parcourir, nous constatons deux faits : d'une part, une caractéristique de toute la période chalcolithique en Palestine paraît être *la diversité de cultures* contemporaines qui se juxtaposent ou se mélangent : signe d'une faible densité de population et d'un manque de stabilité sociale; d'autre part, les contacts relevés entre les séries céramiques les plus significatives du Chalcolithique récent palestinien et les diverses civilisations étrangères confirment qu'il y eut, vers la fin du quatrième millénaire avant le Christ, *des échanges culturels intenses* entre les pays du Proche et du Moyen Orient. Loin de se démentir, cette interpénétration des cultures va s'accentuer dans les siècles suivants.

Ancien Bronze
(3100 à 2100 environ)

Les débuts de l'âge du Bronze constituent pour la céramique une époque extrêmement importante. Non seulement la préparation des pâtes marque un progrès par un malaxage plus poussé et le mélange de dégraissants plus finement broyés, mais encore et surtout la manufacture connaît une véritable révolution grâce à l'invention du *tour* et à celle du *four* fermé. Sans doute, à la fin du Chalcolithique, la girelle a déjà favorisé le travail des artisans, mais le tour va provoquer une production accélérée, tout en permettant d'obtenir des formes plus symétriques, des parois plus minces et un finissage plus soigné. Le four couvert, lui, procurera aux poteries une cuisson beaucoup plus régulière et beaucoup plus poussée que celle obtenue sur feux ouverts. Une telle amélioration de la technique nous vaudra des formes plus nombreuses et plus élégantes, des décorations plus variées et plus artistiques. Nous les signalerons au fur et à mesure de leur apparition, car, comme pour le Chalcolithique, mais toujours sans durcir trop les frontières, nous allons essayer de marquer, à l'intérieur même de l'Ancien Bronze, les principales étapes de l'évolution discernable au cours du troisième millénaire.

1° *Ancien Bronze I* (3100 à 2900). — Des formes signalées au Chalcolithique, certaines disparaissent, par exemple la céramique grise lustrée et les anses horizontales minces à impressions rapprochées sur le bord; d'autres continuent, comme les anses oreillettes et les décorations de bandes incisées ou imprimées. D'autres encore, timidement apparues à la fin du Chalcolithique récent, vont se développer (fig. 785) : ainsi, du point de vue du galbe, les coupes à bord courbe plus ou moins caréné (n° 1) se multiplient; du point de vue du décor, les engobes veinés deviennent fréquents. Enfin, des formes ou des éléments nouveaux apparaissent : bases en moignon (n° 2), anses horizontales arquées portant des impressions digitales plus ou moins obliques (n° 3), bord des jarres sans col épaissi en plate-bande qui fait fonction de col rudimentaire (n° 4). Le vase-double, ou les deux vases « frères siamois » accolés par la panse, aperçu à la fin du Chalcolithique (Tell el Fâr'ah) devient plus courant (Aï, Beisân, Megiddo, Ophel) (n° 5). On voit naître des plats à bord plus ou moins rentrant (n° 6); de hautes jarres à col un peu évasé, avec lèvre repliée à l'extérieur (n° 7); d'autres jarres dotées à la fois d'anses en boucle sur l'épaule et d'anses arquées sur la panse (n° 8), enfin une curieuse jarre « coffre-fort » de Tell el Fâr'ah (*R. B.*, 1961, p. 583).

Aux deux premiers siècles de l'Ancien Bronze, plus que par la suite, on assiste à un dédoublement des cultures céramiques, qu'il ne faudrait certes pas exagérer, comme le remarque P. J. Parr (*A. D. A. J.*, III, 1956, p. 62), mais qui semble bien réel. Des deux côtés du Jourdain, la Palestine se diviserait assez bien en deux régions, nord et sud, distinctes malgré de nombreux points communs.

Le Nord fournit en abondance des jarres décorées de couvertes veinées parfois dénommées assez improprement faux-bois. Les veines de l'engobe courent soit parallèles, soit croisées et jouent entre elles pour former toutes sortes de réseaux. Ce décor est usuel à Beisân XV-XIV, à Megiddo st. VII-VI, à Khirbet-Kerak II, à Tell el Hammeh, Tell ed-Diyabeh, Tell Sa'aneh et Tell el Fâr'ah près Naplouse. Par contre, il est pratiquement ignoré dans le Sud, où il fait place à un décor peint à peu près totalement inconnu dans le Nord.

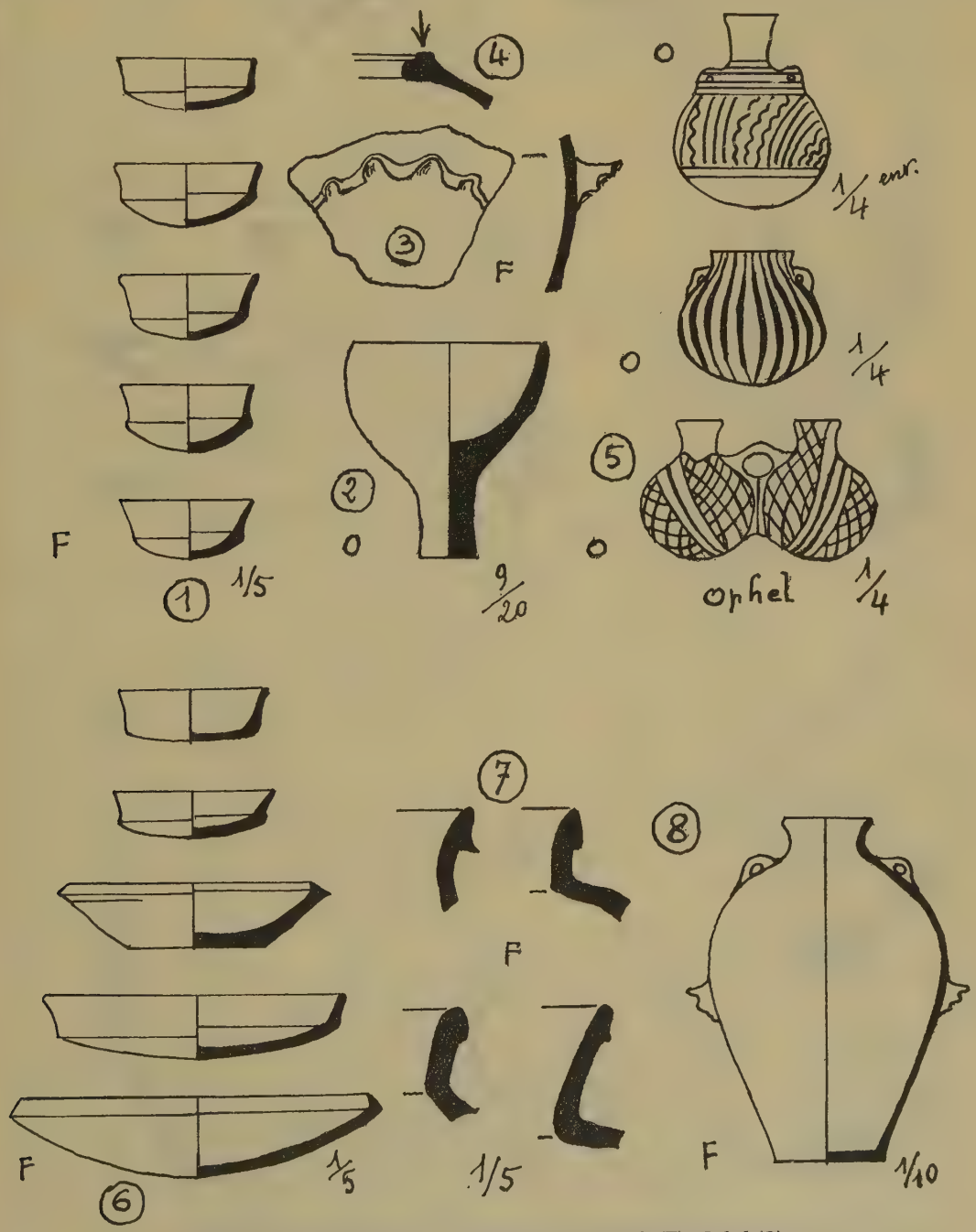
Ce décor peint du Sud consiste surtout en traits rouges, bruns, ou noirs, qui couvrent fréquemment toute la surface du récipient, et qui sont disposés de diverses manières : tantôt horizontaux, tantôt ondulés, tantôt en treillis losangés (n° 5). Avec la tombe III de l'Ophel et les grottes de Gezer, les principaux sites où paraît cette décoration sont la nécropole de Aï, Jericho VII-VI et les tombes de Tell en Naṣbeh. Selon W. F. Albright, cette poterie accompagnerait les débuts de la construction urbaine dans les collines de la Palestine méridionale et se serait vue parfois importée en Égypte où elle paraît dans des sites d'environ 3000 avant J.-C., comme Abusir el Meleq.

Certes, la distinction nord-sud n'est pas absolue. Des sites de ces deux régions se retrouvent souvent pour attester des formes communes : ainsi les bords de jarres sans col surmontés d'une saillie plate à l'extérieur appartiennent aussi bien à Jéricho VII-VI qu'à Beisân XV ou Affuleh; les coupelles à base arrondie paraissent dans les catalogues et de Megiddo st. VII-IV et de Jéricho VII-VI, tout comme les assiettes carénées proviennent à la fois de Jéricho V-IV et de Megiddo st. VI. Les deux parties de la Palestine ne s'ignorent pas mutuellement. Il reste que le Nord demeurera toujours plus ouvert que le Sud aux influences étrangères, ce qui va se vérifier encore au cours de l'Ancien Bronze II.

2° *Ancien Bronze II* (2900 à 2600). — La deuxième phase de l'Ancien Bronze apparaît en effet comme l'une des plus prospères de la Palestine du Nord, tandis que les montagnes du sud et du centre se voient réduites, avec une population plus clairsemée, à une vie économique ralentie. Mise à part Jéricho IV, c'est le nord qui possède alors les villes les plus importantes, comme Bet-Yerah III, Beisân XIII Megiddo XVIII-XVI, Ta'annak (*R. B.*, 1964, p. 241)'

Avec Tell el Fâr'ah près Naplouse, qui a livré les vestiges d'un atelier et d'un four de potier (*R. B.*, 1961, p. 582-84), ce sont ces agglomérations qui vont nous permettre de caractériser la céramique utilisée entre 2900 et 2600 environ avant J.-C. (fig. 786). Comme il fallait s'y attendre, cette poterie demeure étroitement apparentée à celle du niveau précédent. Cependant une évolution se dessine, dans la cuisson, dans le décor, dans les détails des vases et dans leurs formes. La cuisson des grosses pièces est souvent plus poussée. La décoration recourt beaucoup moins aux motifs imprimés et aux engobes veinés; par contre, elle affectionne la gravure au peigné, le lustrage, le polissage. Ainsi, nous aurons des coupes et des assiettes lustrées à l'intérieur, en dessins quadrillés (n° 1) (Megiddo st. IV; Tell el Fâr'ah); des cols de cruches lustrés en lignes verticales (Megiddo st. III; Jéricho V-IV; Tell el Fâr'ah).

Les formes déjà connues se modifient : dans les plats, la lèvre rentrante devient horizontale; sur les jarres, le col, mieux modelé, se rapproche de la verticale (n° 2) (Beisân XIII, Tell el Fâr'ah); sur les bords des jarres sans col, le filet plat disparaît de l'extérieur pour faire place à une saillie intérieure

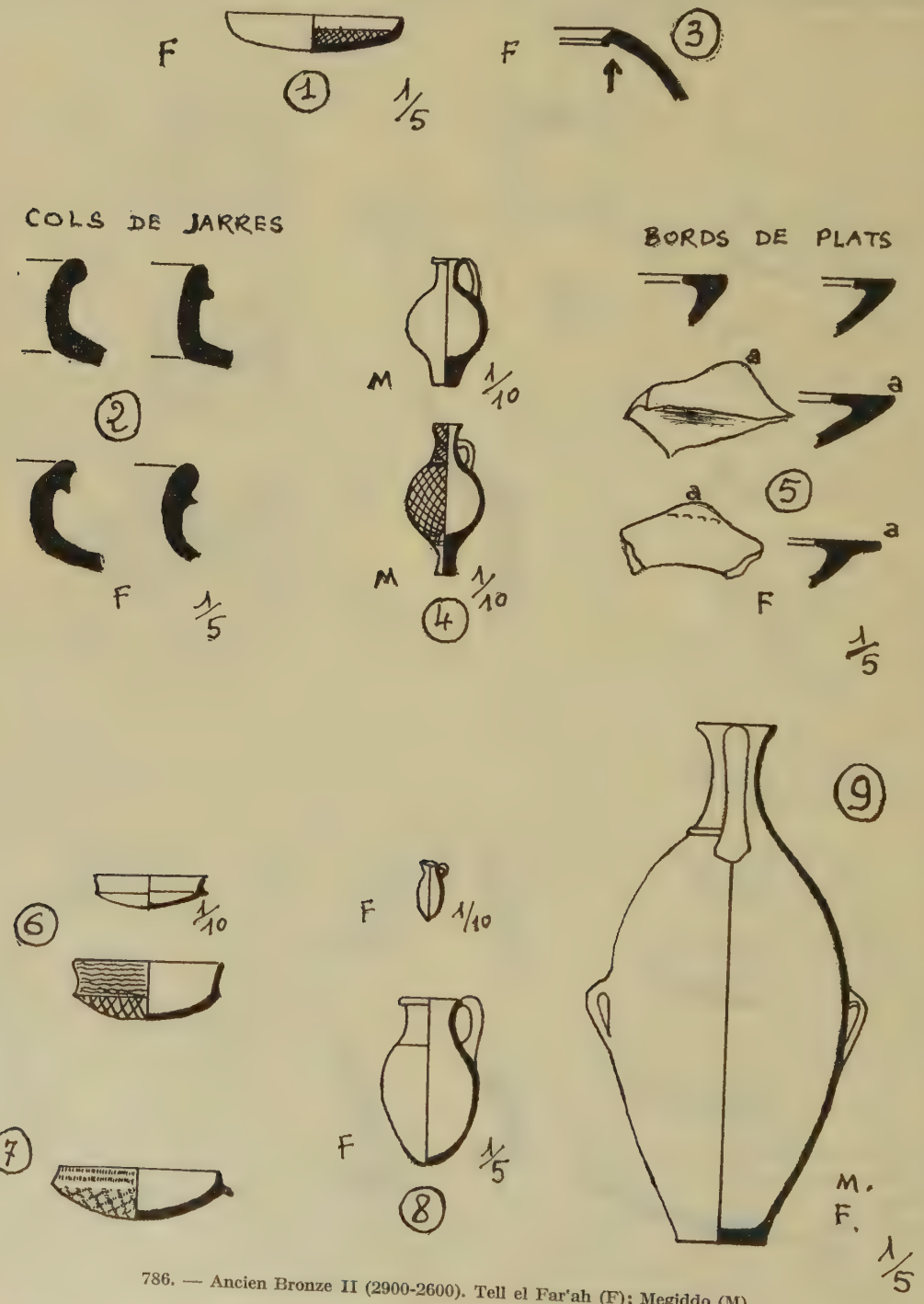


785. — Ancien Bronze I (3100-2900). Tell el Far'ah (F); Ophel (O).

(n° 3) (Tell el Fâr'ah); les bases à moignon se haussent et se multiplient (n° 4) (Jéricho V-IV; Megiddo st. IV et III).

Quelques formes nouvelles apparaissent : des *plats* dont le bord horizontal se prolonge pour former une languette de préhension (n° 5) (Jéricho V; Tel el Fâr'ah); des *assiettes* de terre fine et bien cuite, très fortement carénées (n° 6) (Beisân XIII, Tell et Fâr'ah), et dotées parfois en outre d'une petite anse oreillette fixée à la carène (n° 7) (Jéricho IV, Tell el Fâr'ah); des *cruchettes* à fond pointu avec une anse plate en anneau, attachée à la lèvre (n° 8) (Tell el Fâr'ah).

Deux autres séries de vases typiques de l'Ancien Bronze II trahissent les rapports de la Palestine d'alors avec l'Égypte. La première comprend de belles cruches lustrées (n° 9), dites « métalliques » parce que leur terre fine, mêlée de rares particules cristallines, et bien cuite, donne sous le choc un son très clair. Bien connus à Megiddo, st. I-III, découverts



786. — Ancien Bronze II (2900-2600). Tell el Far'ah (F); Megiddo (M).

aussi à Jéricho, dans une tombe de Kinnereth (Bet Yerah), à Tell el Fâr'ah et à Tell Arad (*R. B.*, 1964, p. 394; 1965, p. 558), ces vases reparaissent comme des importations dans des tombeaux égyptiens de la première et de la deuxième dynasties, à Saqqarah et Abydos notamment. La tombe de Kinnereth recelait précisément le pichet dit d'Abydos, avec son anse unique, sa base en moignon, avec son décor de lignes courbes peintes en rouge sur fond chamois. La seconde série, moins bien attestée (tombe de Kinnereth, fouille de Dothain, campagne 1958), groupe des vases peints, de type syrien, que l'on retrouve également dans les tombes d'Égypte.

Il va de soi que les échanges avec l'Égypte se réalisaient aussi dans l'autre sens, et que l'Égypte de Ménès exportait encore plus qu'elle n'importait. Surtout à la fin de la période que nous étudions, l'emprise égyptienne s'est exercée très fortement sur la Palestine, en particulier sur la Palestine côtière, et sur la Phénicie, puisque les grands monarques de l'époque thinite étendaient à ce moment-là leur empire en direction de l'Asie. D'ailleurs, l'*Égypte* va désormais garder une influence prépondérante sur la Palestine, jusqu'à la fin de l'Ancien Bronze.

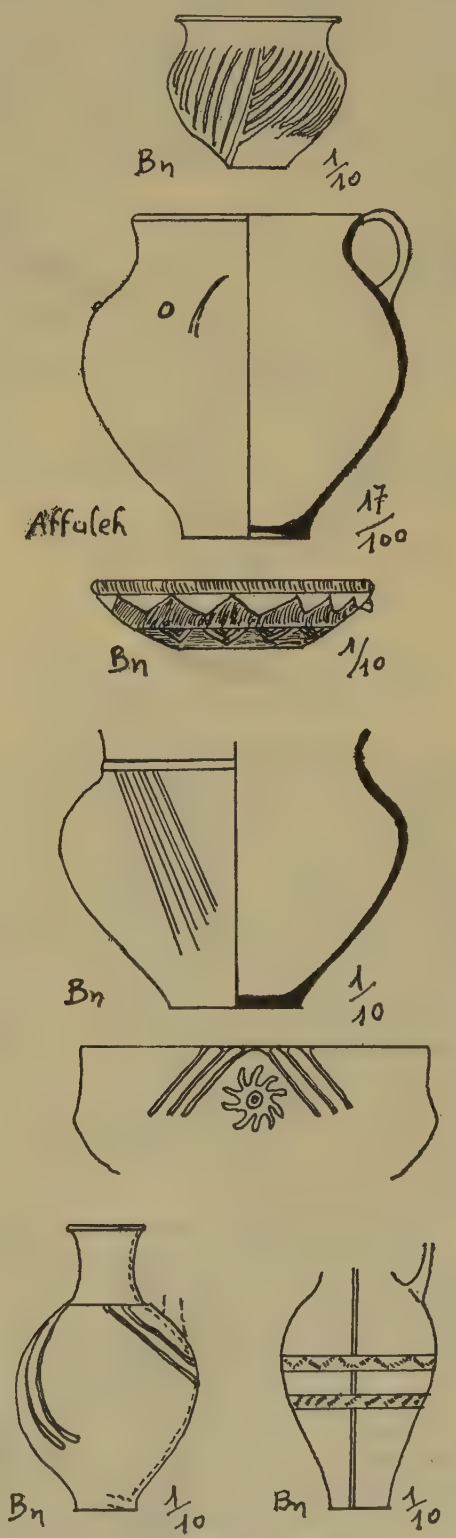
3° *Ancien Bronze III* (2600 à 2300) *et IV* (2300 à 2100). — A l'âge des Pyramides, de la troisième à la cinquième dynastie, les trouvailles continuent, à la fois d'objets égyptiens dans les sites de Palestine, et de vases palestiniens dans les tombeaux d'Égypte. Mais, malgré ces échanges, la céramique de cette période ne présente pas beaucoup de nouveautés. La vaisselle commune n'est autre que celle décrite à l'Ancien Bronze II, si l'on en croit les fouilles qui en ont fourni les plus nombreux échantillons : Aï, Bet Yerah, Beisân XII-XI, Jéricho V-III, Megiddo XVII-XVI, Beit Mirsim J.

Nous y retrouvons bols et plats à *lèvre rentrante*, souvent lustrés en rayons et cercles concentriques sur la paroi intérieure (Megiddo XVI-XII, Mirsim J, Beisân XII-XI, Sanctuaire de Aï, Jéricho V); marmites et jarres *sans cols* (Megiddo, Mirsim, Beisân); jarres avec anse horizontale ondulée (Mirsim, Tell el-Hesi, Gézer, Jéricho, Aï, Tell en Naṣbeh, Megiddo); jarres dont le col évasé est souligné soit par des bandes verticales peintes rouge et brun ou rouge et blanc, soit par un relief cordé (Mirsim, Bet Yerah, Megiddo, sanctuaire de Aï); cruchettes larges et basses, avec deux anses oreillettes à la base du col évasé, et la panse enveloppée dans un réseau de lignes peintes.

Nous reconnaissons là des formes et des décorations communes à l'Ancien Bronze. Ce que les siècles 2600-2400 environ apportent de nouveau, c'est la vaisselle dite de Khirbet Kérak (fig. 787), parce qu'elle a été mise au jour pour la première fois sur ce site de l'ancienne Bet-Yérah. Elle est bien représentée aussi à Beisân, dans deux tombes de Affûleh, à Hatsor (*R. B.*, 1960, p. 371) et au Ouady Bira (*R. B.*, 1965, p. 543).

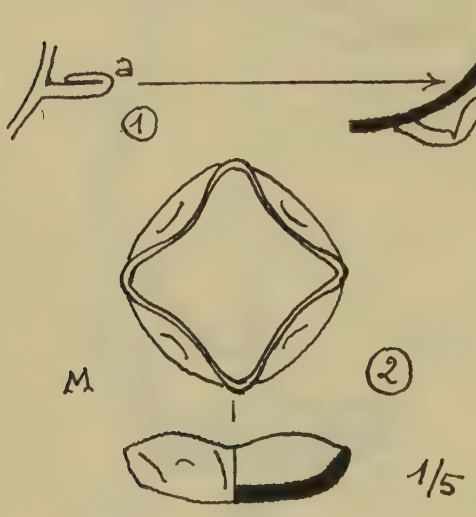
Cette céramique se distingue très nettement des autres; d'abord, ses parois extérieures présentent des côtes, des sillons, des cannelures disposées en lignes courbes ou en spirales; ensuite leur surface, très soigneusement lustrée, se révèle au toucher extrêmement lisse; enfin, elles portent une décoration typique, en deux couleurs, rouge et noir, étalées en larges taches. Pour obtenir ce décor, on revêtait sans doute les parois du vase d'un engobe d'argile riche en oxyde de fer, dont, au moment de la cuisson, on recouvrait certaines parties avec de la cendre : les zones exposées à l'air devenaient rouges, les autres, noires. Il semble aussi que dans certains cas on ait simplement utilisé deux engobes l'un sur l'autre.

Cette élégante céramique peut se situer avec assez de précision dans le temps, grâce à ses parallèles du niveau XI de Tell el Judeideh, où des cylindres-



787. — Ancien Bronze III (2600-2300). Vaisselle de Khirbet Kérak. Beisân (Bn); Affuleh.

sceaux mésopotamiens lui assignent comme dates : après 2800 et avant 2400. Dans l'espace, elle appartient plutôt au nord de la Palestine, mais non point exclusivement, puisque Gézer et Jéricho surtout en ont fourni quelques pièces. Les régions méridionales, toutefois, demeurent, au Bronze Ancien III, trop peu peuplées pour nous permettre de mesurer exactement dans quelle mesure s'étendait vers le sud l'aire de la vaisselle de Khirbet Kérak. Son origine est septentrionale : non seulement elle vient d'Anatolie, mais de plus loin encore, de Transcaucasie.



788. — Fin de l'Ancien Bronze (2300-2100).

Le sud de la Palestine va voir augmenter rapidement la densité de sa population dans les deux siècles qui suivent (XXIII^e-XXI^e siècles). Plusieurs villes commenceront de s'y développer ou y seront fondées à ce moment, telles Beit-Mirsim et Beth Shemesh. On a voulu distinguer cette période de la précédente, et la dénommer Ancien Bronze IV, mais, en ce qui concerne la céramique, les derniers siècles du troisième millénaire ne présentent pas assez d'originalité pour mériter une mention particulière. Ils constituent simplement une phase complémentaire et une phase de transition : phase complémentaire qui prolonge les formes de poterie déjà connues, tout en voyant disparaître certaines particularités, comme les bases en moignon; phase de transition relevée à Beit Mirsim I et Megiddo XVI-XV, et caractérisée par l'*anse horizontale repliée*. Il s'agit là d'une évolution de l'anse horizontale retroussée, fréquente depuis l'Ancien Bronze II : les bords de cette anse sont désormais rabattus et joints comme les deux feuillets d'une enveloppe (fig. 788, n° 1).

Saluons cependant comme une véritable nouveauté l'apparition de la *lampe* en terre cuite. Ce premier exemplaire n'est autre qu'une coupelle, dont la lèvre légèrement pincée et rabattue dessine quatre becs, disposés en forme de croix (*ibid.*, n° 2). Voilà un objet familier dont les métamorphoses vont jalonner désormais l'évolution de la céramique dans les siècles suivants.

N. B. — Cette fin de l'Ancien Bronze, improprement appelée AB IV, et les débuts de l'âge suivant, improprement appelés Moyen Bronze I, sont maintenant groupés de préférence sous l'étiquette *Période intermédiaire AB-MB*. Si l'on adopte cette nomenclature, on appellera Moyen Bronze I ce qui est désigné plus bas comme MB II A, et Moyen Bronze II ce qui est décrit comme MB II B.

Période intermédiaire et Moyen Bronze
(2100-1550)

1° *Moyen Bronze I* (2100 à 1900 environ). — Le Moyen Bronze I se situe entre une période plutôt pauvre et décadente : la fin de l'Ancien Bronze, et une période florissante et inventive : le Moyen Bronze II. Sa céramique, longtemps mal connue et négligée, a pu être définie grâce surtout à Tell Beit Mirsim I et H. Mais on l'a reconnue ailleurs, par exemple à Jéricho, Béthel, Tell ed Duweir, Tell el Ajjul, Beth Shemesh, Megiddo, Beisân, Beit Lahm et Aïn Karim; dans des récoltes de surface en Transjordanie; et aussi dans des fouilles récentes comme Khirbet et Tuleil, Tell Qadas, Tell Aviv, Hatsor, Gabaon, Dhahr Mirzbaneh et Daliyeh (*R. B.*, 1965, p. 403, 408), dans le Négeb et dans la Shephelah.

Une extension aussi large manifeste une culture céramique assez généralisée, dont voici les principales caractéristiques. Les *pâtes* sont beaucoup mieux épurées qu'à l'Ancien Bronze et les éléments calcaires qui s'y incorporent ont subi un broyage plus parfait. La *cuisson*, plus égale, demeure souvent encore légèrement trop faible. Sauf rares exceptions, le *décor* abandonne la peinture (excepté dans le groupe importé que nous signalerons à Megiddo), et aussi le lustrage; par contre, il affectionne les incisions, le peignage, les reliefs modelés : bandes incisées à la naissance des cols, bandes peignées à l'épaule des jarres, bandes modelées sur les bords, exceptionnellement, une frise d'ibex (*R. B.*, 1963, p. 424).

Avant de passer à l'étude des formes, signalons quelques particularités de détail. Les *fonds*, comme à l'Ancien Bronze, restent plats le plus souvent. Les *anses* se révèlent assez pauvres. Pendant quelque temps encore, l'anse horizontale de l'Ancien Bronze subsiste soit ondulée, soit plus fréquemment repliée; mais cette forme disparaît assez vite : attestée au niveau I de Beit Mirsim, elle est absente du niveau H. A part cela, on ne trouve guère que l'anse oreillette, fixée au point de rencontre de l'épaule et du col, et tout juste suffisante pour le passage d'une cordelette de suspension.

Beaucoup de formes (fig. 789) continuent simplement l'Ancien Bronze : ainsi, la *jarre*, soit basse, à fond plat, à panse ovoïde, à col évasé et à anses horizontales (Tell Ajjul), soit plus haute, et dotée d'oreillettes et de tétons (Beit Mirsim H) (n° 1); la *cruche* à fond plat, parois bombées, col étroit légèrement évasé souligné au départ d'un collier d'incisions obliques, et anses oreillettes (n° 2) (Megiddo XV, Tel Ajjul); la *marmite* à fond plat, col court, large ouverture et anses oreillettes (Beit Mirsim, Jéricho); la *lampe* écuelle à quatre bras.

A côté de ces formes, qui toutes vont disparaître au Moyen Bronze II, des formes nouvelles apparaissent et continueront, avec quelques modifications, à l'époque suivante. C'est d'abord la *terrine à feu* (*ibid.*, n° 3) à fond plat, à parois épaisses et verticales; de terre brun-clair, assez grossière, cette marmite porte sous la lèvre une série de trous soulignés par une bande en relief (Mirsim I, Megiddo XV). On ne sait si les orifices ainsi disposés étaient prévus pour l'évacuation de la vapeur. En tout cas, ils feront place plus tard à des creux qui ne perforeront plus la paroi : Mirsim G et Megiddo XIV présentent côte à côte les deux modèles, trous et simples cavités; Mirsim F et Megiddo XIII-XII n'offrent plus que ces dernières, disposées au-dessus d'une bande cordée. La seconde forme nouvelle du Moyen Bronze I, c'est le *bol* à décor cannelé et à bord inverti (n° 4) (Beit Mirsim H).

Deux classes de poteries appellent une mention

spéciale parce qu'elles proviennent seulement des tombes à puits de Megiddo et trahissent une influence étrangère. Ce sont la céramique *caliciforme* et la céramique du *type théière*. Toutes deux possèdent une pâte parfaitement cuite, dont les couleurs dominantes vont du gris-fer au bleu-noir.

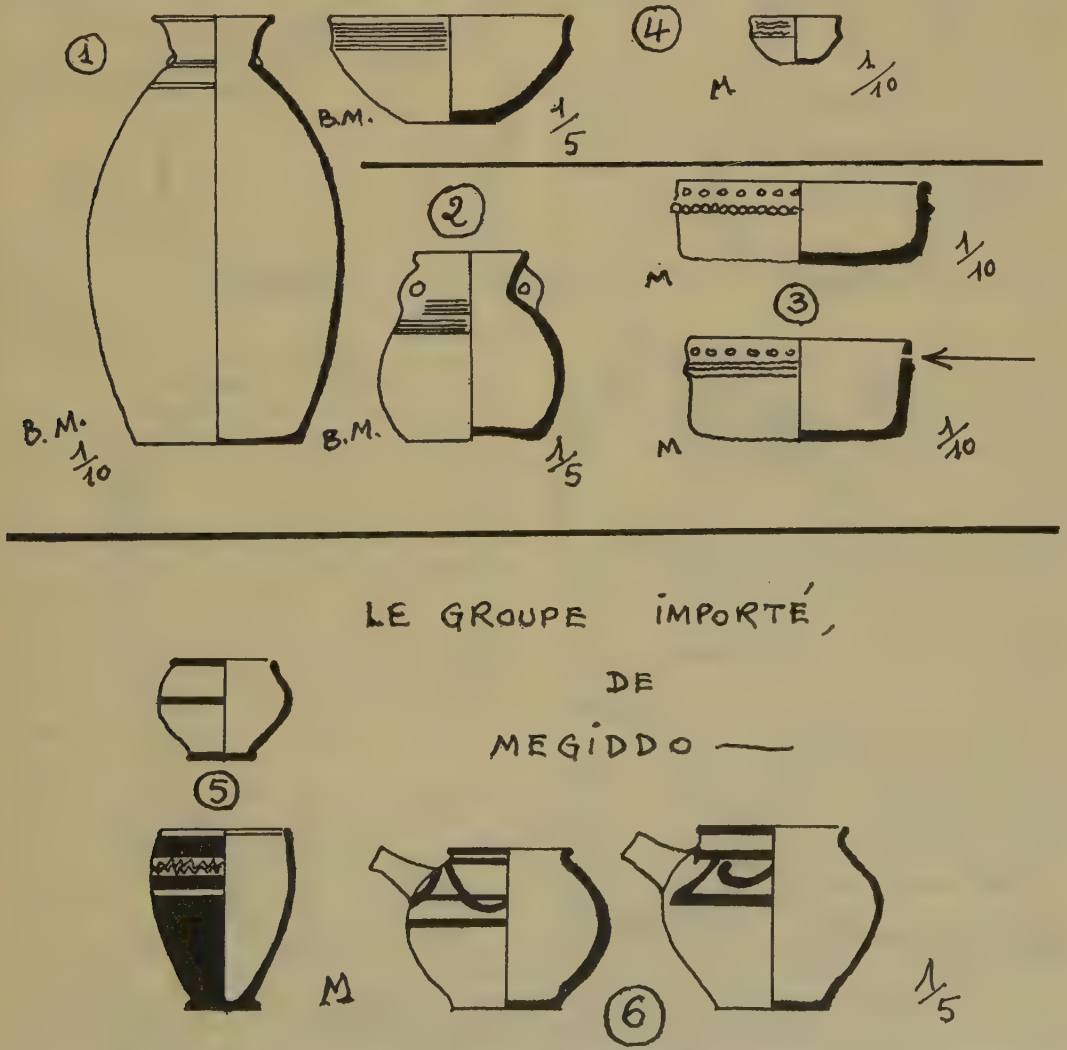
Le groupe *caliciforme*, à côté de coupes, d'aiguières, de cruches et de petites jarres, présente surtout, comme son nom l'indique, des gobelets en forme de calice, plus ou moins élancés, dotés d'un listel à la base et décorés de bandes jaune clair, avec motifs en zigzag. Toutes ces pièces se distinguent par leurs parois minces, par la fréquence de leur décor peigné en bandes parallèles soit horizontales, soit ondulées, souvent accompagnées de côtes ou de rangées d'entailles au sommet des parois ou des cols (*ibid.*, n° 5).

Le groupe du *type théière* comprend des vases en terre gris-sombre et presque noire, sans anse, mais avec goulot oblique dont l'extrémité est coupée au couteau. Leur décor est constitué par des lignes horizontales encadrant des lignes ondulées peintes en blanc ou en jaune clair (*ibid*, n° 6).

Ces pâtes, ces formes, cette décoration sont inhabituelles en Palestine à cette période. Elles indiquent que nous avons affaire à une vaisselle importée, et importée de *Syrie* comme le montrent clairement les fouilles de Mishrifé, Dnébi, Khan Sherkhun, Tell As, Tell Masin, et aussi de Byblos, Hammat et Djedeideh. Sur ces sites, elle se date entre 2400 et 2000, mais si l'on considère d'une part la nécessité d'abaisser cette chronologie de deux siècles, et d'autre part les délais exigés pour la pénétration en Palestine de la céramique syrienne, on peut penser qu'elle a été connue à Megiddo entre 2100 et 1900 environ.

Or ces deux siècles marquent une régression dans les installations urbaines. Après Tell el Fâr'ah du Nord, après Ras el Aïn, Aï est abandonnée, tout comme Khirbet Kérak et Beisân. A Megiddo, les niveaux XVI et XV sont pauvres. Beth Shemesh et Tell Ajjul ne fournissent pas non plus un matériel considérable. Si certains sites se voient nouvellement occupés, comme Beit Mirsim, Beth Shemesh et Béthel, leurs installations demeurent précaires et ce qui en subsiste ne révèle pas de plans urbains véritables. En Transjordanie, Ader et Bab ed Drâ font figure de campements plutôt que de villes solidement construites.

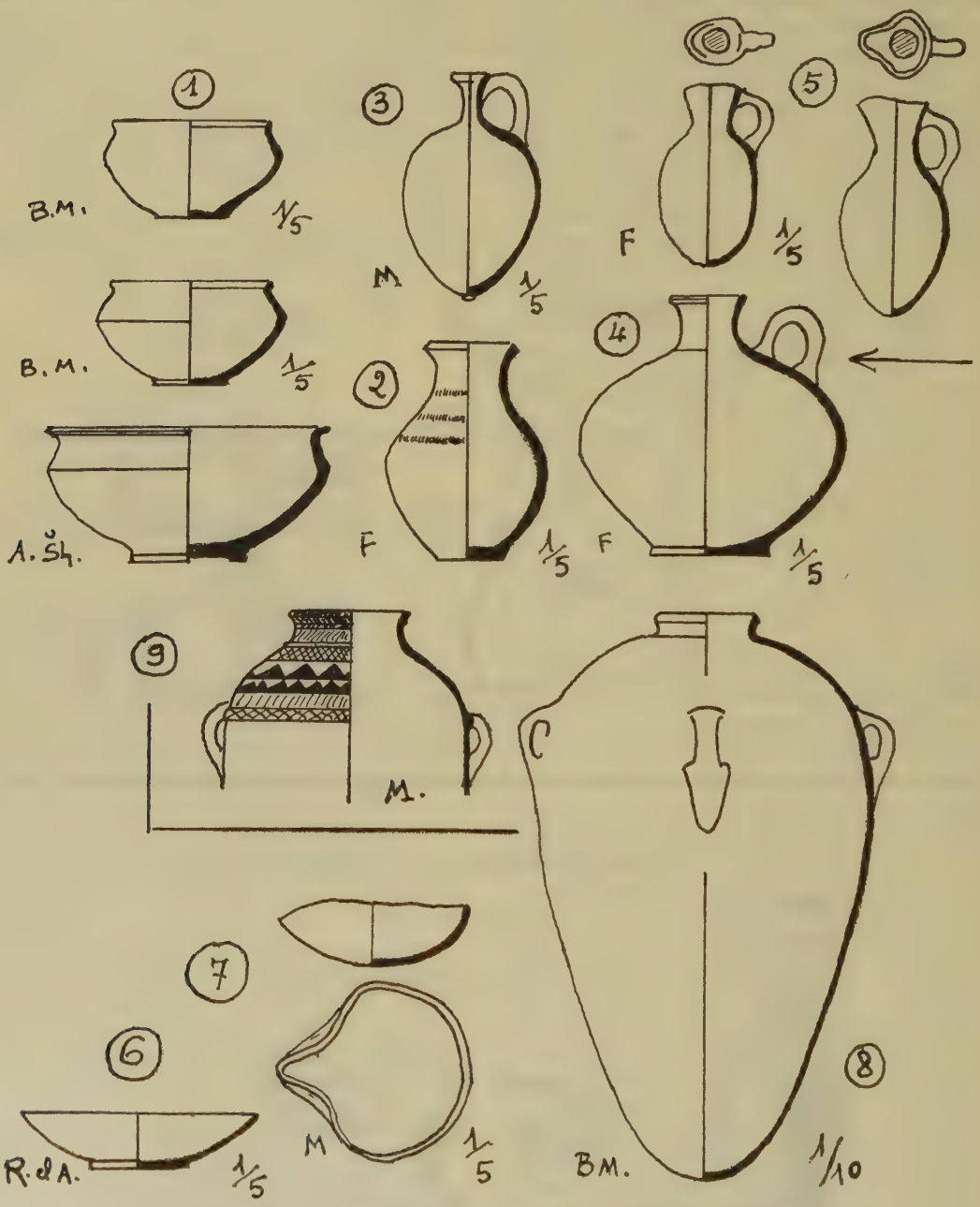
Ce recul est dû vraisemblablement à l'arrivée d'une population nouvelle, relativement nombreuse, groupes plus ou moins évolués de nomades en voie



789. — Moyen Bronze I ou mieux : Période intermédiaire AB-MB (2100-1900). Beit Mirsim (BM); Megiddo (M).

de sédentarisation, venus du nord : sans doute les *Amorrhéens*. Des textes sumériens et égyptiens font allusion précisément à des poussées de nomades syro-arabiques contre les frontières de Mésopotamie et d'Égypte. Les premiers parlent de l'homme de Martu, de l'Amorrhéen qui ne connaît ni maison ni ville, mais qui vagabonde, indépendant et armé. Les seconds le décrivent aussi comme un barbare sans résidence fixe, et toujours en marche. Le portrait convient à merveille aux Amorrhéens, dont l'éparpillement en Palestine explique la baisse de l'urbanisme et, par contrecoup, la pauvreté relative d'une poterie qui prolonge la décadence de l'Ancien Bronze finissant, sans laisser deviner encore l'apogée du Moyen Bronze II.

2° *Moyen Bronze II* (1900 à 1550). — Le véritable Moyen Bronze ne commence qu'avec le Moyen Bronze II, vers 1900. Cette date marque en effet le début d'une période extrêmement brillante, qui ne peut pas être le fruit du seul développement des installations amorrhéennes. Si la civilisation de Palestine s'est mise alors à briller d'un tel éclat, c'est que des lumières nouvelles lui arrivaient avec des hommes nouveaux, venus du Nord, d'Asie Mineure



790. — Moyen Bronze II A ou mieux : M B I (1900-1750). Beit Mirsim (BM); Aïn Shems (A. Sh.); Tell el Far'ah (F); Megiddo (M); Ras el Aïn (R. el A.).

ou peut-être même du Caucase : les *Hourrites*, qui s'installent en Syrie vers le début du xx^e^ s. avant J.-C. A partir de ce moment-là, s'établira en Palestine — pour s'y maintenir jusqu'à l'arrivée des Israélites —, un régime politique tout à fait favorable à une renaissance des arts et métiers : le régime des petites principautés, qui, multipliant les capitales, multipliera ainsi les foyers d'activité et les centres de rayonnement.

La céramique, naturellement, va profiter de ce renouveau et atteindre un haut point de perfection, surtout lorsque la domination Hyksos aura unifié davantage la Palestine et lui aura procuré un peuplement et une vie urbaine plus intenses encore. Les progrès de la poterie suivent et illustrent l'évolution de la situation politique; ils nous invitent à partager le Moyen Bronze II en deux périodes continues, mais distinctes : le temps qui précède les Hyksos, et qui va de 1900 à 1750 (Moyen Bronze II A); l'ère des Hyksos, qui couvre les deux siècles suivants, 1750 à 1550 (Moyen Bronze II B).

a) Moyen Bronze II A (1900 à 1750). — La céramique du Moyen Bronze II A est bien représentée par les sites de Beit Mirsim (G, F), de Tell Ajjul, de Ras el Aïn (str. II), de Megiddo (str. XV et surtout XIV-XIII), de Tell el Fâr'ah (tombes 16, AD, AN, etc.). Sa technique s'est perfectionnée. On soigne davantage l'*épuration* des pâtes, dont les couleurs dominantes seront le beige, le chamois, le rouge et le brun. Alors que jusqu'ici, et même depuis l'invention du tour, le potier modelait encore certaines grandes pièces à la main, il va désormais exécuter *au tour* la plupart de ses vases, y compris les plus volumineux. Pour assurer la finition de ses œuvres, il va multiplier les *engobes*, notamment les engobes rouges lustrés. Et pour réaliser ce lustrage, il utilisera encore son tour : son polissoir, pressé fortement contre la paroi du vase à demi sec, et guidé lentement vers le bas, tandis que tourne le tour, produira une spirale lustrée sur toute la surface de la poterie. Une telle technique s'éclipsera à la fin du Moyen Bronze, pour réapparaître plus tard au Fer II seulement.

Parmi les particularités que nous avons relevées aux époques précédentes, certaines vont disparaître, au moins momentanément. Nous ne verrons plus d'*anse* horizontale, ni d'anse oreillette; elles seront remplacées par des anses annulaires souvent bifides, trifides, torsadées, ornées d'un serpent moulé, et parfois surmontées d'un rivet, souvenir des rivets métalliques. Nous ne trouverons plus de *fond* plat, mais des bases arrondies, pointues, en disque ou en bouton. Le fond pointu, posé sur un support, assure une parfaite propreté aux parois toujours humides d'une jarre remplie de liquide; il apparaît au Moyen Bronze et continuera jusqu'à la période romaine et plus tard encore. La base en disque fera place à la base en anneau, autre nouveauté de la fin du Moyen Bronze II. Enfin, en ce qui concerne la décoration, nous ne rencontrerons plus que très rarement les motifs *incisés* usités jusqu'ici.

Avec les anses, les fonds et les décors, les *formes* évoluent elles aussi. A côté des modèles anciens qui subsistent, comme par exemple les terrines à feu à bords modelés et perforés, des types nouveaux de poterie sortent des ateliers (fig. 790). C'est d'abord et surtout le *bol caréné* (n° 1) qui présente ordinairement un profil creusé sous la lèvre, qui est revêtu le plus souvent d'un engobe rougeâtre soigneusement poli, et qui est monté sur une base en disque souvent *elle-même lustrée :* détail caractéristique qui ne se retrouvera pas par la suite. Les carènes très prononcées et les lustrages très brillants, que nous reverrons sur d'autres pièces, imitent et rappellent le galbe et l'éclat des prototypes métalliques de cuivre ou d'argent.

Le répertoire du Moyen Bronze II contient encore un *pot sans anse*, typique (*ibid.*, n° 2), des *cruchettes piriformes*, à anse annulaire souvent double, à base en pointe émoussée ou amortie par une pastille, et couvertes d'un engobe rouge lustré (n° 3); des *cruches* à anse annulaire partant de l'intersection de l'épaule avec la panse et retombant sur l'épaule *avant* la naissance du goulot : cette position particulière de l'anse est propre au Moyen Bronze II (n° 4). Outre ces diverses cruches, nous trouvons des *puisettes* (n° 5) ovoïdes à bec pincé et anse annulaire; des *assiettes* (n° 6) à fond renforcé par un disque plat; des *marmites* à bord ourlé à l'extérieur; des *lampes* (n° 7) à bec légèrement pincé et fond arrondi.

Nouvelles aussi sont les très *grandes jarres* à provision dont voici les caractéristiques : forme ovoïde; col bien modelé portant fréquemment un renflement sous la lèvre; très souvent collier modelé à la base du col; lignes peignées sur l'épaule; deux ou quatre anses annulaires dont la forme s'harmonise avec le profil de la panse; fond en base plate étroite ou en courbe amortie, pas encore aussi pointue qu'à la période suivante (*ibid.*, n° 8). Parfois l'épaule de ces jarres porte, sur les bandes peignées, un décor peint : d'abord un enduit calcaire blanc et, en surimpression, des bandes horizontales ou légèrement ondulées, des chevrons ou des triangles, en noir, jaune, bleu ou rouge (n° 9) (Megiddo XIII, Mirsim G. F.).

Ces séries céramiques de notre Moyen Bronze II A sont étroitement apparentées et parfois identiques aux groupes de vases découverts dans les tombes I et II de Byblos, contemporaines d'Amenhemet III et IV : 1837-1780. Or, comme la chronologie égyptienne est désormais fixée à dix ou vingt ans près, on vérifie par là combien est précieuse la poterie palestinienne, pour nous permettre de dater les installations ou les tombeaux qui l'ont recelée jusqu'à nos jours.

b) Moyen Bronze II B (1750 à 1550). — Avec la période des Hyksos, nous arrivons à *l'âge d'or* de la céramique palestinienne. Certes la poterie du Récent Bronze possédera, elle aussi, des pièces très élégantes, mais elle le devra surtout aux importations étrangères. En ce qui concerne la poterie sortie des ateliers de Palestine, le Moyen Bronze II garde vraiment le premier rang. Cela ne doit pas nous surprendre, car l'ère des Hyksos favorise au maximum la production artisanale, du fait qu'elle amène en Palestine une population nombreuse et y provoque le développement de cités prospères. Toutes les villes un peu importantes fouillées jusqu'à ce jour ont fourni une belle céramique, homogène, bien qu'une certaine évolution des formes — surtout sensible au début et à la fin des deux siècles envisagés — s'y fasse jour.

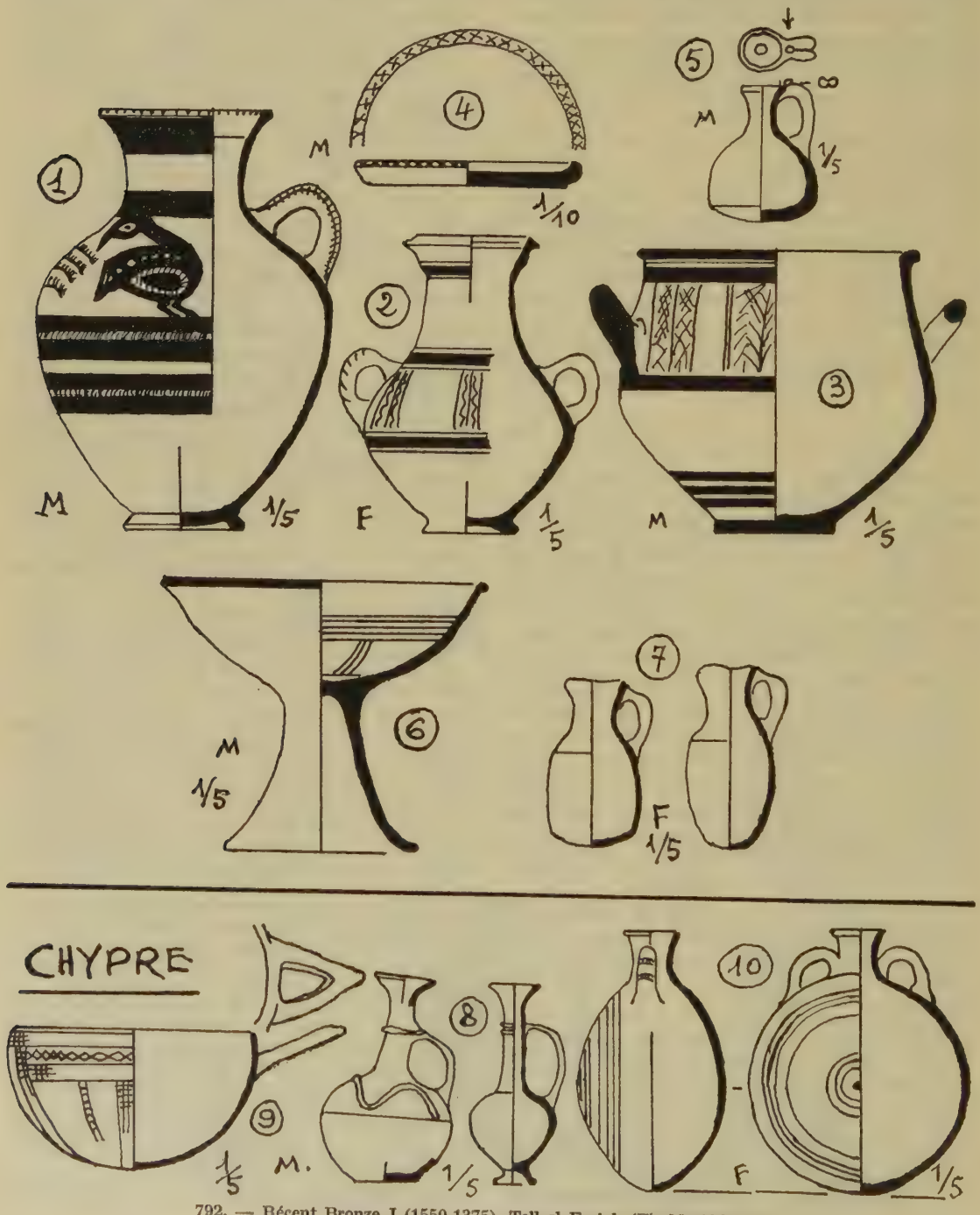
Trouvée en abondance à Tell el Ajjul, Ras el Aïn str. I, Beth Shemesh, Jéricho et Gézer, cette poterie a été soigneusement décrite dans les rapports de fouilles de Beit Mirsim, niveaux E-D, de Megiddo XII-X, de Tell el Fâr'ah près Naplouse, surtout les tombes A à L, 3 et 16, et de Jéricho, où Miss Kenyon pense pouvoir la répartir en cinq sous-groupes, que le P. de Vaux accepte avec quelques réserves (*R.B.*, 1966, p. 266-268).

Ses caractéristiques peuvent se résumer ainsi. A côté des survivances de l'époque précédente : terrines à feu, vases carénés, puisettes, grandes jarres, nous admirons une efflorescence de formes nouvelles (fig. 791) : bols et coupes à *profil compliqué*, où les lignes obliques alternent harmonieusement avec les courbes (n° 1); pieds en *pavillon de trompette* renversé

proviennent de Chypre. La poterie chypriote abonde sur les chantiers de fouilles de cette époque. De ses nombreux échantillons nous retiendrons une particularité commune à plusieurs : la *base en anneau*, et trois modèles extrêmement caractéristiques : le *bilbil*, le *bol à lait*, et la *gourde de pèlerin*.

La base en anneau évasé vers le bas vient donc de Chypre en Palestine dès la fin du Moyen Bronze, et continue d'y entrer pendant tout le Récent Bronze. Les vases qu'elle supporte copient plus que jamais leurs frères *en métal*, comme l'indiquent : la forme de la lèvre et de la base; l'ornementation en relief, imitant le bossage du cuivre ou de l'argent; les teintes sombres et luisantes des surfaces; la dureté de la terre bien cuite, qui donne sous le choc un son métallique.

Cependant quelques autres éléments de cette vaisselle à base annulaire constituent aussi des réminiscences de récipients *en cuir :* ainsi, la couleur brune et mate de certaines parois; l'anse plate en courroie, avec de fines incisions imitant les points de couture; et spécialement le goulot incliné, sem-



792. — Récent Bronze I (1550-1375). Tell el Far'ah (F); Megiddo (M).

blable au roseau adapté aux outres de peau, et souvent dévié de la position verticale.

Ce goulot penché appartient précisément au *bilbil* (*ibid.*, n° 8), petit flacon sphérique à base en anneau, et dont le col haut et étroit se voit rattaché à la panse par une anse très longue. Le bilbil est souvent agrémenté d'un décor peint très simple : quelques bandes autour du col; sur la panse, un réseau ou des lignes parallèles de haut en bas, alternativement droites et ondulées (tombe 4 de Jéricho).

Le bilbil chypriote s'accompagne presque toujours de son compatriote, le *bol à lait* (milk-bowl) (*ibid.*, n° 9), très commun à Chypre, exporté pendant tout le Récent Bronze en Palestine, où presque tous les sites de cette période en possèdent des tessons, ainsi que dans les pays voisins. Dans les fouilles, il constitue souvent le premier signe, et le plus certain, que le niveau du Récent Bronze a été atteint. Sa forme, sa décoration, et son anse le rendent aisément identifiable. Sa forme est hémisphérique; son décor, sur un bel engobe blanchâtre qui le revêt dedans et dehors, consiste soit en rubans brun foncé, « échelles » losangées ou quadrillées qui partent du fond et rejoignent sous les bords un bandeau de même facture, soit en une rangée de points ronds alignés tout à fait sous la lèvre. Son anse n'est autre que le triangle évidé, nommé par les céramologues anglais « Wishbone handle », parce que sa forme rappelle en effet l'os de volaille connu sous le nom de « lunette ». Le petit port de Tell Abu Hawam a vu arriver sur ses quais des séries nombreuses de ces bols chypriotes et il en a restitué plusieurs.

Le troisième vase de Chypre qui se détache des collections du Récent Bronze, c'est la gourde dite *gourde de pèlerin* (*ibid.*, n° 10) parce que sa forme se prête aux longs voyages : elle est peu encombrante, grâce à sa panse aplatie; elle est transportable, grâce à ses deux petites anses annulaires où l'on peut passer aisément corde ou courroie. Son corps sphérique appelle normalement une décoration de cercles concentriques et aussi parfois des traits rayonnant depuis le centre.

Tels sont les représentants les plus caractéristiques d'une importation chypriote considérable qui va se prolonger au Récent Bronze II et y accompagner une importation mycénienne elle aussi très riche.

2° *Récent Bronze II* (1375-1200). — Les faits historiques marquants du Récent Bronze II qui ont leur retentissement en Palestine sont : en Égypte, les débuts de la XIX^e^ dynastie (époque d'El Amarna) et, en Égée, l'hégémonie grandissante de Mycènes qui déverse ses produits sur tout le Proche Orient. A la fin de l'époque, Canaan subira une double invasion : sur la côte, celle des Peuples de la mer; sur ses frontières intérieures, celle des Israélites. Ces bouleversements ralentiront très fort les productions artisanales, la céramique notamment. Mais, en attendant, la poterie locale continue, en les modifiant parfois, ses modèles de la période précédente, tout en se voyant plus ou moins éclipsée par les fabrications chypriotes qui continuent d'affluer et par les produits mycéniens qui, à leur tour, envahissent le marché.

C'est ce que nous enseignent les séries céramiques des principaux sites palestiniens témoins du Récent Bronze II : Megiddo, str. VII (qui se date de 1350 à 1170); Tell ed Duweir, état III du temple (1375-1230); Tell Abu Hawam, str. V (1400-1230); Beisân VIII; Beit Mirsim C1 et C2; Beth Shemesh str. IV, tombe 11, et, plus récemment, Tell el Fâr'ah près Naplouse, site et tombe 4.

Voici les caractéristiques générales qui se dégagent de l'examen de cette poterie (fig. 793). Au point de vue du *décor*, les engobes sont de moins en moins usités. Par contre, nous avons une profusion de motifs peints, le plus souvent en rouge, sur terres chamois ou rose foncé, soit dessins géométriques, soit arbres ou animaux stylisés. Ainsi, les décorateurs esquissent un palmier en quelques traits, ou représentent le corps d'une gazelle à l'aide de deux triangles couchés joints par leur sommet, et sur lesquels se greffent la tête, les pattes et la queue (n° 1). Albright a pu écrire que le Récent Bronze restait l'âge le plus florissant de la poterie peinte dans toute l'histoire de la Palestine préislamique.

Outre cette abondance de décor, deux petits détails techniques sont à retenir, comme typiques de cette époque : le finissage *au couteau*, et l'*insertion des anses* à travers les parois. Beaucoup de puisettes, par exemple, ont vu leur surface rectifiée ou polie par une lame qui a laissé ses traces sur l'argile (n° 2). La plupart des cruches nous révèlent que leur anse, à son point d'attache inférieur, n'a pas été seulement accolée à la panse, mais enfoncée dans celle-ci, jusqu'à la perforer complètement : il y a là une caractéristique chypriote bien définie, qu'auront imitée les potiers palestiniens (n° 3).

Ces détails techniques étant notés, voyons maintenant quelques formes indigènes de la poterie palestinienne du Récent Bronze II. La grande *jarre* ovoïde des siècles antérieurs s'est transformée : sous son large col droit, l'épaule est devenue presque plate et forme une arête anguleuse avec la paroi, à l'endroit précis où s'attachent les deux anses annulaires; le corps se termine en pointe, pour aboutir à une base très étroite (*ibid.*, n° 4). A côté d'elle, nous rencontrons un vase large et assez bas, doté d'*anses multiples* parfois au nombre de seize; il s'agit d'anses annulaires juxtaposées très près du bord (n° 5).

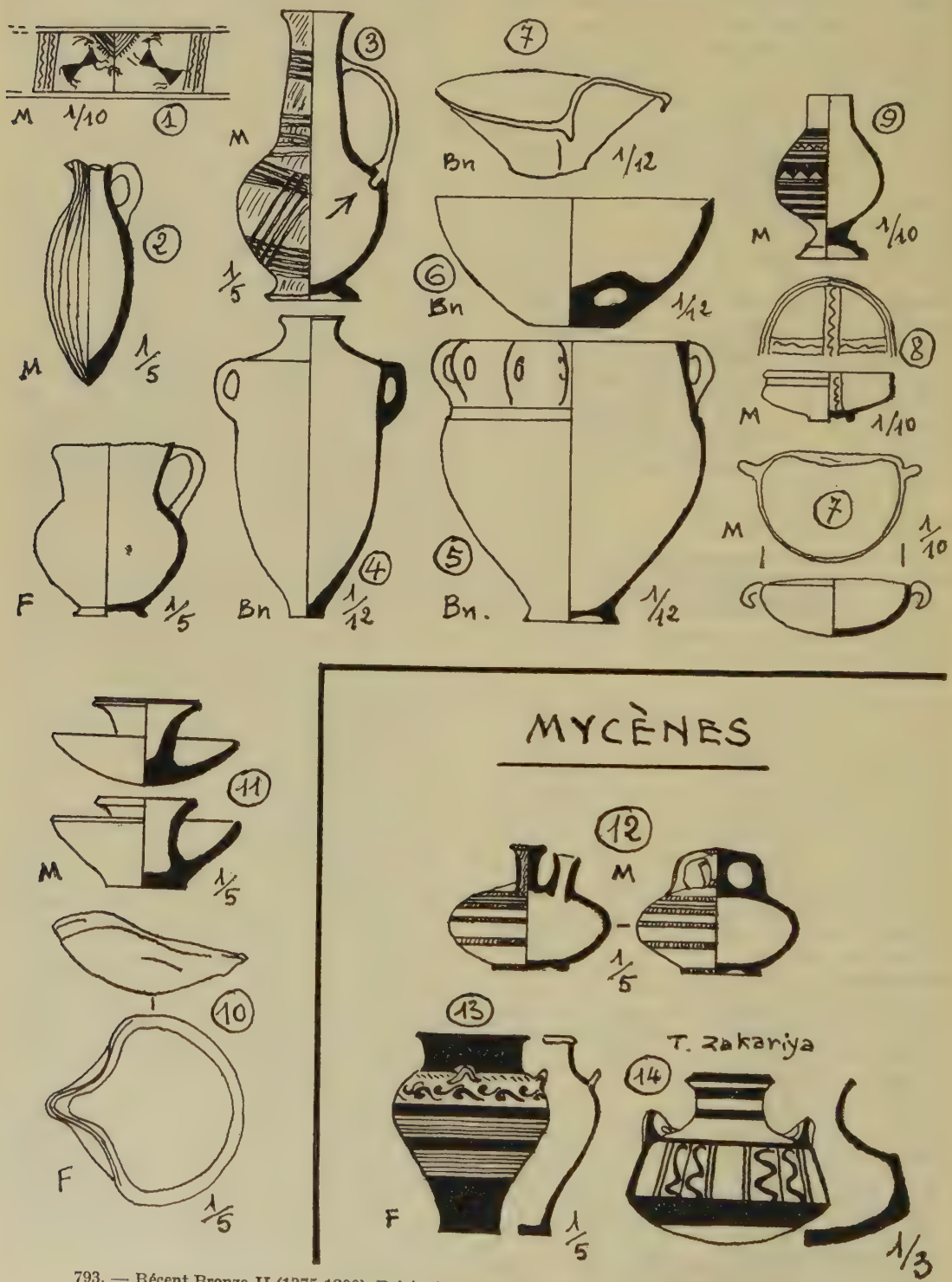
Dans la série des *bols*, apparaissent plusieurs types curieux; d'abord un bol à deux *anses intérieures*, fixées sur le fond, qui peut être soit un couvercle de grande jarre, soit un instrument utilisé pour filer : on passait deux brins de différentes couleurs dans chacune des deux anses, on les tendait, et on les tordait régulièrement pour obtenir un fil retors (*ibid.*, n° 6). Ensuite c'est un bol à deux anses en crochet, incurvées vers le bas, et dont l'un des flancs est aplati, l'autre restant hémisphérique (n° 7). Enfin, ce sont d'assez nombreux bols décorés à l'*intérieur* de deux motifs en échelle qui se croisent au centre, à angle droit (n° 8).

Les pièces plus petites ont évolué, elles aussi, notamment les *gobelets* et les *lampes*. Les gobelets possèdent maintenant un type « verre de lampe » : sur une base en anneau évasé, une panse sphérique, qui se termine par un col droit sensiblement plus étroit (*ibid.*, n° 9). Les lampes, à côté du modèle courant (n° 10), présentent parfois un exemplaire double, du style « saucière », « bougeoir », ou « chandelier » (n° 11) : l'argile a été modelée en forme de soucoupe aux bords relevés et évasés, surmontée en son milieu d'une coupe plus étroite. Versait-on de l'huile dans la coupe haute et de l'eau dans la soucoupe, pour rendre le récipient d'huile imperméable et plus propre? Personne ne saurait le dire exactement.

Les artisans palestiniens du Récent Bronze II, on le voit, ne manquaient pas de ressources. Cependant leurs productions étaient loin d'égaler celles des potiers chypriotes et mycéniens. Comme nous avons décrit la vaisselle chypriote au Récent Bronze I, nous devons maintenant traiter de la *céramique mycénienne* dont l'époque d'expansion en Palestine se situe entre 1400 et 1200.

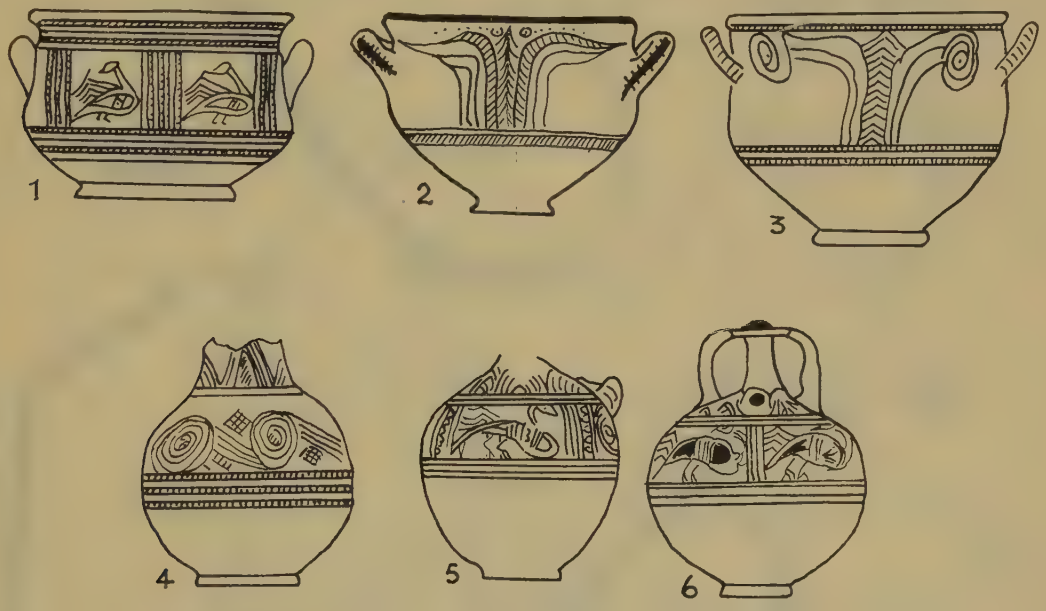
Selon F. H. Stubbings, le Mycénien II (1500-1425),

en effet, est extrêmement rare en Palestine. Les deux seules villes qui en recelaient sont jusqu'ici Gézer et Lakish, qui, avec son magnifique vase à anse surélevée décoré de deux tiges et d'une large feuille de lierre, possède la plus ancienne pièce importée des territoires grecs en Palestine. Par contre, le Mycénien III A (1425-1300) et surtout III B (1300-1230) abonde au Canaan; on l'y trouve au *nord :* Tell Abu Hawam, Beisân, Megiddo, Taanach, Tell Achari; au *centre :* Gézer, Ain Shemesh, Jéricho, Tell es Safiyeh, Askalon, Lakish, Sichem, Tell el Hesy; au *sud :* Beit Mirsim, Gaza, Tell Ajjul, Gézer, Tell el Fâr'ah.



793. — Récent Bronze II (1375-1200). Beisân (Bn); Tell el Far'ah (F); Megiddo (M); Tell Zakariya.

Cette simple énumération donne une idée de l'importance de la poterie mycénienne en Palestine au cours des deux derniers siècles du Récent Bronze. De plus, autant les sites qui l'ont accueillie sont divers, autant les modèles qu'elles présente sont *variés*. Retenons les plus significatifs. A côté des formes courantes, cruchettes piriformes, cratères et bols, gourdes de pèlerin, s'impose à l'attention le *vase à étrier* (*ibid.*, n° 12). Son nom vient de ce qu'il est surmonté par deux anses verticales repliées presque à angle droit et soudées sur un faux goulot central, tandis que le vrai goulot se projette sur l'épaule, vertical ou légèrement oblique. Viennent ensuite des *entonnoirs* de différents calibres; des vases à *trois anses annulaires* posées verticalement sur l'épaule, et entre lesquelles court une spirale surmontée et soulignée de lignes parallèles horizontales (n° 13), des *pyxides* (n° 14), plus basses et plus



794. — Fer I (1200-900). Céramique « philistine ». Provenances diverses. Échelle moyenne : 1/5.

larges, plus anguleuses aussi, mais dotées de deux anses analogues, des *calices* très hauts sur pied; des *rhytons*, dont le corps dessine la tête et la corne d'un animal. Tous ces vases ont en commun une argile extrêmement fine, des surfaces soigneusement lustrées et des motifs peints de teintes généralement sombres. Ils étaient en Palestine les ambassadeurs de la qualité grecque, mais ils vont disparaître du marché, à la suite des troubles provoqués en Canaan par les nouveaux occupants qui s'y installent au début de l'époque du Fer.

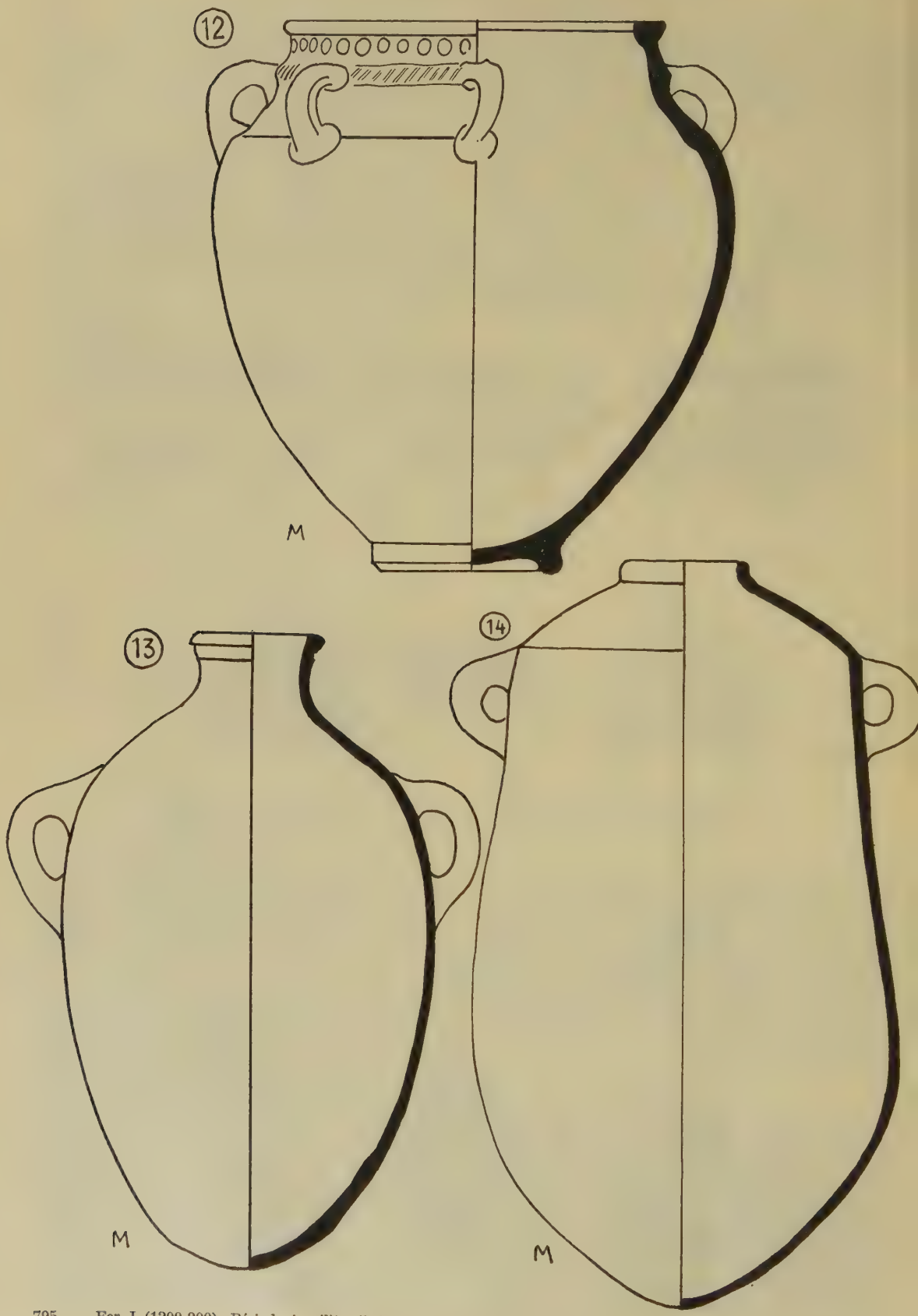
Fer I
(1200-900)

La Palestine de l'âge du Fer commençant entre en effet dans une période mouvementée, assaillie qu'elle est par les Philistins sur ses frontières maritimes et par les Israélites sur ses frontières terrestres. Opérations militaires et changements de régime politique ne seront pas sans susciter des remous dans la vie économique du pays, qui va s'en trouver très affectée. En ce qui concerne la céramique, d'une part nous allons assister à un changement dans les courants d'importation, d'autre part nous constaterons un déclin de la technique locale. L'importation grecque va cesser. Elle fera place, mais plus tard seulement, lorsque la stabilisation sera suffisante pour permettre la reprise commerciale, à une importation chypro-phénicienne. Quant à la fabrication indigène de ces temps troublés, elle voit s'accentuer une décadence déjà sensible au Récent Bronze : elle produit une poterie plus grossière et plus gauche que celle à laquelle nous sommes habitués depuis le Moyen Bronze. La remontée s'esquissera au Fer II, surtout grâce à des séries d'origine phénicienne, et deviendra notable avec le recommencement de l'influence grecque, pendant la période persane. Pour le moment, la Palestine connaît seulement une céramique sub-mycénienne, dite « philistine », et une céramique plus authentiquement locale, mais assez pauvre.

1° *La céramique « Philistine »*. — La céramique dite « philistine » s'est vue ainsi nommée parce qu'elle est contemporaine de l'expansion philistine, coextensive, approximativement, à l'aire occupée par les Philistins et marquée, comme eux, par la culture mycénienne. Nous allons d'abord la situer dans l'espace et dans le temps, pour discuter ensuite le bien-fondé de son appellation (cf. *supra*, VII, col. 1234-1252).

Les principaux sites d'où elle provient sont Gézer, Beth Shemesh, Tell Djemmeh, Tell el Aprish, Tell el Qasilé et Azor près de Jaffa. Elle se raréfie dès qu'on s'éloigne de la plaine côtière, mais elle apparaît encore dans les niveaux contemporains de Beit Mirsim, Bet-Çur, Tell en Naṣbeh, Béthel, et en petite quantité à Megiddo. On ne peut rien conclure du fait qu'elle serait peu représentée dans les cinq principales cités philistines, parce que ces dernières n'ont pas été systématiquement fouillées. Il reste que son extension coïncide en gros avec les territoires assez longtemps soumis au contrôle philistin : Ashdod en a livré en quantité (*R. B.*, 1963, p. 569); Tell Sippor fournit des pièces caractéristiques (*R. B.*, 1965, p. 555); Ascalon sert à la dater.

Si sa localisation spatiale est assez aisée, sa localisation chronologique est plus difficile à déterminer. Il semble acquis cependant qu'elle entre en usage



795. — Fer I (1200-900). Période israélite. Beit Mirsim (BM); Tell ed Duweir (D); Tell el Far'ah (F); Megiddo (M); Tell en Naṣbeh (N). Échelle moyenne : 1/5.

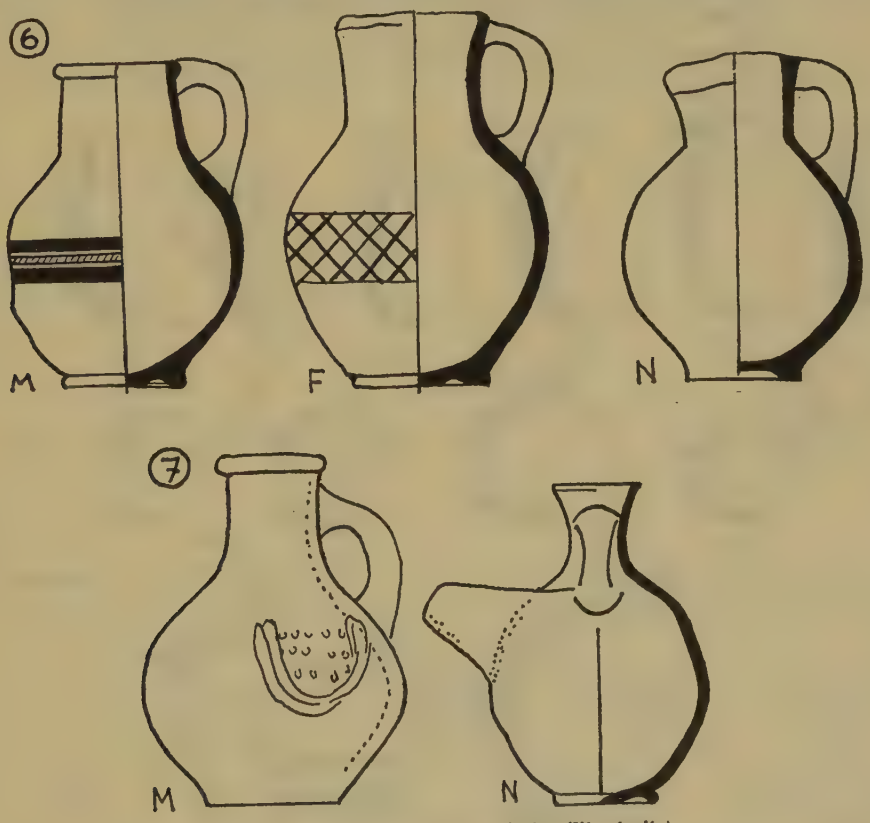
au début du Fer I, quand cessent les importations chypriotes et mycéniennes du XIII^e s., et qu'elle disparaît à son tour vers la fin du XI^e ou le début du X^e s. Ces dates s'accorderaient donc aussi avec l'époque d'installation des Philistins (vers 1190) et le moment de leur déclin devant la puissance montante du roi David (vers 1000).

Liée géographiquement et historiquement à l'expansion des Philistins, cette céramique est-elle pour autant philistine? L'examen de ses formes et de sa décoration va nous permettre d'en décider.

Les formes principales sont d'abord et surtout les *cratères* (fig. 794, n^os 1-3) à deux anses annulaires obliques; ensuite les *cruches*, ordinairement dotées

inspiration dans diverses contrées. Certes, beaucoup de ses motifs se rapprochent des originaux du Mycénien récent III C 1, dont l'influence est prépondérante. Plutôt que les peintures grecques, les panneaux « philistins » imitent les décors des îles : Crète (Réc. III), Rhodes et Chypre, voire d'Égypte (Azor : *R. B.*, 1962, p. 398). Tel ou tel détail, comme les demi-cercles superposés et disposés en feuille de trèfle, rappelle la poterie de Syrie et d'Asie Mineure. De plus, hors de Palestine, aucune série céramique ne présente de parallèle complet avec le catalogue « philistin ».

Quant à la technique, elle est franchement *locale*, comme l'indiquent les terres couleur chamois, assez



796. — Fer I (1200-900). Période israélite *(suite)*.

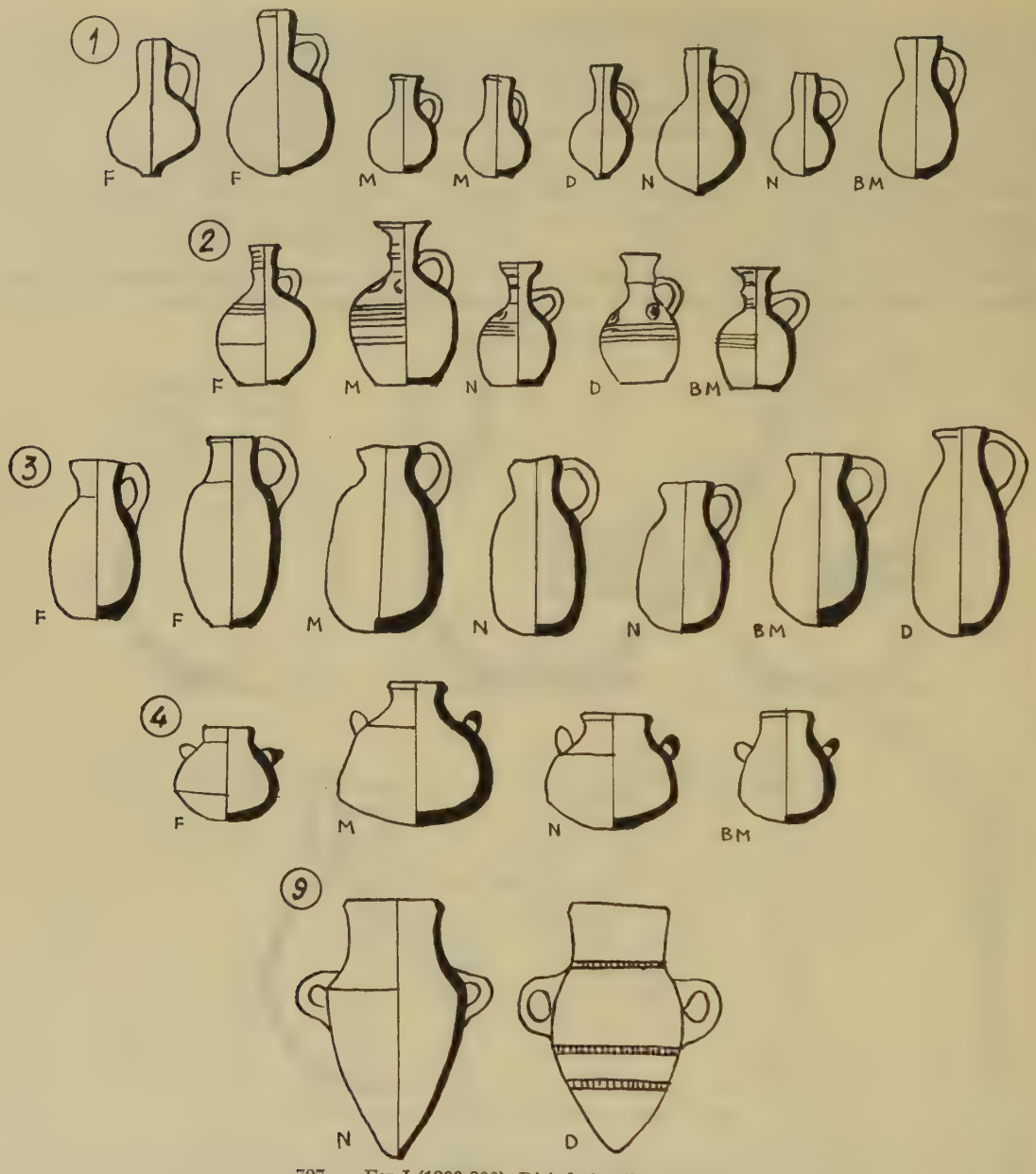
d'un goulot à filtre (n^os 4-5), enfin les *vases à étrier* (n° 6). L'ornementation affectionne les panneaux qu'elle peuple souvent d'oiseaux, notamment de cygnes lissant leurs plumes, ou, dans les pièces plus récentes, de cygnes bec tendu vers l'avant; elle multiplie aussi les damiers, les losanges quadrillés, les plumettes, les grandes spirales, les moitiés ou quarts de cercle tuilant les uns sur les autres. Le tout est peint en rouge et noir virant au brun, sur engobe ou sur simple badigeon de couleur crème un peu verdâtre.

A quoi se rattachent ces formes, cette décoration et cette technique? Certains modèles, comme les vases à étrier et les cratères, sont des types mycéniens et égéens bien connus au XIII^e siècle. D'autres, comme les cruches à filtre, sont des récipients syro-palestiniens, fabriqués pour des buveurs de bière : on en rencontre quelques échantillons déjà au Récent Bronze II, à Megiddo et Beisân par exemple.

Comme les formes, la décoration va chercher son

légèrement cuites; les engobes mats; la décoration bichrome. Tout cela ne fait que continuer les procédés de l'artisanat palestinien du Récent Bronze. La poterie « philistine » n'est donc pas importée, elle est fabriquée sur place, sans être pour autant un simple développement spontané de la céramique cananéenne du Récent Bronze, puisqu'elle est marquée par des influences étrangères, égéenne et chypriote surtout.

On voit assez bien maintenant ce qu'elle doit aux Philistins. Ces derniers n'ont apporté en Palestine ni céramique nouvelle ni technique nouvelle ni même probablement des artisans spécialisés. Ils ont simplement demandé aux potiers palestiniens une céramique analogue à celle qu'ils avaient rencontrée en Égée et que la Palestine achetait elle-même durant le Récent Bronze. La poterie ainsi marquée par une influences des îles, que l'arrivée des Philistins n'a fait qu'intensifier, n'est donc pas une création propre de la civilisation philistine : elle constitue



797. — Fer I (1200-900). Période israélite *(suite)*.

seulement une imitation régionale de céramiques déjà connues, soit en Syrie-Palestine, soit surtout à Chypre.

A défaut d'originalité, les Philistins lui ont simplement donné une large diffusion, au fur et à mesure de leurs conquêtes.

2° *La céramique de la période israélite.* — Mais la céramique dite « philistine » n'épuise pas à elle seule le répertoire palestinien du Fer I. A côté d'elle, et bien qu'au ralenti, les séries proprement locales ont continué de sortir. L'arrivée des Israélites n'a pas supprimé leur fabrication mais nous devons reconnaître qu'elle a fait baisser leur qualité. Gênés par les bouleversements dans lesquels se trouvait plongé leur pays, coupés d'une importation étrangère qui leur fournissait de beaux modèles, les potiers cananéens n'ont plus produit qu'une poterie médiocre. Quant aux potiers israélites, ils ne possédaient pas, tant s'en faut, la maîtrise des artisans palestiniens de l'âge du Bronze.

Si bien que la vaisselle du Fer I, qui va de l'époque des Juges jusqu'à la fin de la monarchie unifiée, témoigne d'une décadence certaine. Les *argiles* ne sont plus aussi bien malaxées : les dégraissants calcaires, mal broyés, affleurent aux *parois*. Ces dernières s'épaississent. Les *engobes*, parfois blanchâtres, sont assez rares; on se contente souvent d'un simple badigeon de la même terre que celle employée pour le modelage du vase. Fréquemment, les surfaces sont *lissées à la main*, ce qui constitue l'un des premiers indices que l'on rencontre de la poterie israélite proprement dite. La *décoration* s'est appauvrie; elle se borne à des lignes circulaires, à des cercles concentriques, peints en rouge ou en rouge

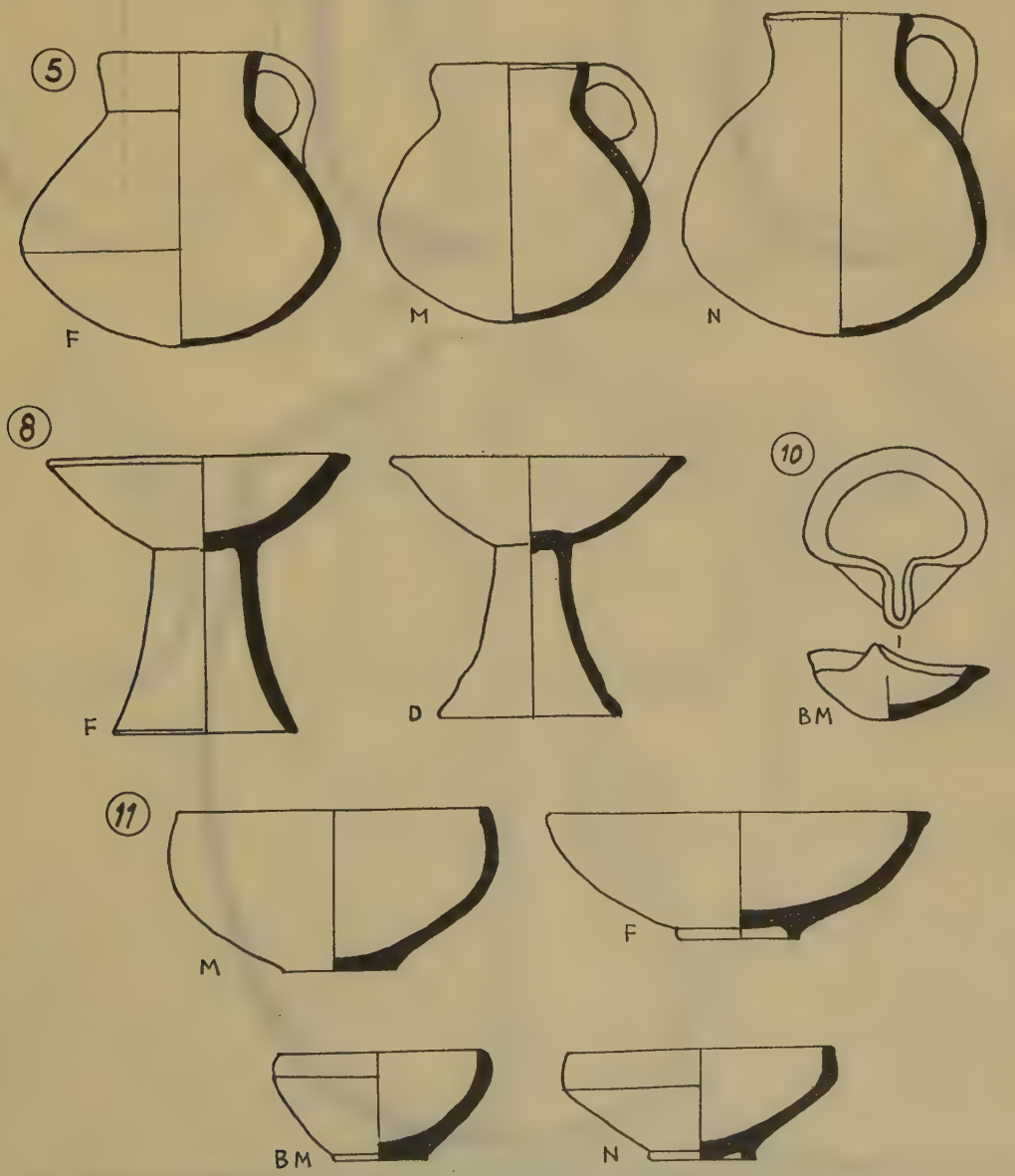
et noir alternés; l'ornementation animée devient très rare.

De nombreux sites nous permettent de dresser ce tableau de la poterie palestinienne du Fer I. Les niveaux les plus définis sont ceux de Megiddo, str. VI-IV, de Beit Mirsim (B 2 et partiellement B 3), de Tell el Fâr'ah près Naplouse, de Aïn Shems, de Tell Abu Hawam et de Tell Qasilé. Mais on rencontre, aussi des séries nombreuses à Beisân, Tell en Naṣbeh, Sichem, Bet-Çur, Tell ed Duweir, Hatsor, Dothan, Tell Isdar (*R. B.*, 1965, p. 561) et Tell el Fâr'ah du sud (qui possède en outre des *cercueils* en terre cuite, avec couvercles évoquant les formes humaines; ces pièces, rencontrées également à Beisân, ont connu une très longue utilisation [1500-600] en Égypte, qui semble bien être leur patrie).

Voici les formes les plus caractéristiques qui se dégagent de ces différents rapports de fouilles. Les *jarres* (fig. 795) ont tendance à se mouler dans des formes plus rondes (n° 13), et à porter des cols assez courts, de 4 centimètres environ (n° 14); certaines n'ont qu'un col embryonnaire, ou même pas de col du tout, et ressemblent, avec leur large ouverture, à de grands bocaux; d'autres sont dotées d'anses multiples : sept, neuf, ou plus ou moins (n° 12).

Les *cruches* abondent (fig. 796), avec une base en anneau, une panse arrondie, une anse annulaire de l'épaule à la lèvre, et un bec pincé (n° 6). Chez d'autres, la base en anneau disparaît et le corps devient presque sphérique; d'autres encore sont plus perfectionnées, car elles portent sur le flanc un long goulot filtre (n° 7) et sont agrémentées de deux anses : une anse de panier au-dessus du col qui sert à les transporter; une anse annulaire du col à l'épaule, qui sert à vider leur contenu. D'autres enfin voient leur col prolongé par une petite coupe.

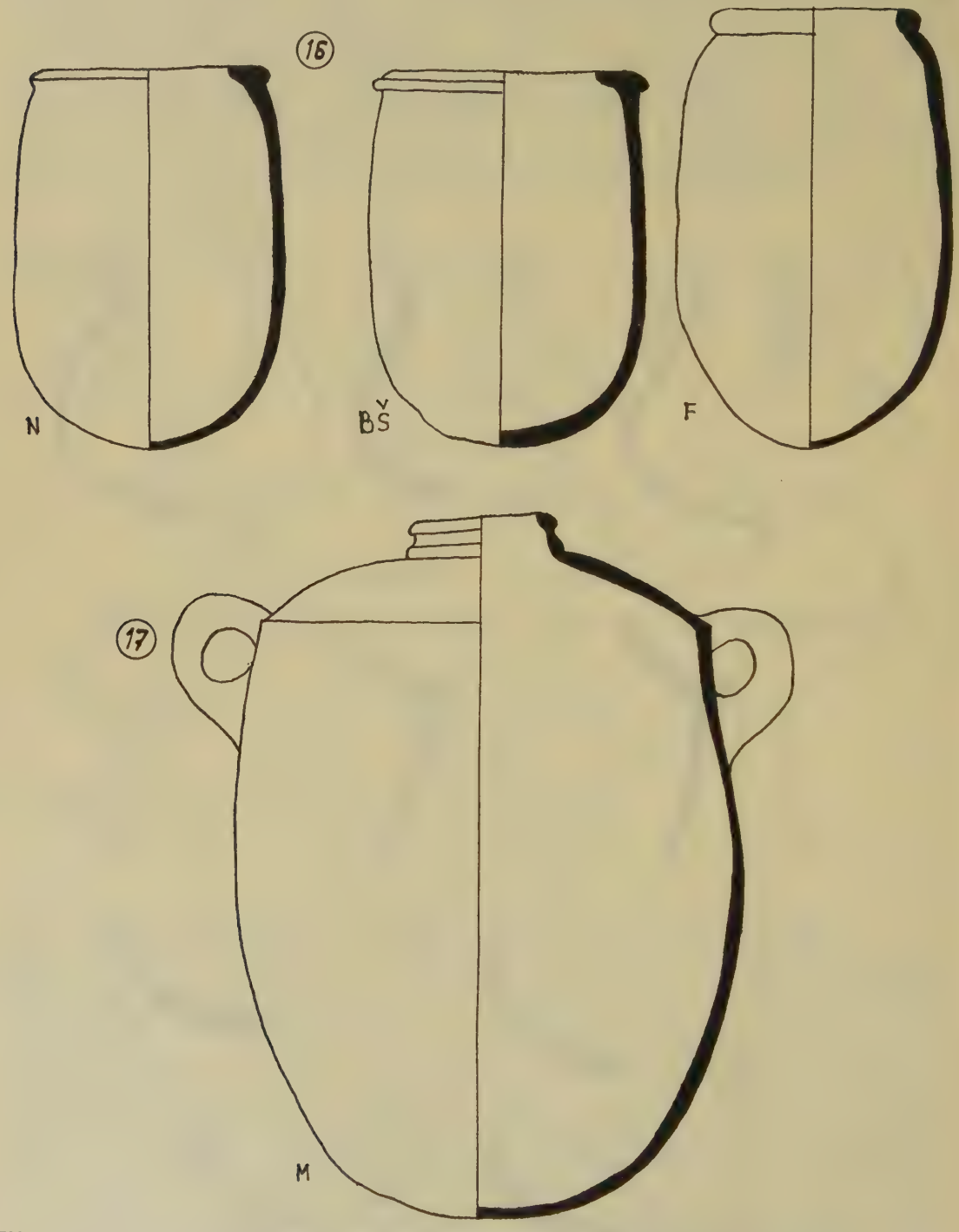
Les *cruchettes* et *puisettes* (fig. 797) sont aussi variées. Outre les pseudo-pyxides (n° 4), les unes sont



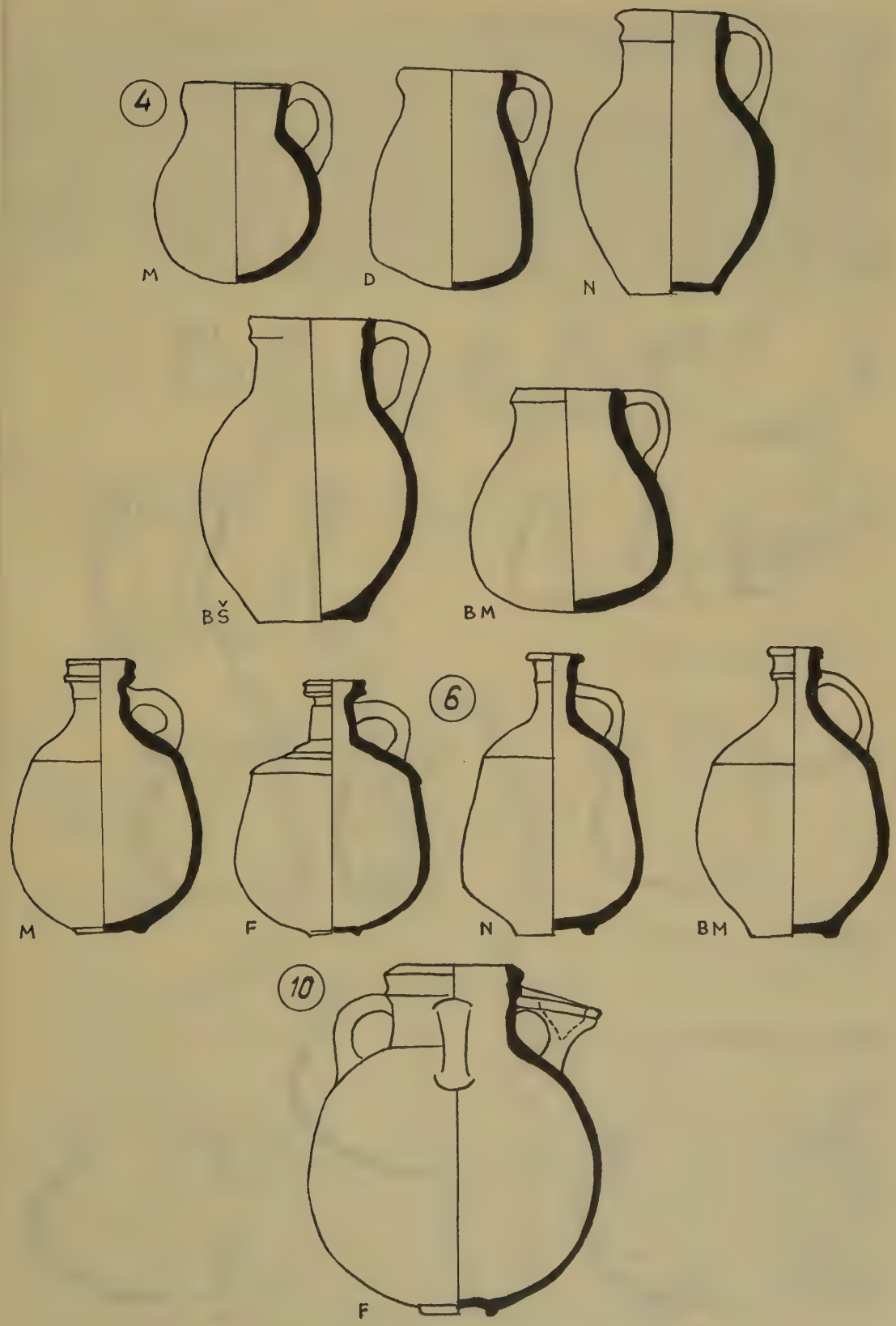
798. — Fer I (1200-900). Période israélite *(suite)*.

de type cylindrique et allongé, avec base légèrement arrondie et anse annulaire de l'épaule au sommet du col (n° 3); les autres, de type globulaire, avec base plate ou au contraire légèrement pointue et anse annulaire de l'épaule au milieu du col (n^{os} 1-2). Souvent l'attache supérieure de cette anse forme un anneau qui enserre le col, particularité qui deviendra commune au Fer II. Parallèlement, les gourdes plates à deux anses et décorées de cercles concentriques continuent à figurer sur le marché, qu'elles ne quitteront pas de longtemps, à côté de vases coniques à deux anses (n° 9).

Promises aussi à une longue durée, les *marmites* (fig. 798) ne manquent pas au Fer I, soit la marmite à large ouverture, à profil assez pansu, à petit col évasé dont la lèvre est simplement un épaississement



799. — Fer II (900-587). Poterie commune. Beit Mirsim (BM); Beth Shemesh (BŠ); Tell el Duweir (D); Tell el Far'ah (F); Megiddo (M); Tell en Naṣbeh (N). Échelle moyenne : 1/5.

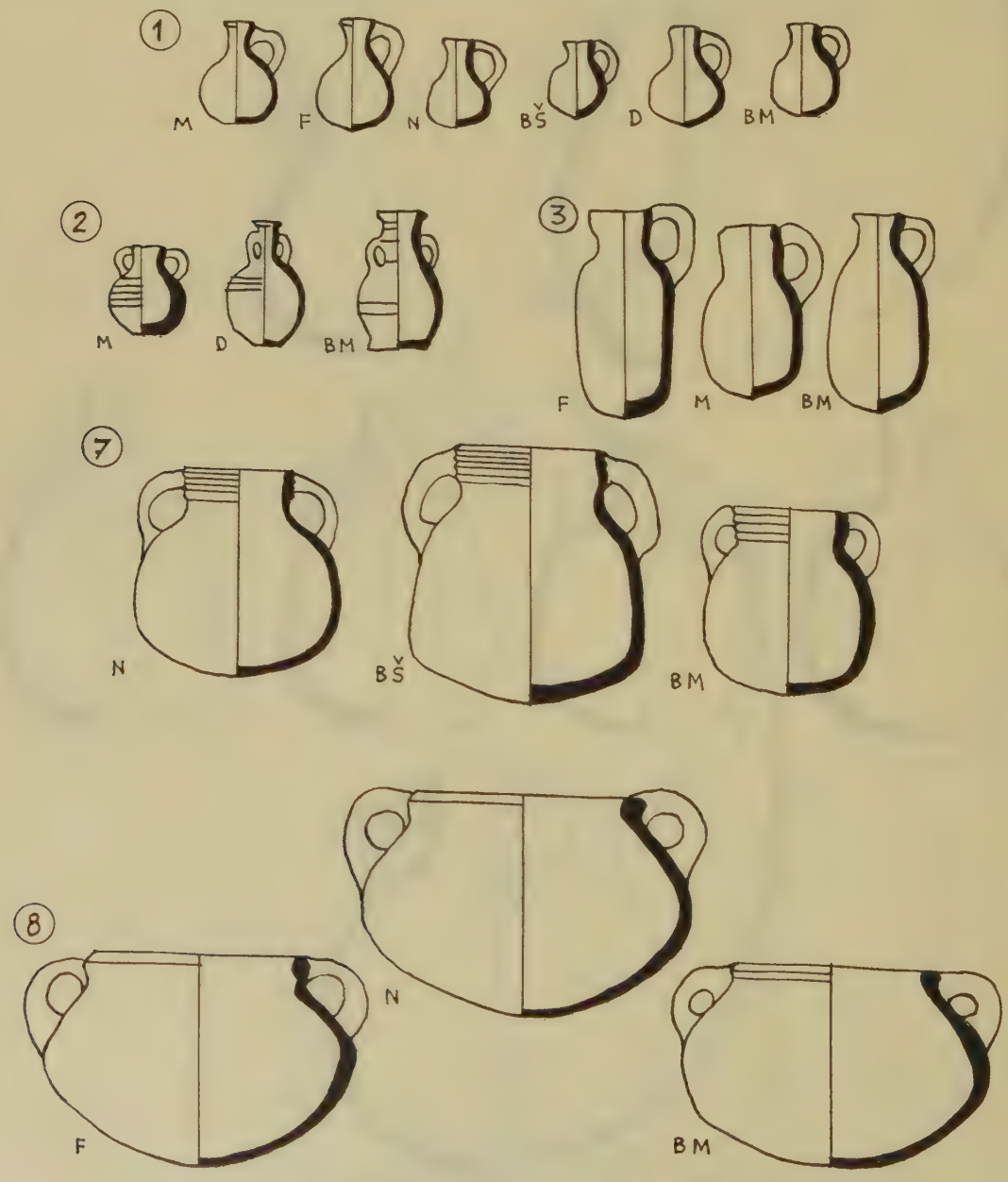


800. — Fer II (900-587). Poterie commune *(suite)*.

de la paroi, ordinairement sans anse et assez grande pour se voir utilisée parfois comme bassin, soit la *marmite-pot* (n° 5), à col plus étroit et plus droit, à panse et fond arrondis et à forte anse annulaire allant de la lèvre à l'épaule.

Parmi les ustensiles à boire, on trouve des *calices* (n° 8) à large coupe peu profonde supportée par un long pied évasé vers le bas et diverses sortes de *bols* (n° 11). La catégorie la plus commune groupe des cratères qui posséderont deux, puis quatre anses; connus déjà au Récent Bronze, ils sont présents aussi dans les niveaux du Fer I, mais seulement polis à la main. Des échantillons plus rares s'y ajoutent : un bol à sept anses côtelées, décoré de panneaux losangés (Megiddo); un autre à goulot versoir opposé à son anse annulaire (Tell el Fâr'ah du Nord, Beit Mirsim B 3). Il s'agit là d'une curiosité, tout comme pour la *faisselle*, vase percé de trous et monté sur trois pieds (Tell el Fâr'ah du Nord, Megiddo V), ou pour quelques *lampes à sept* bras. La *lampe* commune, elle, revêt la forme d'une coquille, au bec un peu plus pincé qu'au Récent Bronze, au rebord plus aplati, et reposant sur une base fort exiguë (n° 10).

Telles sont les formes les plus représentatives du Fer I. Au Fer II, certaines vont disparaître (calices, pseudo-pyxides); la plupart vont se prolonger, mais avec des modifications. Nous noterons leur évolution, en même temps que nous enregistrerons un progrès de la technique et une reprise des importations, chypro-phéniciennes cette fois-ci.

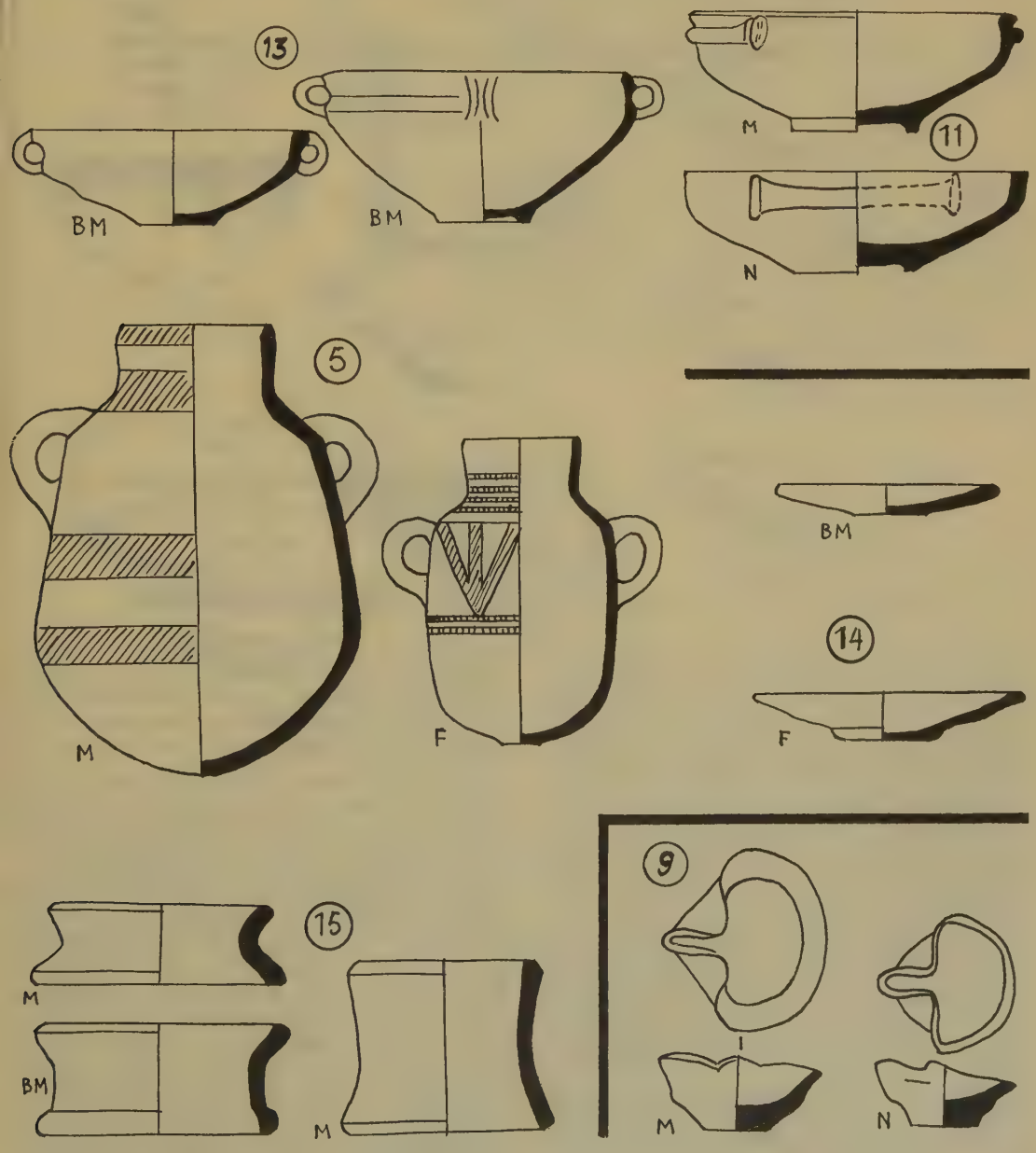


801. — Fer II (900-587). Poterie commune *(suite)*.

Fer II
(900-587)

L'époque du Fer II est celle de la monarchie divisée, et de la Palestine israélite coupée en deux royaumes. Cette scission politique se reflète jusque dans la poterie, où les séries de carafes, jarres sans cols et bols lustrés présentent de légères différences selon qu'elles proviennent d'Israël ou de Juda (R. de Vaux, dans *R. B.*, 1959, p. 297-298). Le royaume du Nord apparaît vite comme plus évolué, plus ouvert aux influences étrangères, mais il disparaît tôt, avec l'invasion assyrienne de 722. On ne sera donc pas surpris de trouver surtout dans des sites du nord et du centre — quoique non exclusivement — de la céramique assez fine : la poterie de « Samarie », et de la céramique d'importation ou d'inspiration étrangères, soit chypro-phénicienne, soit assyrienne. Le royaume du Sud, qui se prolonge, lui, jusqu'en 587, possède moins de pièces élégantes, mais plusieurs de ses villes nous ont livré des poteries inscrites extrêmement précieuses. En plus de ces lots particuliers, les deux royaumes frères utilisaient une vaisselle commune assez banale, mais, fait nouveau, fabriquée souvent en grande série. Après avoir rappelé les sites principaux qui la recelaient, nous allons la décrire, pour nous arrêter ensuite aux groupes qui méritent une spéciale attention.

1° *Poterie commune.* — Les fouilles les plus riches concernant le Fer II sont celles de Samarie, de Beit Mirsim B 3 et A, de Megiddo IV-II, de Tell Jemmeh, et de Tell el Fâr'ah près Naplouse. D'autres chantiers nous renseignent aussi, comme Tell el Fâr'ah du Sud,



802. — Fer II (900-587). Poterie commune *(suite)*.

Tell en Naṣbeh, Aïn Shems, Tell ed Duweir, Tell Abu Hawam, Hatsor, Amman et Deir Alla (*R. B.*, 1965, p. 264 sq.).

La poterie courante y continue celle du Fer I avec quelques modifications que nous allons relever. A côté des grandes *jarres* à provisions (fig. 799), à col droit et assez bas, à épaule légèrement anguleuse, où s'attachent deux fortes anses annulaires, et à fond arrondi (n° 17), nous trouvons beaucoup de *jarres sans col*, à très large ouverture, à lèvre rentrante moulurée à l'extérieur, à parois presque verticales s'arrondissant seulement près de la base (n° 16).

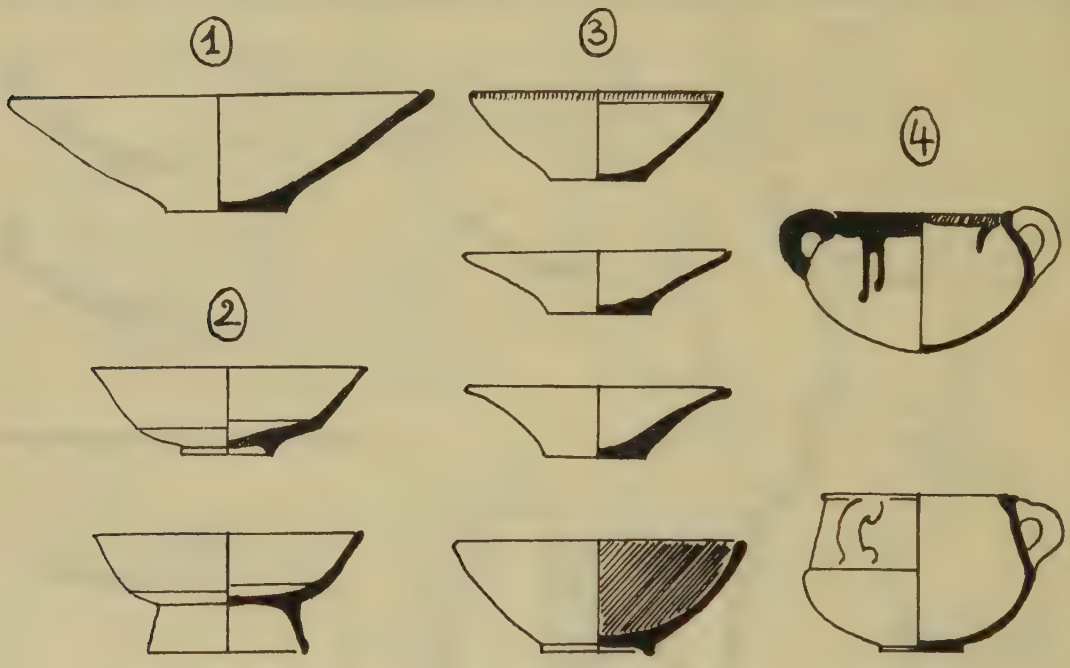
Les *cruches* (fig. 800) à base en anneau, à panse presque ronde, et anse annulaire de l'épaule à la lèvre n'ont plus le bec pincé, comme au Fer II, mais gardent un col rond (n° 4). Elles s'accompagnent de *carafes* portées sur une base analogue, dont le corps moins rond et plus conique monte vers une épaule qui forme une arête atténuée, tandis que l'anse s'attache au milieu du col étroit et l'entoure d'un cercle mouluré (n° 6). Une autre cruche sphérique de grande taille apparaît comme une innovation du Fer II : elle porte *trois fortes anses*, avec, à la place de la quatrième, un faux goulot évidé comme pour servir de support à une puisette (Megiddo, Beit Mirsim, Tell en Naṣbeh, Beth Shemesh, Tell el Fâr'ah du Nord) (n° 10).

Les *cruchettes* d'imitation chypriote (fig. 801) évoluent curieusement : elles conservent leur petite base en anneau, leur corps globulaire et leur long col étroit, mais, au lieu d'une anse reliant l'épaule au milieu du col, elles prennent deux petites anses à la base du col (n° 2). Les modèles de *puisettes*, allongées ou sphériques, prolongent sans variation notable ceux du Fer I (n°s 1 et 3).

Il en va de même pour la *marmite-pot* qui devient encore plus commune qu'au Fer I et, au lieu d'une seule anse, en porte maintenant deux (n° 7). Un phénomène analogue se produit d'ailleurs pour la *marmite-bassin* : sans anse au Fer I, elle en a deux au Fer II; sa lèvre en outre se transforme, qu'elle soit taillée en biseau ou moulurée en forme de rail ou de chéneau (n° 8).

Plus encore que les marmites, dont les formes se perpétuent longtemps, les *bols* se modifient (fig. 802, n° 13). Bol moyen à deux anses, cratère à quatre anses, de plus en plus fréquents, ne sont plus simplement lissés à la main comme au Fer I, mais lustrés *au tour*, ordinairement sur engobe rouge ou jaune. Autre innovation, bols et plats se voient souvent dotés maintenant de longues *anses en barre* (n° 11).

Pour compléter ce catalogue du Fer II, notons encore la présence de *cruches* à deux anses, ornées



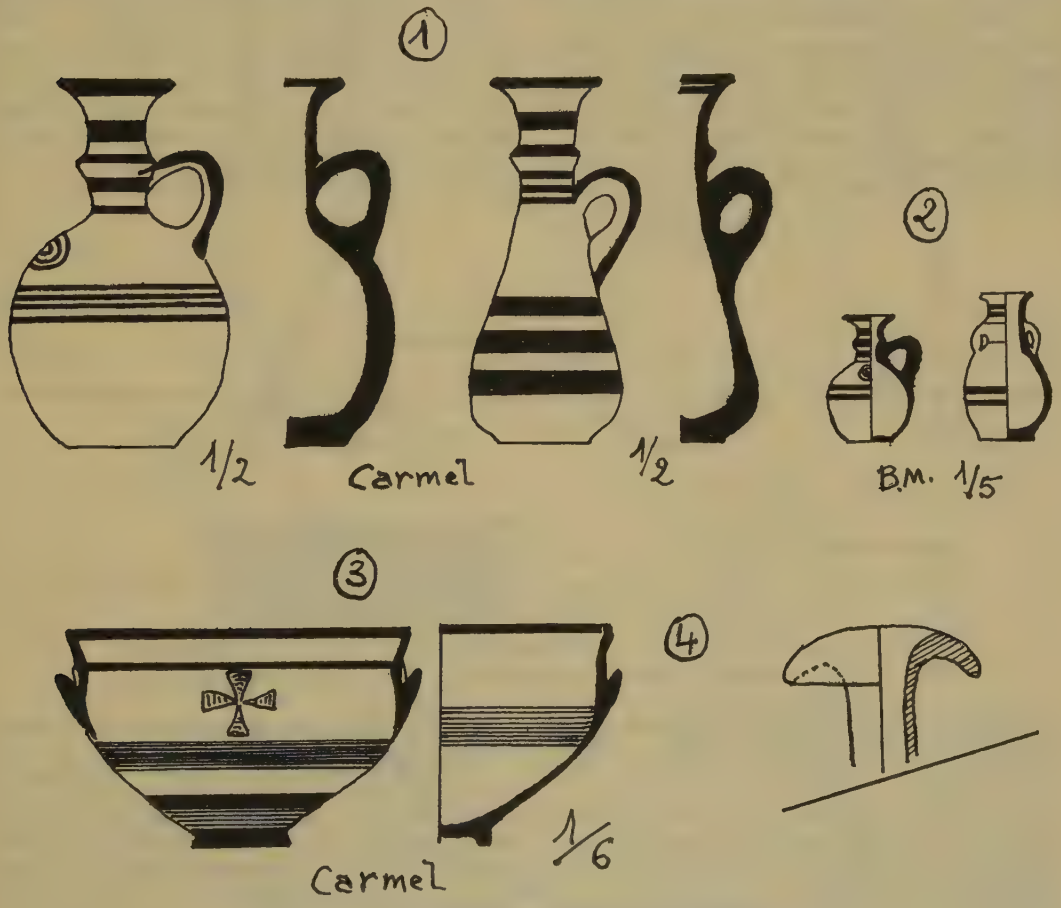
803. — Fer II (900-587). Céramique de « Samarie ». Série de Tell el Far'ah. Échelle : 1/5.

de bandes peintes (n° 5); de coupelles ou *assiettes*, à base plate, larges et très basses (n° 14); de *manchons* ou supports nécessités par les bases rondes (n° 15); de récipients à grande dimension : *bains de pieds* avec support central, baignoires. On voit que la céramique fournissait nombre d'objets usuels, pour les besoins les plus divers, toilette, alimentation, comme aussi éclairage. La *lampe* du Fer II, si elle conserve le bec et le bord aplati de celle du Fer I, est sensiblement plus haute du fait qu'elle repose maintenant sur une base qui devient de plus en plus épaisse (n° 9).

2° *Céramique de Samarie.* — Plus soignées que cette poterie commune, *trois séries* de vases du Fer II appellent une mention particulière. La première est le groupe dit « de Samarie » (fig. 803). Ce nom désigne une céramique en terre fine, le plus souvent rouge et crème, et soigneusement lustrée. Les formes les plus fréquentes sont d'abord les plats (n° 1) puis les coupes (n° 2), assiettes (n° 3), terrines (n° 4). La décoration présente les variétés suivantes : tantôt les vases sont ornés de bandes d'engobe rouge alternant avec les bandes crème formées par l'argile elle-même laissée à nu, le tout étant brillamment lustré; tantôt une couverte rouge enveloppe toute la surface du vase, à l'intérieur comme à l'extérieur, avec ou

sans lustrage ; tantôt enfin, et plus rarement, s'ajoutent d'étroites bandes peintes, noires ou brunes. Jusqu'à ces dernières années, cette poterie caractéristique avait été trouvée presque uniquement dans une aire limitée de la Palestine centrale : Samarie surtout, et Megiddo. Récemment, le R. P. de Vaux en a découvert, à Tell el Fâr'ah près Naplouse, donc toujours dans la même région, une série assez importante, où nous retrouvons les vases à engobe rouge lustré décrits plus haut et aussi d'autres pièces de teinte blanc-rose ou jaune pâle avec souvent un filet rouge sur la lèvre. Sichem a également livré des lèvre légèrement évasée, anse annulaire de l'épaule au milieu du col. Il est vain de se demander si elles ont été fabriquées à Chypre même ou en Phénicie, car leur industrie a pu s'installer très tôt dans ce dernier pays. Leur décoration — peinture de bandes parallèles et de cercles concentriques — rappelle les gourdes de cuir cousu et achève de leur donner leur individualité.

Bien caractérisés aussi sont les grands bols ou cratères dont la forme chypro-phénicienne se reconnaît à *quatre* traits : lèvre retournée vers l'extérieur ; deux anses annulaires obliques ; bandes noires hori-



804. — Fer II (900-587). Céramique chypro-phénicienne.

exemplaires analogues (*R. B.*, 1965, p. 417), ainsi que Achzib (*R. B.*, 1962, p. 405).

3° *Céramique chypro-phénicienne.* — La vaisselle de Samarie que nous venons de signaler pouvait être d'origine ou d'imitation phénicienne. La question reste discutée. En tout cas, Chypre et la Phénicie ont importé dans la Palestine du Fer II tout un lot de poteries, bien représenté à Tell Jemmeh, Tell Abu Hawam, Tell Ajjul, le mont Carmel, Megiddo, Beisân, Tell ed Duweir, Aïn Shems, Azor.

Les principaux exemplaires de cette importation (fig. 804) sont les cruches (n° 1), les minuscules cruchettes (n° 2) et les cratères (n° 3). Cruches et cruchettes ont pénétré en Palestine à la fin du Fer I, dès avant 1000, et s'y rencontrent au moins jusqu'en 700, sinon plus tard. On en connaît la fiche signalétique : forme ronde, qui évoluera vers un galbe plus conique, petite base en anneau, col étroit et long, zontales peintes sur les deux faces, intérieure et extérieure ; croix de Malte sur deux côtés. A ces cruchettes et à ces bols, il faut joindre des carafes à panse sphérique et long col, dont l'origine phénicienne se trahit par un détail qui ne trompe pas : les lèvres retombant en champignon. Ce type ne se trouve qu'à l'extrême nord de la Palestine, région en étroit contact avec le pays phénicien (*ibid.*, n° 4).

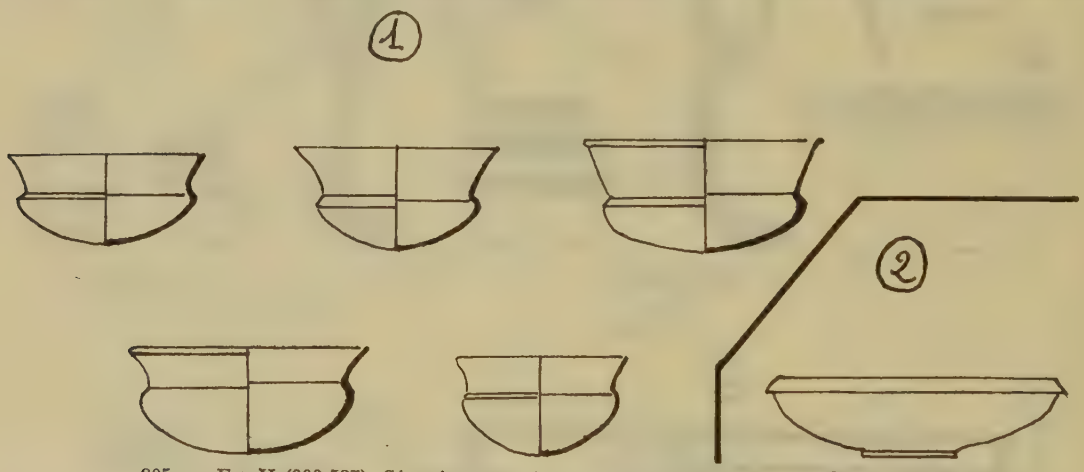
4° *Céramique assyrienne.* — Comme la Phénicie toute proche, et en raison des circonstances historiques rappelées plus haut, la lointaine Assyrie à aussi marqué de son influence la poterie palestinienne du Fer II, soit qu'elle ait importé quelques pièces de sa céramique, soit que ces pièces aient été imitées par les artisans israélites. Une vaisselle trouvée à Nimroud, où elle apparaît vers le milieu du VIII^e^ s. et où elle devient courante aux alentours de l'an 700, à la fin du règne de Sargon II, a été en effet

mise au jour dans *quatre sites* palestiniens : Tell Jemmeh, Samarie, Tell el Fâr'ah près Naplouse, et Dothan.

C'est une céramique élégante, à pâte très fine et très cuite, qui produit sous le choc un son clair. Les formes les plus répandues (fig. 805) sont la coupe carénée à base arrondie (n° 1) et l'assiette à bord mouluré, montée sur une base en anneau (n° 2). On reconnaît le long des parois les bandes laissées par un lustrage circulaire, sur des teintes dont les nuances varient du gris au violacé, en passant par le rose.

5° *Tessons inscrits et jarres estampillées.* — Comme on le voit par la liste des sites donnée jusqu'ici, ces trois groupes exceptionnels : poterie de Samarie, céramiques chypro-phénicienne et assyrienne, ont laissé des traces surtout dans les villes du royaume d'Israël, au nord et au centre de la Palestine. Certes, le sud ne les a pas ignorés complètement, mais, moins directement en contact avec le monde étranger, il en possède seulement quelques exemplaires. Par contre, Juda reprend l'avantage sur Israël, en ce qui concerne *estampillées.* Le sceau a laissé dans l'argile : un timbre de forme variée; la mention *lmlk*, « pour le roi »; et le nom d'une des quatre villes suivantes : Hébron, Ziph, Sokhoh, Mamshath.

Le timbre, disions-nous, a évolué; il semble que l'on puisse reconstituer ainsi les trois phases de sa transformation : à la première, du temps d'Ozias, il représente un scarabée; à la seconde, sous Ézéchias, le scarabée s'est stylisé; à la troisième — époque de Josias —, il figure le disque solaire ailé. De toute façon, les inscriptions indiquent une longue période (du VIII^e^ au VI^e^ s.) pendant laquelle ces jarres ont eu cours, encore que Ramat Rahel conduirait à raccourcir ce laps de temps (*R. B.*, 1962, p. 402). A quoi servaient-elles? Elles pouvaient être soit des mesures standard fabriquées par les ateliers royaux (cf. I Par., IV, 23), contrôlées par eux et mises ensuite dans le commerce (Sayce, Vincent); soit des récipients destinés à recueillir les denrées prélevées pour le tribut royal, alors payé en nature (Albright). Dans ce dernier cas, elles restaient la



805. — Fer II (900-587). Céramique assyrienne. Série de Tell el Far'ah. Échelle : 1/5.

le lot important de *tessons inscrits* de l'époque royale mis au jour par les archéologues palestiniens : ostraca de Samarie; jarres estampillées des rois de Juda; ostraca de Lakish.

Le palais royal de Samarie a en effet livré soixante-quinze tessons couverts d'une belle écriture hébraïque. Ce sont des pièces de comptabilité qui mentionnent des envois de vin et d'huile aux intendants royaux. La plupart portent le nom de la bourgade d'origine : nous relevons ainsi les noms de vingt et un villages. Ils y ajoutent les noms des expéditeurs, le nom du destinataire, et les quantités fournies. Parfois, ils précisent que le vin est vieux et l'huile, fine. Enfin ils notent souvent le chiffre de l'année, à compter depuis le début d'un règne difficile à préciser : Joachaz (K. Kenyon, *Arch. in the H. Land*, p. 279)? Jéroboam II (*ibid.*, p. 321)? Menahem (Y. Yadin, *Studies in the Bible*, Jérusalem, 1961, p. 9-25)? Quoi qu'il en soit, ces bordereaux de la première moitié du VIII^e^ s. nous renseignent à la fois sur les caractères hébreux de l'époque, sur le fonctionnement de l'administration royale à Samarie, et sur la géographie du district septentrional de la Palestine. Pour plus de détails, voir *supra*, t. VI, col. 949 sq.

De son côté, le royaume de Juda peut aussi revendiquer des pièces extrêmement intéressantes, exhumées sur plusieurs chantiers de fouilles, dont la plupart se trouvent à l'intérieur de ses frontières. Il s'agit de quelques centaines d'*anses de jarres* propriété de l'administration fiscale (voir R. de Vaux, *R. B.*, LXXIII (1966), p. 271 sq.).

Ces jarres ne sont pas les seules à nous apporter des renseignements écrits sur leur époque. D'autres nous apprennent le nom de leur propriétaire, gravé dans l'argile, telles les anses de Gabaon (*R. B.*, 1960, p. 636), de Azor (*R. B.*, 1962, p. 398) ou de R. Raḥel (*R. B.*, 1963, p. 574). Mais surtout il arrive, comme dans le nord, que de simples tessons se soient vus promus au rang de tablettes et aient reçu des contrats ou de la correspondance. Outre ceux de Tell Arad (*R. B.*, 1963 p. 566; 1964, p. 395; 1965, p. 560), c'est le cas notamment des vingt et un fameux *ostraca de Lakish* (Tell ed Duweir), qui nous livrent de si précieuses lumières sur l'écriture hébraïque contemporaine de Jérémie et sur la campagne des Babyloniens en Palestine (cf. *supra*, t. VI, col. 951 sq.). Quand la poterie devient inscription, elle sert doublement l'archéologie, surtout en une période où les critères de datation sont rares, beaucoup plus rares qu'aux époques suivantes, où sortiront les premières monnaies et où les documents écrits se feront plus nombreux.

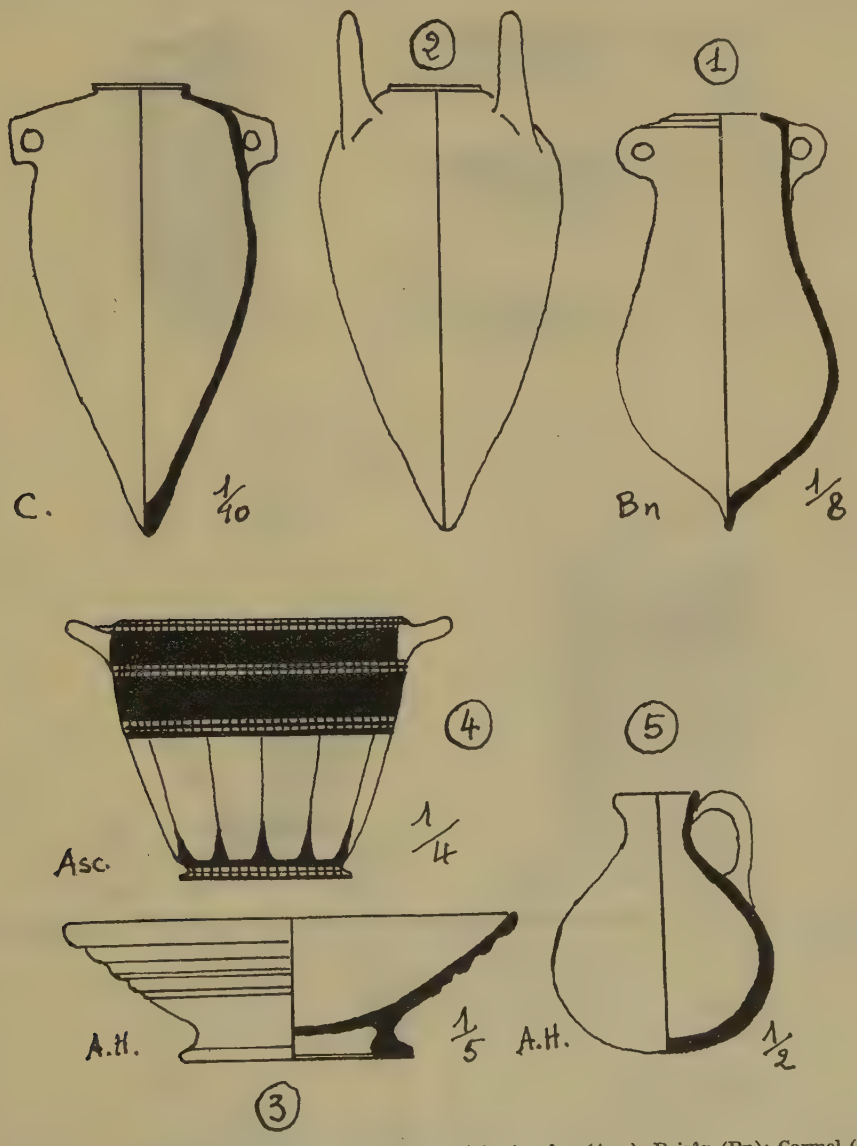
Période perse
(Fer III, de 539 à 333)

La période parfois désignée sous le nom de Fer III, mais qui mérite mieux l'appellation d'époque perse (ou persane), constitue pour la Palestine et spécialement pour le royaume de Juda un temps de restau-

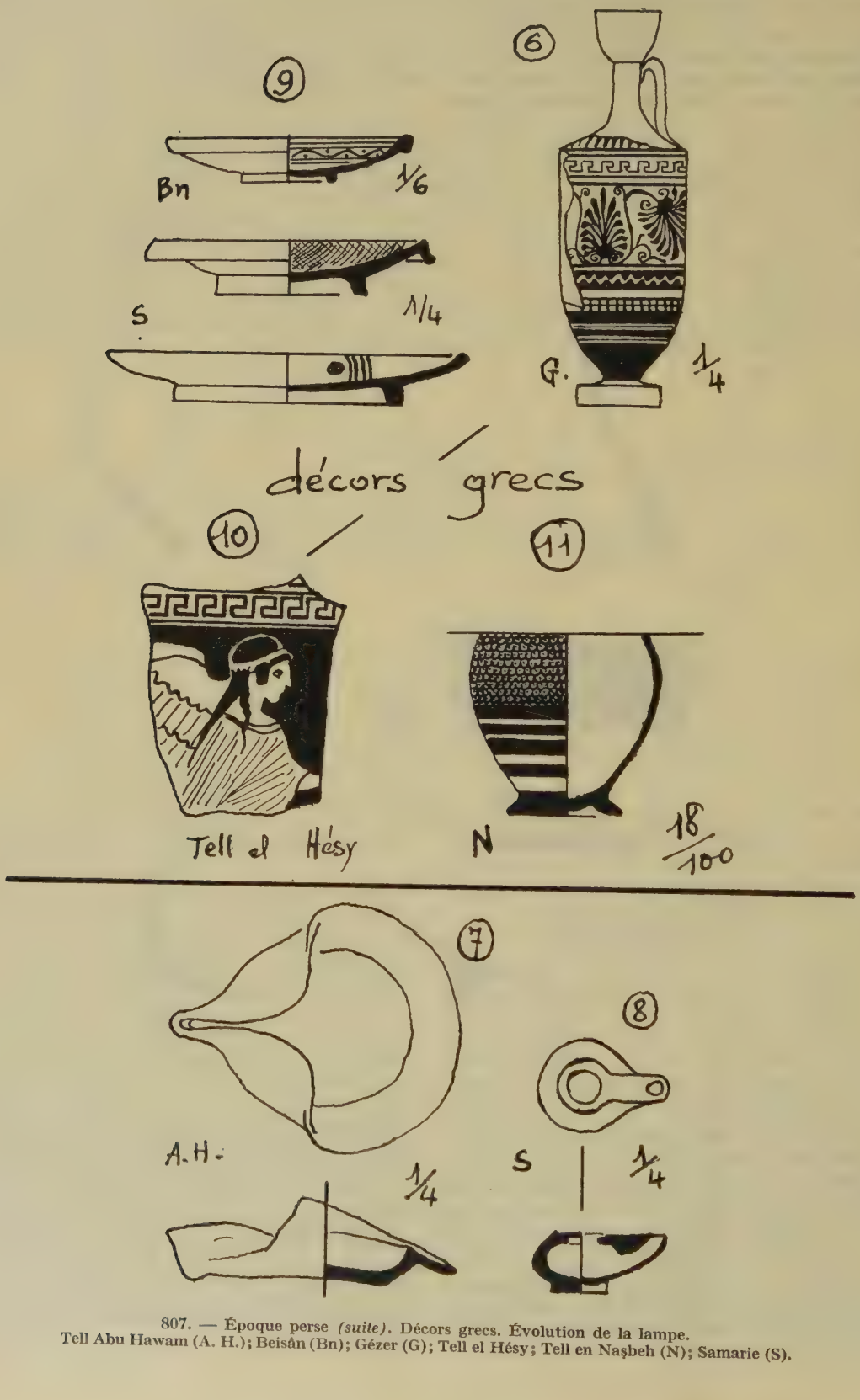
ration sous le contrôle bienveillant des Achéménides. La paix établie par les Perses dans le Moyen Orient favorise les échanges commerciaux. Les principaux bénéficiaires en sont les Grecs dont l'influence va augmenter sans cesse pendant ces deux siècles. Ils installent en effet leurs comptoirs sur les côtes d'Égypte, de Palestine et de Syrie. Dans leurs exportations, la céramique tient une grande place et comme elle est de haute qualité, elle éclipse plus ou moins, en Palestine surtout, la production locale et aussi la modifie, en lui proposant des modèles nombreux.

Si bien que tous les chantiers de fouilles de cette époque exhument, à côté des vases fabriqués sur place, quantité de pièces grecques importées. C'est le cas notamment de Samarie et de Gézer, d'Ascalon, de Beit Çur, Tell en Naṣbeh, Tell el Jemmeh surtout. A Tell el Fâr'ah du Sud et à Atlit, des cimetières d'époque perse fournissent un butin analogue; de même, les fouilles plus récentes de Afula et Khirbet et Tuleil. Pour la poterie strictement locale, il faut avouer qu'on ne distingue pas toujours nettement, à Béthel par exemple ou à Tell el Ful (*R. B.*, 1965, p. 397), la frontière entre les formes du Fer II et celles de l'époque persane. Nous allons cependant essayer d'en décrire les types principaux, en y ajoutant les vases spécifiquement grecs, dont nous préciserons ensuite la décoration.

Les *jarres* les plus courantes à l'époque persane se partagent en deux formes, qui présentent deux points communs et deux différences sensibles (fig. 806). Les points communs sont le col, insignifiant, et la base, très pointue. Les différences se portent sur les anses et sur le corps des deux types des jarres : l'une possède deux anses annulaires très petites, presque inutilisables, et le haut de sa panse est nettement plus étroit que le bas, qui s'arrondit (n° 1), l'autre est dotée de deux anses de panier très hautes, surplombant le col, et le haut de sa panse est nettement plus large que le bas, qui va en s'effilant (n° 2).



806. — Époque perse (539-333). Abu Hawam (A. H.); Ascalon (Asc.); Beisân (Bn); Carmel (C).



807. — Époque perse *(suite)*. Décors grecs. Évolution de la lampe.
Tell Abu Hawam (A. H.); Beisân (Bn); Gézer (G); Tell el Hésy; Tell en Naṣbeh (N); Samarie (S).

Les *cruches* présentent dans l'ensemble un col droit, assez large, une panse arrondie et une petite base plate. Chez certaines l'anse annulaire unit de façon classique la lèvre à l'épaule; chez d'autres cette anse, toujours pour rejoindre l'épaule, part du milieu du col et se relève d'une manière très caractéristique (the kick-handle). Plusieurs exemplaires de ces cruches sont ornés de bandes peintes, horizontales sur la panse et à la base du col, verticales sur le col (Tell Abu Hawam).

De grands *bols*, ou plats creux, plutôt lourds, à lèvre épaissie, à parois obliques qui descendent se rejoindre sur un pied ou sur une simple base anneau, offrent une particularité notable : leurs parois extérieures sont constituées par une série de dégradés qui leur donnent l'apparence d'escaliers renversés (Samarie, Tell Abu Hawam) (*ibid.*, n° 3). Ils sont beaucoup moins élégants que les profonds *cratères* corinthiens, à base plate, à parois légèrement courbes, à anses obliques; ces vases, modelés dans une argile jaune grisâtre, portent sur leur moitié supérieure des bandes noires horizontales bordées de filets rouges et, sur leur moitié inférieure, des lignes noires verticales (n° 4). On sait que Corinthe était un des principaux centres de poterie en Grèce durant les VII^e^ et VI^e^ siècles, avant qu'Athènes ne prenne la prééminence, avec son style de poterie noire.

En ce qui concerne les pièces plus petites, nous rencontrons encore les *cruchettes* locales : col court un peu évasé, soudé par un anse annulaire à une panse sphérique ou ovoïde, sur base arrondie ou plate (*ibid.*, n° 5); les élégantes *cruchettes grecques* ou lécythes, avec leur base en anneau, leur pied s'évasant pour former un corps cylindrique, leur épaule anguleuse, leur long col étroit qu'accompagne une anse discrète, et leur bec en tronc de cône renversé (fig. 807, n° 6); les *coupelles* décorées, sur la base, d'un motif qui imite les vases en métal : une rose de rayons cannelés partant d'un anneau central; enfin, les *lampes*. La lampe locale (n° 7) continue celle du Fer II en la modifiant : la base est beaucoup moins épaisse et beaucoup plus large; le bec s'incline légèrement. Mais surtout la lampe grecque (n° 8) fait son apparition et marque l'évolution décisive : désormais la lèvre s'est rabattue, le bec s'est fermé et relevé : les deux orifices de la lampe sont nettement séparés, d'une part, l'ouverture de remplissage, d'autre part, le trou de lumière.

Les ornementations grecques. — Telles sont les principales formes du répertoire céramique palestinien de l'époque persane. En les décrivant, nous avons signalé au passage les types grecs les plus marquants. Autant que par leur galbe, ces vases se distinguent par leur ornementation peinte extrêmement soignée. De cet art, les chantiers de fouilles palestiniens ont livré un assez grand nombre d'exemplaires, qui méritent d'être rappelés.

Ce sont d'abord des spécimens de poteries ionienne et attique, revêtus de la glaçure noire caractéristique. On y compte des *coupes* (avec l'anse *en éperon* très commune en Grèce aux périodes classique et hellénistique); des *lécythes* (Atlit, el Jemmeh); des *plats*, soit plats à poissons, avec creux au centre pour recueillir l'huile dans laquelle le poisson était frit, et dont plusieurs portent un poisson peint en cercle, à l'intérieur (Beisân), soit plats ordinaires, dans lesquels le décor exécuté à la roulette, les palmettes imprimées et les languettes incisées sur la paroi intérieure appartiennent à la poterie antique à glaçure noire des V-IV^e^ s. (Samarie, Tell Jemmeh) (fig. 807, n° 9).

A la glaçure noire se substituent des combinaisons blanc sur noir, ou inversement, noir sur blanc. La décoration blanche sur fond noir apparaît dans la seconde moitié du V^e^ s. et deviendra commune à la période hellénistique; elle a laissé quelques tessons en Palestine, notamment à Tell Jemmeh. Le dessin en noir peint sur l'engobe blanc qui recouvre la terre rouge du pot se voit sur des lécythes découverts à Gézer (*ibid.*, n° 6). Il était courant à Athènes pendant le milieu du V^e^ s., et représentait souvent des scènes funéraires, ou parfois, comme à Gézer, de simples motifs décoratifs. Très fine et délicate, cette ornementation reste aussi très fragile car elle disparaît avec l'engobe blanc, qui se révèle extrêmement friable.

Après le début du V^e^ s., ces divers décors ont peu à peu laissé la place à une autre série de poteries attiques, à figures rouges « réservées » selon le procédé suivant : toute la surface du vase est couverte par de la peinture noire, excepté les motifs décoratifs, qui laissent apparaître la couleur rouge de l'argile. Quelques détails de ces motifs sont soulignés d'un trait fin de peinture noire (*ibid.*, n° 10). Cette décoration est entièrement réalisée à la main, on la reconnaît sur des lécythes à Atlit et Jemmeh, comme aussi sur des soucoupes découvertes encore à Atlit (sud du Carmel).

Mais la Grèce elle-même n'est pas la seule à importer de la céramique dans la Palestine de l'époque persane. Les Iles et l'Asie Mineure, qui au cours des VII-VI^e^ s. reçurent de fortes influences orientales et les transmirent à l'art grec, ont aussi leurs productions représentées sur les sites palestiniens. Le meilleur exemple en est la jarre, malheureusement incomplète, mise au jour à Tell en Naṣbeh (*ibid.*, n° 11). Au-dessus d'un pied très évasé, cette belle pièce de céramique porte, sur la partie inférieure de sa panse, des cercles parallèles peints en noir et marron; plus haut, le corps du vase est couvert d'écailles, qui tuilent les unes sur les autres; chaque écaille, marron, est marquée d'un point blanc. Aucun doute n'est possible, la jarre de Tell en Naṣbeh provient de *Clazomène*, ville d'Asie Mineure, où se fabriquaient à la fin du VI^e^ s. les amphores de cette forme et de ce décor.

Comme on le constate, la production locale palestinienne ne pouvait pas lutter avec cette céramique grecque de grande classe. Battue sur le terrain des formes et de la décoration, elle aurait pu du moins livrer, après les promesses du Fer II, beaucoup de pièces *inscrites*. Hélas, le butin en est pauvre. Plutôt vers la fin de la période persane, les fouilles ont seulement trouvé quelques estampilles de jarre frappées au sceau de YEHUD, ou de YERUSHALEM, ou encore marquées des signes M-TS-H, encore inexpliqués. Dans le lot de Ramat Raḥel (*R. B.*, 1960, p. 400; 1962, p. 403 et 1963, p. 573), plusieurs anses mentionnent, à côté de Yehud, le gouverneur (péha), et donnent des noms : Yehoazar et Aḥyo. La période hellénistique se montrera plus riche et laissera sur nombre de jarres, non seulement des noms de propriétaires, d'artisans ou de cités, mais aussi de véritables dates, et très précises, en y gravant parfois le nom du magistrat de l'année en cours.

Période hellénistique
(333-63)

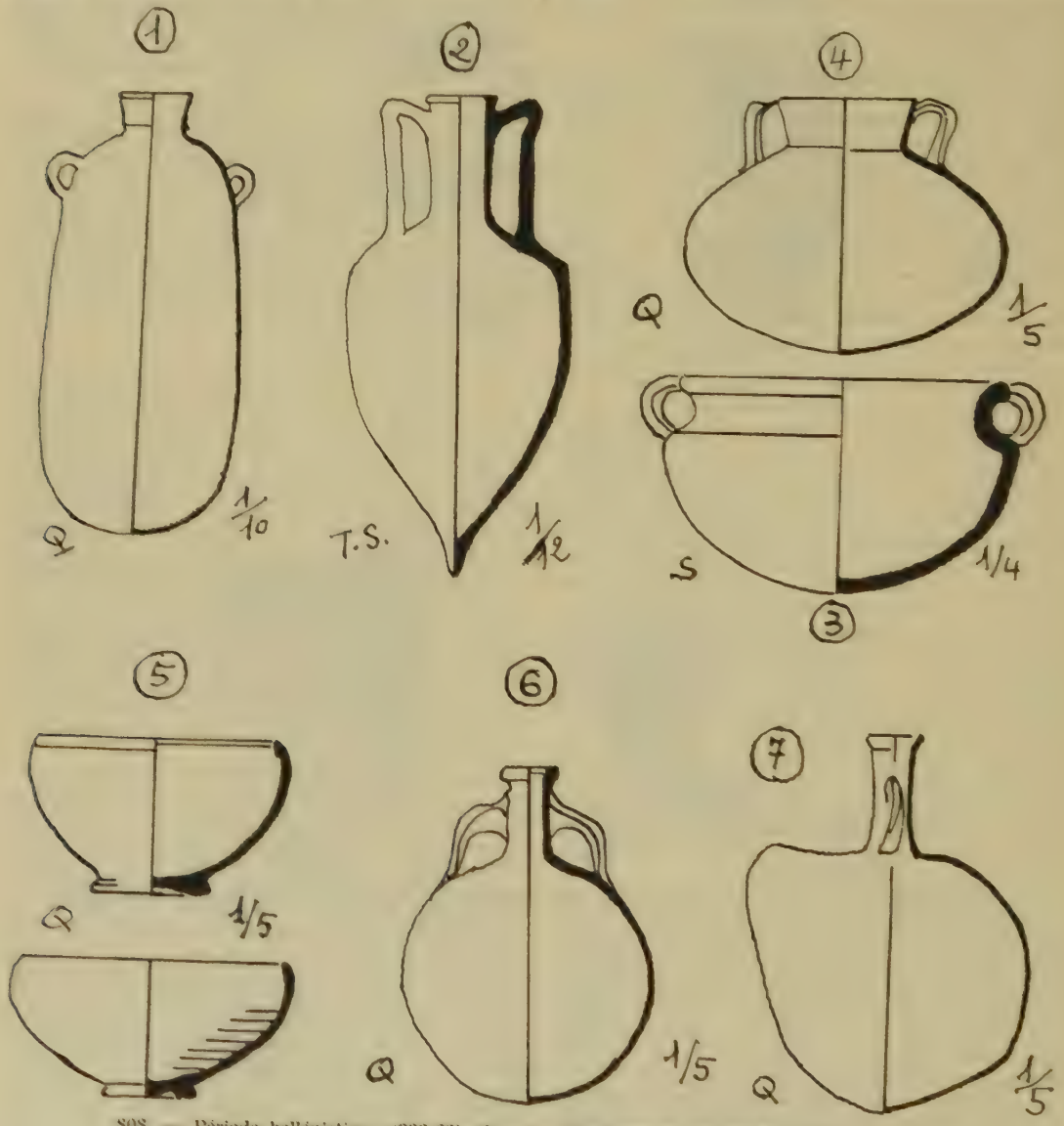
L'hellénisation de la Palestine, déjà si nette à l'époque persane, n'a fait que s'intensifier à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, et après sa mort, tant sous la domination des Lagides que sous celle des Séleucides. Plus encore qu'à la période précédente, la céramique importée envahit le marché et la céramique locale s'inspire d'elle, comme en témoignent tous les sites de l'époque. Les principaux sont évi-

demment Samarie, Beth Çur, Gézer et Marissa en Idumée; mais il faut y joindre Atlit, Béthel, Tell Sandahannah, Ascalon, Tell el Ful et, pour la fin de l'époque, Qumrân, période I.

La céramique qui en provient manifeste les caractéristiques suivantes : la technique atteint à la virtuosité et la cuisson, à la perfection; il en résulte des parois généralement minces, dures et sonores. Si l'ornementation peinte est peu abondante, par contre on cultive beaucoup le décor *strié* ou *côtelé* et aussi les motifs obtenus grâce à la roulette : séries d'entailles creusées par le passage d'une roue dentée. Ce dernier procédé constituera la décoration favorite de l'hellénistique tardif, du romain et du byzantin. Avec le décor, les formes évoluent et l'on compte maintenant un grand nombre de types nouveaux (fig. 808).

A côté des *jarres* locales courantes, à corps ovoïde, à base ronde, à col renforcé (Qumrân; citadelle de Jérusalem) (n° 1), la jarre rhodienne sort vraiment du lot, avec son fond pointu — parfois terminé par une protubérance — son col très développé, qu'accompagnent deux longues anses repliées à angle aigu, et son corps ovale (n° 2). Moins célèbres, les *marmites* poursuivent leur évolution; un premier type, à panse sphérique, possède un col court creusé d'une gorge — ce qui lui donne l'apparence d'une poulie couchée à plat —, tandis que deux anses annulaires relient la lèvre à la naissance de l'épaule (Béthel, Béthanie) (n° 3); un second type, trapu, non côtelé ou à peine, porte un col assez haut à parois obliques et deux anses annulaires plus anguleuses : c'est le modèle qui contenait à Qumrân des ossements d'animaux (n° 4).

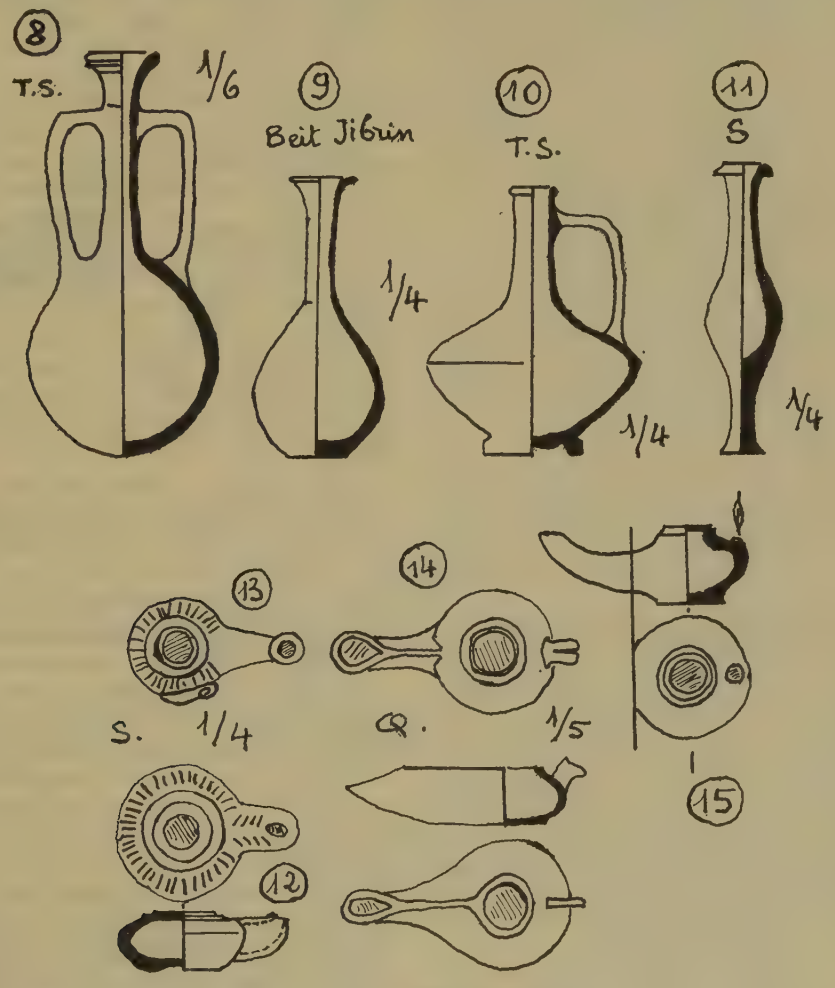
Les *plats*, bas, évasés, sur base en anneau, sont dotés soit d'une lèvre rentrante (Atlit, Samarie, Beit Jibrin), soit d'une lèvre retombant en ombrelle à l'extérieur (Beisân), soit d'un bord légèrement évasé et mouluré (Qumrân). Les *bols* ordinaires sont montés sur base en anneau et ont un bord légèrement rentrant (*ibid.*, n° 5) (Qumrân, Beth-Çur, citadelle de



808. — Période hellénistique (333-63). Qumrân (Q); Samarie (S); Tell Sandahannah (T.S.).

Jérusalem); d'autres portent deux anses obliques nettement décollées de la paroi (Atlit); on commence à rencontrer aussi, parmi les pièces importées, des bols dits « mégariens ». Ces derniers sont fabriqués dans des moules qui portent, en creux, la décoration destinée à sortir en relief sur les parois du vase; on les appelle mégariens parce qu'on a cru pendant un certain temps qu'ils provenaient de Mégare. Ils se continueront par la longue série des vases romains de « terra sigillata », toujours moulés, mais ornés d'une glaçure rouge et non plus noire comme à (n° 9); la *carafe* typique, dite « lagynos », à base en anneau, à panse plus large que haute, à long col droit qu'une anse courbe relie à l'épaule, est très caractéristique aussi de la période hellénistique (Khirbet Kérak) (n° 10). Il en va de même pour la *bouteille-fuseau*, dont le haut pied est à peu près symétrique du col long et étroit, à lèvre évasée (Samarie, Atlit) : ce vase grêle deviendra très commun à la fin de l'hellénistique et surtout au romain (n° 11).

Quant à la *lampe* hellénistique, vue par-dessus, elle



809. — Période hellénistique *(suite)*.

l'époque hellénistique. Ils constituent une poterie de grande série, alors que les types plus anciens étaient modelés à la main (Samarie).

Comme la famille des bols, celle des cruches compte de nouveaux membres. La *gourde de pèlerin* commence à porter deux anses tordues, et cette forme deviendra commune à l'époque suivante (Beth-Çur, Qumrân) (*ibid.*, n° 6); elle se développe parfois en barillet, et en barillet volontiers dissymétrique (Tell Sandahannah, Beth-Çur, Qumrân) (n° 7). La *cruchette* à corps globulaire voit son long col étroit relié aux épaules par deux anses repliées presque à angle droit, qui font penser aux anses des amphores rhodiennes (Tell Sandahannah) (fig. 809, n° 8). L'*ampoule* sans anse, à petite base plate, à corps arrondi, à col mince et haut dont la lèvre s'évase, devient fréquente montre un corps sphérique, un orifice de remplissage souvent cerné d'un motif plissé ou entouré de sillons concentriques, et un bec arrondi, plus long qu'à l'époque persane. Vue de profil, elle offre au regard une base plate ou annulaire, et une saillie produite par le collier du trou de remplissage, détail qui se retrouvera désormais dans les lampes des âges suivants. C'est là le type le plus courant (*ibid.*, n° 12). Un autre modèle plus soigné porte, sur un côté, une légère protubérance, analogue à une aile d'oiseau repliée, ou à une nageoire de dauphin, d'où son nom de delphiniforme (n° 13) (Samarie II, 1, 2 et Qumrân, tranchée A). Un autre modèle encore, avec des variantes dans la base (plate ou en disque), dans le trou de lumière (horizontal ou oblique), dans le trou d'huile (large ou étroit), est doté d'un organe de

préhension : anse en tenon, ou anse en boucle, parfois bifide (Qumrân) (n° 14). Un exemplaire plus curieux possède un corps sphérique, dans le flanc duquel le trou de lumière se dessine, sans former de bec, tandis qu'à l'opposé se fixe une longue poignée relevée (Qumrân, tranchée A) (n° 15). Un dernier modèle enfin, avec sa base en anneau, sa petite anse ronde, sa guirlande de feuillage en relief et surtout son bec en arc, annonce la forme qui deviendra commune à l'époque hérodienne (Qumrân, niv. I).

Les jarres estampillées. — L'époque hellénistique est donc riche de formes nouvelles. Mais elle est riche plus encore de très nombreuses anses de jarres estampillées. Samarie en a fourni à elle seule près de deux mille. Le lot le plus important est celui des anses d'amphores *rhodiennes* qui provient de Samarie (plusieurs centaines), de Beth Çur (plusieurs dizaines) et d'autres lieux comme Silwan, Ascalon, Césarée (*R. B.*, 1963 p. 556-558), Sycamina (*R. B.*, 1964, p. 407), Khaidar (*R. B.*, 1960, p. 397).

Les jarres à vin de Rhodes et d'autres centres viticoles de l'Égée, exportées dans beaucoup de contrées de la Méditerranée orientale, portent habituellement, en effet, sur le sommet des anses, une ou deux estampilles. Les plus complètes ont d'abord la mention du principal magistrat qui donnait son nom à l'année : renseignement précieux pour l'établissement des dates. Ce nom est toujours précédé de (ἐπί) et peut être identifié, au moins dans quelques cas, avec le nom du prêtre de Hélios, dieu de l'État. Sur la seconde anse, on lit ensuite un nom sans préfixe, qui peut désigner soit l'artisan de la jarre, soit l'exportateur du vin. Généralement s'ajoute un troisième nom : celui du mois, nécessaire peut-être pour indiquer les délais d'un transport soumis à des taxes. En outre, les cachets ont souvent gravé dans l'argile une rose, symbole de Rhodes, ou encore la tête de Hélios, son dieu-soleil.

Les anses rhodiennes couvrent une période d'environ deux siècles : probablement depuis la fin du IV^e^ jusqu'à la fin du II^e^, et leur plus grand nombre se situe entre les années 220 et 180. Pour cette période, elles fournissent des données importantes, en ce qui concerne l'histoire, la chronologie, la vie économique. Elles constitueront des jalons précis dans l'énorme corpus des anses estampillées de tout le monde antique (des dizaines de milliers), qui est actuellement en préparation par les soins de Miss Virginia Grace. En cette époque hellénistique, bien pourvue par ailleurs de monnaies et de documents écrits, ce n'est pas une mince gloire pour la céramique que de contribuer encore efficacement à l'histoire !

Période romaine
(63 avant J.-C. - 330 après)

La période romaine pourrait se subdiviser en deux époques : romain ancien avant l'an 150 de notre ère, romain récent après. La première, qui s'étend sur plus de deux cents ans, produit ses séries les plus caractéristiques entre 50 avant J.-C. et 70 après, date de la destruction de Jérusalem par Titus. Ce temps est nommé « hérodien », et l'appellation reste légitime, puisque la plupart de ses formes céramiques sont apparues avant la mort d'Hérode, mais elle demeure toutefois trop étroite, parce que certains types de poterie ont prolongé leur existence cent ou cent cinquante ans plus tard. Le siècle qui suit la catastrophe de 70 est vraiment pauvre et sa poterie, mal connue : il faut presque attendre jusqu'à 150 pour trouver de la céramique en plus grande quantité et pour voir s'esquisser un style un peu différent, le romain tardif.

Dans la présente étude, c'est la première partie de la période romaine (63 avant J.-C. - 150 après) qui nous intéresse, puisqu'elle comprend le temps pendant lequel s'est élaboré le Nouveau Testament. Jusqu'ici, la poterie de cette époque restait peu étudiée, mais plusieurs fouilles récentes ont enrichi considérablement le répertoire de la céramique romaine et ont permis des rapprochements intéressants avec des trouvailles plus anciennes, telles que celles de Samarie, Sandahannah, Gézer, Gérar, Jerash, etc. Au premier rang de ces chantiers privilégiés, il convient de mettre les grottes et les bâtiments de Qumrân : la poterie romaine y est plus abondante — des milliers de pièces —, plus variée et, grâce aux monnaies, mieux datée que partout ailleurs (Qumrân, périodes I B, II et III). A son catalogue, vient encore de s'ajouter le lot non négligeable fourni par Aïn Feskha. Le site voisin de Tulul el ʿAlayiq, la Jéricho du Nouveau Testament, a livré une céramique très proche de celle de Qumrân-Feskha, mise à part une série de pots de fleurs unique en Palestine.

Si Tulul el ʿAlayiq et surtout Qumrân ont mis au jour un riche matériel, d'autres chantiers ont également contribué à la connaissance de la céramique romaine, notamment Jérusalem même (Ophel, citadelle, mur Nord) et ses environs (tombes du mont Scopus, de Talpioth, de Béthanie, de Ramat Raḥel); Beth Çur, Qasilé et Beth Sheʿarim, les grottes de Murabbaʿat et diverses autres fouilles dont on trouvera la liste en *The annual of the american schools of oriental research*, volume XXIX-XXX, p. 21-22.

Grâce à toutes ces recherches, nous sommes en mesure maintenant de connaître assez bien la poterie palestinienne à l'époque romaine. Après avoir décrit cette céramique locale, nous mentionnerons aussi les céramiques importées, soit d'Asie Mineure et d'Europe (le groupe dit *terra sigillata*) soit de Transjordanie du Sud : la poterie *nabatéenne*, en provenance de Pétra et de ses succursales.

Lorsqu'on essaie de caractériser la poterie commune de l'époque romaine en Palestine, on trouve peu de chose à dire sur la *technique*, sinon que la pâte est presque toujours fine, mêlée d'une petite proportion de dégraissant calcaire très bien pilé, que la cuisson est toujours bonne, souvent très poussée, donnant à certaines pièces une sonorité métallique. Il n'y a rien là de bien nouveau. Le *décor*, lui, évolue davantage : la peinture est rare; les engobes et badigeons, ordinairement blancs, roses ou crème, sont un peu moins fréquents qu'à la période hellénistique; les incisions faites à la roulette, qui ont commencé vers la fin du III^e^ s. et qui continueront jusqu'à la conquête arabe, se développent; surtout, le *côtelage* apparaît. Lui aussi durera jusqu'à l'époque arabe, mais à la période romaine il se distingue par ses sillons fins, doucement arrondis, et rapprochés, par contraste avec la période byzantine, où il présentera des plis creusés profondément et largement espacés.

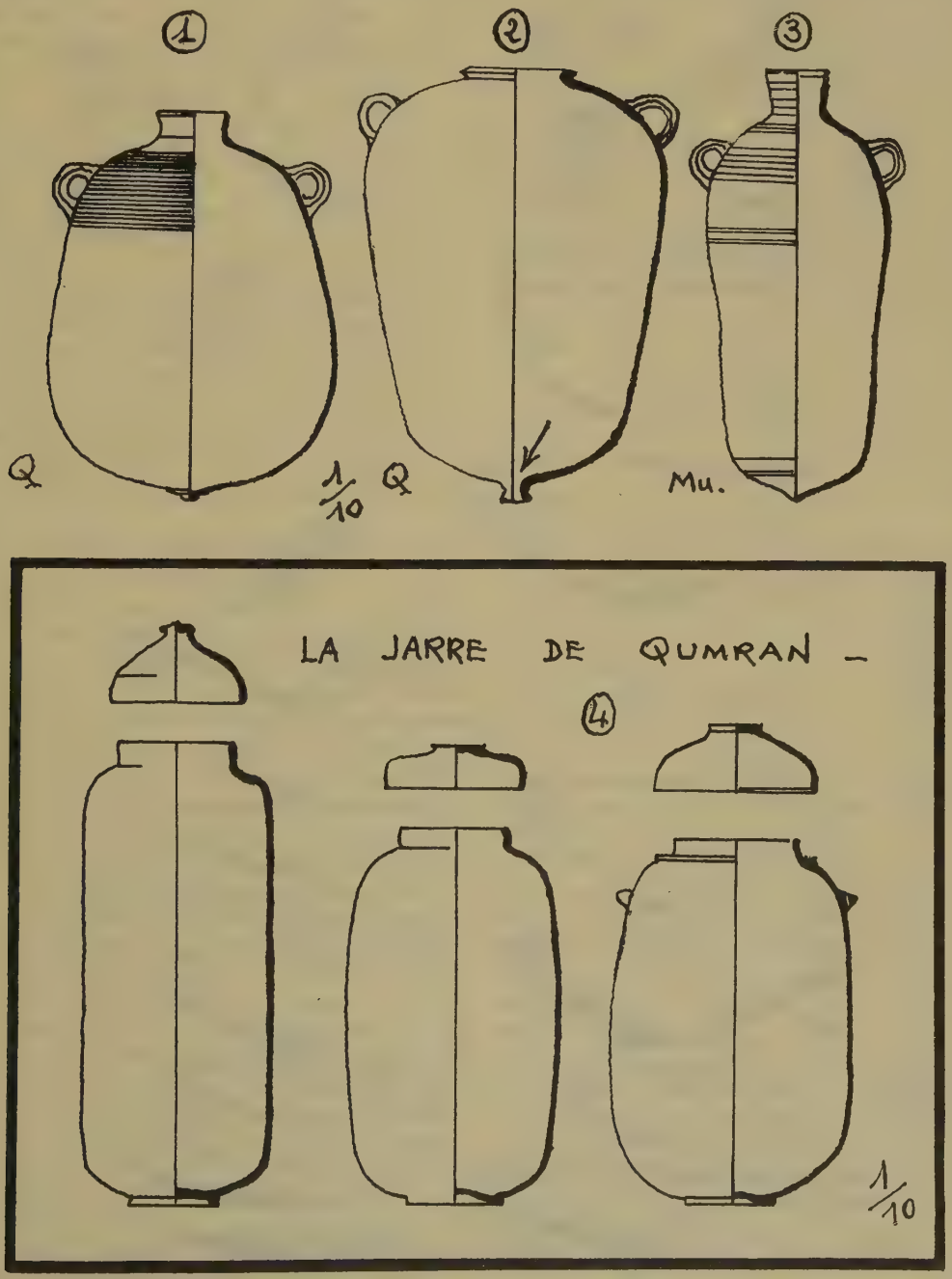
Mais plus encore que la technique et que la décoration, ce sont surtout les *formes* qui vont nous permettre de reconnaître le plus sûrement la céramique palestinienne de l'époque romaine. En ce qui concerne les *jarres*, *trois types* surtout sont à retenir : la jarre en cloche, la haute jarre légèrement conique et la jarre cylindrique propre à Qumrân (fig. 810).

La jarre en cloche, comme son nom l'indique, possède des parois évasées vers le bas; elle porte un col droit, deux anses annulaires sur l'épaule; la partie supérieure de la panse est ordinairement côtelée, comme parfois le fond; la base est soit arrondie, soit en pointe (n° 1). Qumrân a livré un modèle curieux et unique, toujours en forme de cloche, mais de

cloche renversée, sans col, et doté, au fond, d'un goulot d'écoulement qui en fait une sorte de jarre-entonnoir (n° 2).

Ces jarres en cloche voisinent avec des jarres plus hautes un peu coniques, légèrement plus larges à l'épaule qu'à la base, et caractérisées en outre par un col étroit, évasé, mouluré; par deux anses annulaires plates attachées à l'épaule et par un *fond en pointe* (n° 3) (Béther, Jérusalem, Jebel Jofeh, Qumrân, el 'Alayiq).

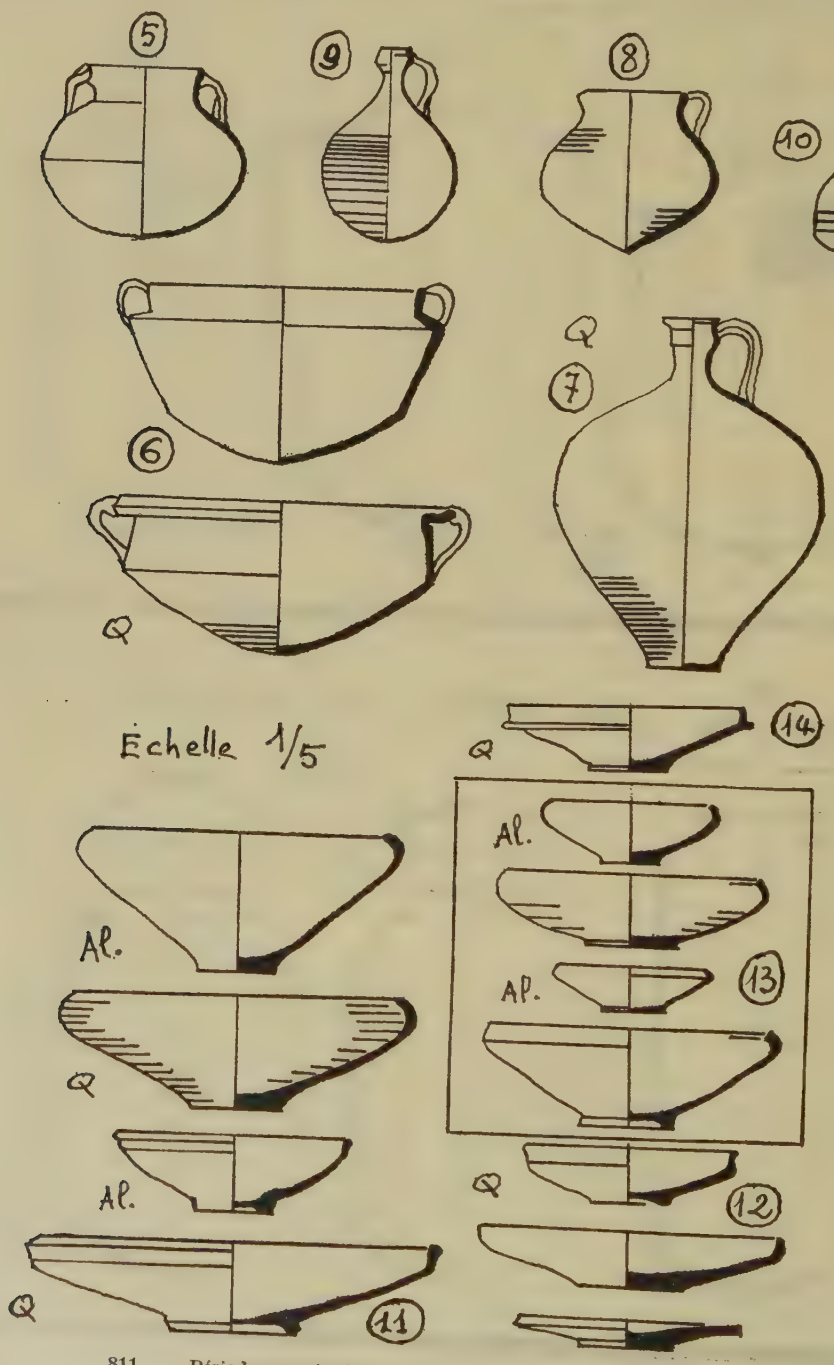
Plus typique, mais exceptionnelle, est la jarre spécifique de Qumrân (*ibid.*, n° 4), rendue célèbre par les rouleaux de manuscrits qu'elle contenait lorsqu'on l'a trouvée dans les grottes, mais présente aussi dans les ruines du Khirbet et donc vraisemblablement employée encore pour d'autres usages. Ses dimensions moyennes sont de soixante centimètres de hauteur et de vingt-cinq à vingt-huit centimètres de large. Son galbe est cylindrique ou presque, ses parois, verticales ou très peu bombées. Sa base en anneau mince légèrement concave supporte un fond très aplati. Son épaule, bien marquée, reste toujours étroite; elle ne porte pas d'anses, sauf parfois deux ou quatre oreillettes horizontales percées verticalement. Son ouverture est large et consiste en un court col droit. Sur ce col, enfin,



810. — Période romaine (63 av. J.-C. - 150 apr. J.-C.). Murabba'at (M); Qumrân (Q).

s'adapte un *couvercle*, sorte de bol renversé, à bord vertical, coiffé par un organe de préhension : soit disque, soit bouton. Il arrive que ce couvercle rencontre, au bas du col, un rail circulaire dans lequel il vient s'encastrer.

La jarre de Qumrân, telle que nous venons de la décrire, n'a pas son équivalent ailleurs (sauf un spécimen analogue découvert à Abila et peut-être « essénien » lui aussi : *R. B.*, 1960, p. 229). Avec la série des *marmites*, nous retombons dans un modèle beaucoup plus commun. A la période romaine, deux types de marmites sont courants (fig. 811) : le type fermé (n° 5) et le type ouvert (n° 6). Le type fermé, à col étroit et évasé, à panse plus ou moins proéminente, à base ronde, à deux anses annulaires de la lèvre à l'épaule, est connu depuis longtemps. Nous avons assisté à son développement graduel depuis le Récent Bronze, à travers le Fer et l'Hellénistique. Il dérive tout droit de la tradition cananéo-israélite. Mais désormais — et c'est là l'innovation à retenir —, il porte une panse côtelée. Cette technique du côtelage n'est pas plus ancienne que la seconde moitié du deuxième siècle avant J.-C. : nous avons signalé son apparition au cours de la période hellénistique,



811. — Période romaine *(suite)*. Tulul el Alayiq (Al.); Qumrân (Q).

mais nous devons renoncer à fixer son lieu d'origine. En tout cas, ce modèle de marmite persistera à travers les époques byzantine et arabe.

Le type ouvert est beaucoup plus nouveau; il apparaît à la fin de l'hellénistique et se répand à l'époque hérodienne. Il se reconnaît au premier coup d'œil, parce qu'il réunit les *six caractéristiques* suivantes : large ouverture; col vertical très court; deux anses-courroies de la lèvre à l'épaule; épaule greffée sur le col presque à angle droit et formant avec les parois une arête très accusée; panse hémisphérique; base légèrement pointue. Ajoutons que la plupart des exemplaires sont légèrement côtelés et que les deux types de marmites sont modelés dans une terre rouge brun, très cuite, aisément reconnaissable (Samarie, Jérusalem, Qumrân, Murabba'at, el 'Alayiq).

Les *cruches* de l'époque romaine sont plus difficiles à distinguer. A côté de la gourde de pèlerin, qui continue sa longue carrière, mais maintenant avec deux anses *tordues* caractéristiques, deux modèles surtout reviennent le plus souvent. Le premier, c'est la grande cruche piriforme, dont les flancs largement bombés sous l'épaule se rejoignent presque pour former une étroite base plate; le mince goulot rapporté porte souvent une moulure en son milieu et sur la lèvre; l'anse plate attachée à cette lèvre se tord légèrement avant de se fixer sur l'épaule (*ibid.*, n° 7). Le second modèle, plus petit, groupe des cruches basses à base conique, à col court, large et évasé, à anse annulaire, parfois très peu surélevée, de la lèvre à l'épaule (n° 8). Plus petite encore est la *cruchette* sphérique, à col étroit renflé au sommet, à anse plate tordue de la lèvre à l'épaule, à parois minces et côtelées, à minuscule base plate; le type apparaît à la période hellénistique (Beth-Çur, Gézer) et se diffuse beaucoup pendant la période romaine (Jérusalem, Qumrân, Murabba'at, El 'Alayiq) (n° 9).

Cette cruchette s'accompagne fréquemment d'autres vases de petit calibre : le *bouteille-fuseau* et la *bouteille-ampoule*. La bouteille-fuseau, que nous avons vu entrer en Palestine au cours du IIe s. avant J.-C., y est devenue commune au siècle suivant. Elle est utilisée pour l'exportation des onguents, les usages domestiques et funéraires. Sans doute originaire d'Égypte, elle a connu une longue carrière, du commencement de l'hellénisme (fin du IVe s.) jusqu'au premier siècle de notre ère inclusivement. On la rencontre dans toute la moitié est du Bassin méditerranéen, après qu'Athènes l'a empruntée à Alexandrie. En Palestine, elle revient dans de nombreux sites, comme Ascalon, Beth-Çur, Tell en Naṣbeh, Samarie, Megiddo, Beth Yerah, Atlit et Jérusalem. Souvent, on trouve près d'elle la bouteille-ampoule, à long col droit, lèvre moulurée, et dont la panse globulaire à base arrondie tient dans le creux de la main. C'est encore un modèle d'origine hellénistique qui est très bien représenté au début du romain (Ascalon, Samarie, Beisân, Ptolémaïs) (n° 10).

Avec les plats, les assiettes, les bocaux et les bols, nous possédons à la période romaine un bon échantillonnage de la vaisselle commune. Le plat le plus significatif est le modèle large et bas, à petit bord droit et mouluré, à base en anneau, qui durera encore à l'époque byzantine (Jerash, mur nord de Jérusalem, Qumrân, el 'Alayiq) (n° 11). L'assiette, soit à base en anneau, soit à la base plate, garde encore parfois le bord légèrement évasé ou vertical (n° 12), mais souvent — et c'est là la nouveauté de la période romaine —, elle présente un *bord rentrant* avec quelquefois la lèvre taillée en biseau à l'intérieur (n° 13) (Gézer, Beisân, Sandahannah, Jerash, Beth-Çur, Jérusalem, Qumrân, el 'Alayiq). Dans la seconde partie de la période romaine et à l'époque byzantine, abonderont les assiettes carénées (n° 14) (Qumrân, el 'Alayiq).

La famille des bols et des coupes offre elle aussi une grande variété (fig. 812). Montés sur base en disque ou en anneau souvent biseauté, ils ont quelquefois des parois obliques ou légèrement incurvées en calice de tulipe (Qumrân, el Alayiq) (n° 15). Mais le plus souvent leurs parois sont arrondies, côtelées, et leur lèvre rentrante, voire très rentrante (Sandahannah, Beth-Çur, Jerash, Qumrân, el 'Alayiq, Feskha (n° 16). Beaucoup plus profonds aussi et plus étroits que les bols, sont les *bocaux* trouvés en abondance à Qumrân et Feskha; deux types surtout sont bien identifiés : le vase en cône allongé à base concave, à large ouverture, à col évasé, à gorge creusée sous la lèvre (n° 17), plus souvent encore le vase presque cylindrique — un peu plus étroit vers le fond — à base en anneau, à gorge sous la lèvre, qui est taillée en biseau à l'extérieur (n° 18). Aucun des deux ne porte d'anse.

Si l'on ajoute quelques *terrines* (*ibid.*, n° 19), quelques *entonnoirs* (n° 20), quelque *gobelets* ovoïdes montés sur petit pied plein (n° 21), un ou deux échantillons de *puisettes* à manche vertical formant crochet (type dit *simpulum*) (n° 22), on a un tableau déjà riche de la céramique palestinienne commune à l'époque romaine. Il convient d'y joindre les *lampes*, qui, à cette période, ont subi quelques légères modifications. Il semble que l'ordre de succession des différents types de lampe romaine soit le suivant : d'abord, la lampe avec le *bec en V* (n° 23), ensuite la lampe à *bec arqué*, dite hérodienne, mais qui a duré jusqu'au second siècle de notre ère (n° 24), enfin la lampe à *petit bec rond* qui apparaît vers le début de ce second siècle (Murabba'at, atelier de Jerash) (n° 25). Toutes ces lampes sont de forme circulaire et de base plate, seul varie le modelage du bec.

Terra sigillata. — Telles sont les principales pièces, et les plus significatives, du catalogue des poteries palestiniennes à la période romaine. Mais d'autres céramiques, nous l'avons dit, ont alors paru sur le marché palestinien, dont la poterie dite « terra sigillata ». Il s'agit d'une vaisselle à glaçure rouge, qui s'est vue décorée de plusieurs noms. Tantôt, on l'appelle *arrétine*, parce qu'elle a été fabriquée en abondance à Arretium (Arezzo), en Italie du Nord; tantôt on l'appelle *samienne* parce qu'on l'a supposée originaire de l'île de Samos; tantôt enfin, on lui garde sa désignation latine de *terra sigillata* parce qu'elle porte souvent des motifs imprimés avec des sceaux *(sigilla)*.

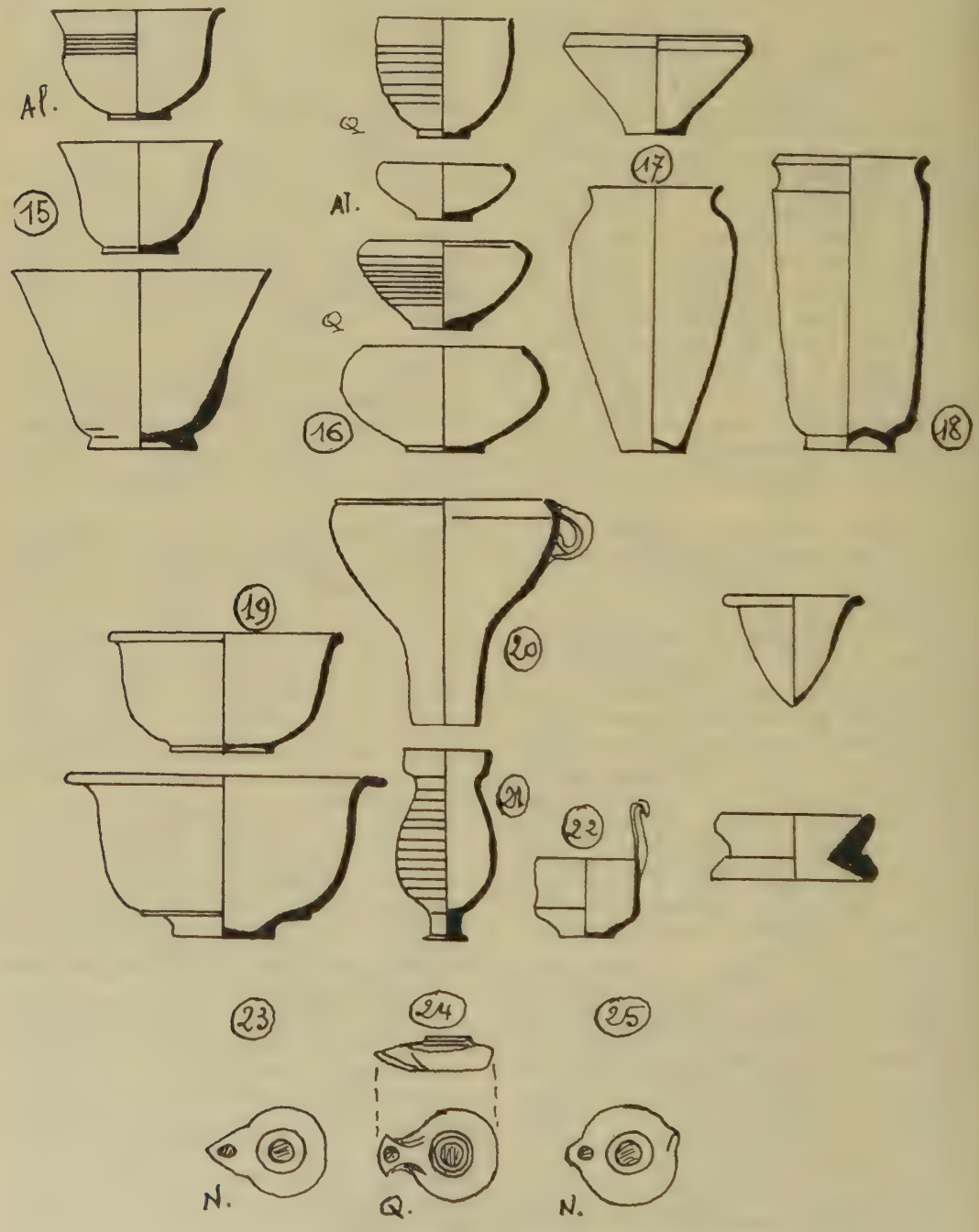
Mais aucune de ces dénominations ne s'impose. La dernière même, quoique technique, n'est pas entièrement satisfaisante, car de nombreux exemplaires de cette céramique présentent des surfaces unies, y compris le lot trouvé en Palestine. « Terre moulée » conviendrait mieux, car la poterie dont nous parlons était fabriquée dans des moules, dont les parois ou bien restaient lisses, ou bien se voyaient modelées suivant le décor à obtenir.

Fort prisée dans l'Empire romain durant les deux ou trois premiers siècles de son existence, la céramique *terra sigillata* dérive de prototypes d'époque hellénistique et même du grec classique. Elle est fabriquée en Asie Mineure (Pergane, Samos) et probablement dans plusieurs villes de Syrie, d'Égypte, du Proche Orient. Puis elle se voit copiée dans le nord de l'Italie (Arretium), plus tard en Gaule, plus tard encore en Germanie et en Bretagne.

Les artisans italiens et gaulois lui assurent une large diffusion. Comme ils marquent souvent leurs noms à l'intérieur des vases, on peut repérer aisément

l'aire d'exportation et l'on découvre ainsi que le même atelier de la péninsule italique expédiait ses produits aussi bien en Bretagne qu'en Transjordanie, et même au-delà. De plus ces noms de potiers, soit grecs, soit latins, les formes et les décorations des vases *terra sigillata* leur permettent de se voir datés très exactement, et donc de dater aussi les objets trouvés avec eux ou les bâtiments qui les renfermaient.

Le Musée palestinien de Jérusalem possède plusieurs exemplaires typiques de *terra sigillata;* notamment : cruches et jarres à long col droit et à anse repliée à angle aigu (Sébastia); plats larges et bas, revêtus d'une glaçure rouge luisante, du type « cire à cacheter » (Sébastia, Tantura); un plat gaulois qui est allé se perdre à... Pétra et dont l'angle moulé des parois, près de la base, est chevauché par une course d'amazones; un autre plat gaulois, caréné, provenant de la Graufesenque (Sébastia); divers bols et coupes, soit à parois verticales, soit carénés et dotés d'un col en collier concave décoré à la roulette (Sébastia), soit simplement hémisphériques (Beisân). Une de ces coupes, d'un rouge éclatant, est signée de Ateius et provient d'Arretium, au temps d'Auguste. Un



812. — Période romaine *(suite)*.

cornet porte le nom du potier Aco, qui travaillait en Italie septentrionale au début du Ier s. de notre ère; ses pots ont été trouvés en Gaule (Bibracte), dans la région de Klagenfurt et en Syrie-Palestine (Na'lieh). Ces quelques exemples suffiront à nous montrer quels échanges commerciaux intenses régnaient, à travers l'Empire romain, entre la région alpine et le Moyen Orient! (fig. 813).

Poterie nabatéenne. — Si les lointaines fabriques d'Italie ou même de Gaule expédiaient leurs produits jusqu'en Palestine, à combien plus forte raison les ateliers nabatéens, beaucoup plus proches, et dont une installation assez complète a été mise au jour à Abdeh (*R. B.*, 1960, p. 380). Leur vaisselle se retrouve dans tous les sites de Transjordanie méridionale occupés à l'époque romaine, accidentellement au nord de Jerash, à Rumeith (*R. B.*, 1963, p. 409). et dans plusieurs fouilles de Cisjordanie, comme Tell el Ajjul.

On sait l'histoire des Nabatéens, peuple arabe fortement influencé par les Romains en architecture, céramique, numismatique et autres arts. De Pétra, leur capitale, leur banque et leur entrepôt, ils contrôlent les voies commerciales qui relient l'Orient et l'Arabie du sud à la Méditerranée. Ils sont à l'apogée de leur richesse et de leur puissance au cours du dernier siècle avant le Christ et du premier après. En 106 de notre ère, Trajan supprime leur autonomie et incorpore leur royaume à sa nouvelle province d'Arabie.

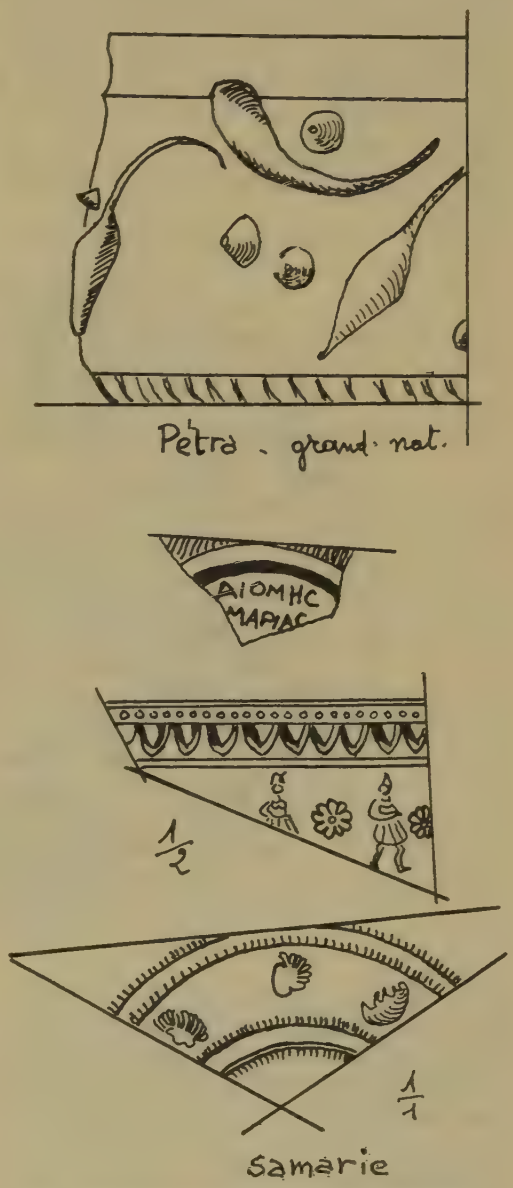
Leur poterie, identifiée pour la première fois en 1929 par Mrs. Horsfield, est classée par elle en nabatéen primitif (IVe - Ier s. avant J.-C.); nabatéen classique (Ier s. avant J.-C. - 106 après); et nabatéen romain (IIe et IIIe s. après J.-C.). C'est surtout la céramique de la deuxième période et du début de la troisième qui nous intéresse ici, celle qui va de 50 avant J.-C. à 200 après. Elle se distingue aisément des autres séries de terre cuite, grâce aux caractéristiques suivantes : sa finesse incomparable, de « coquille d'œuf »; sa cuisson parfaite; sa couleur rouge plus ou moins foncé; et sa décoration.

Cette décoration consiste en dessins exécutés à la peinture brun sombre, soit de motifs géométriques, soit plus souvent de motifs empruntés au monde végétal ou animal. Tantôt les artistes nabatéens tracent sur leurs vases de fins réseaux de lignes ou des bandes de losanges et de cercles alternés. Tantôt ils dessinent des feuilles, des fleurs ou des fruits stylisés : vrilles et feuilles de vigne, grappes de raisin. Tantôt ils insèrent un oiseau dans un décor de feuillage, ou un poisson entre des lignes ondulées qui figurent l'eau. Cette poterie très élégante est malheureusement très fragile; aussi les exemplaires complets en demeurent très rares. Mais les tessons abondent, et ils attestent l'importance d'une céramique que nous nous devions de mentionner pour achever, avec l'époque romaine, ce survol des grandes périodes de la poterie palestinienne (fig. 814).

IV. Les vases d'argile de la Bible. — Pour désigner les différents vases d'argile dont nous venons de retracer l'histoire, la Bible dispose d'un vocabulaire non point toujours précis, mais abondant.

L'*Ancien Testament*, d'abord, nous offre quelque *quarante mots*, que nous répartirons dans les groupes suivants : termes généraux; lampes; ustentiles à feu; marmites; bols et plats; cruches; enfin, jarres.

1° *Termes généraux.* — Le premier qui se présente à l'esprit est le très vague *keli* (כְּלִי), qui s'applique à toutes sortes d'ustensiles, autres que les objets de céramique. Seul, ou accompagné soit de *ḥéréś*, soit de *yôṣer*, il revient une quarantaine de fois au sujet de la poterie (Jer., xlviii, 11; Ez., iv, 9; Is., lxv, 4, etc.). Le plus souvent, c'est le terme *ḥéréś* (חֶרֶשׂ) qui lui est accolé et qui convient à toute terre cuite, même aux tessons encore utiles pour nettoyer le foyer ou pour racler des plaies (Prov., xxvi, 23; Is., xxx, 14; Job, ii, 8).



813. — Fragments de *terra sigillata*.

Yôṣer, le potier, trouve un correspondant, *yéṣer* (יֵצֶר) dans le seul texte d'Is., xxix, 16, où les deux expressions font jeu de mots. Le prophète met en scène « l'œuvre » en face de « l'ouvrier ». Un autre hapax se lit aussi en Jérémie, xxii, 28, avec le sens très vague d'ustensile : *'éṣeb* (עֶצֶב). Enfin, notons que l'équivalent araméen de *ḥéréś* est *ḥasaf* (חַסַף) (Dan., ii, *passim*). Comme on le voit, ces termes demeurent très imprécis; la forme et l'emploi des

vases de terre cuite seront indiqués d'une façon plus ferme par les séries de mots que nous allons étudier maintenant.

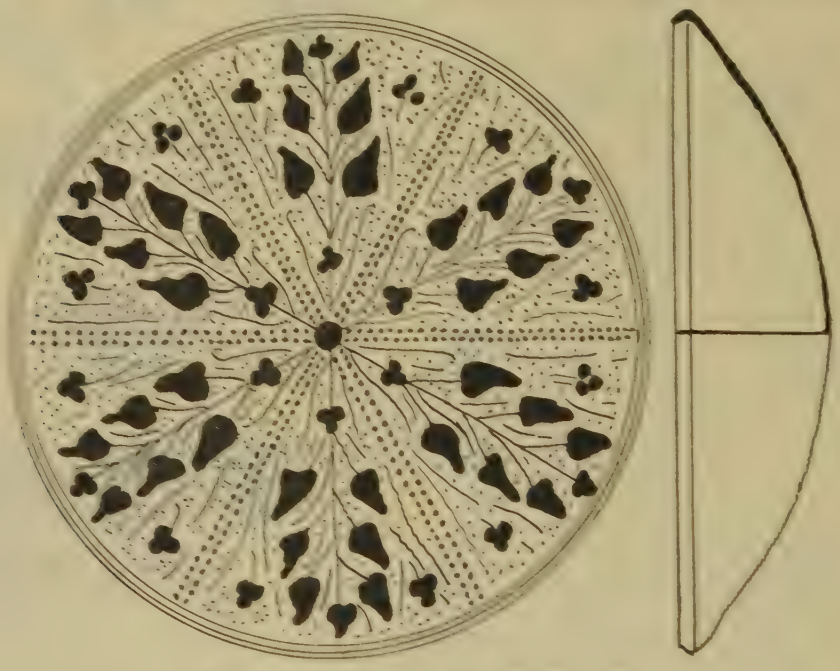
2° *Lampes.* — Lampe traduit l'hébreu *nêr* (נֵר).

Le mot revient dans l'A. T. une quarantaine de fois, souvent dans un contexte cultuel, souvent aussi avec un sens métaphorique (Ps., CXIX, 105). Ailleurs, il désigne cet objet indispensable et familier, qui brille dans la maison de la femme forte (Prov., XXXI, 18), ou sous la tente de l'impie (Job, XVIII, 6) et qui disparaît lorsque l'invasion ennemie plonge le pays dans les ténèbres (Jer., XXV, 10).

La lampe repose parfois sur un support en céramique, la *menôrâh* (מְנוֹרָה), qui est mentionnée dans une trentaine de textes bibliques, et présentée le rouleau écrit par Baruch sous la dictée de Jeremie (Jer., XXXVI, 22-23). Une céramique bien décorée était capable de concurrencer le métal et de figurer dans les appartements royaux. En tout cas, le brasero du pauvre n'était autre que de l'argile. Son nom, d'origine égyptienne, montre que cet instrument se trouvait soit importé d'Égypte, soit façonné en Israël à l'imitation des modèles égyptiens.

Toujours en relation avec le feu, parce qu'il se rapproche de *kûr*, four à métaux, et parce que la Bible l'associe au *tannûr*, nous trouvons ensuite le mot *kirayim* (כִּרַיִם). Cet hapax semble bien en effet désigner un manchon spécialement conçu pour supporter jarre ou marmite, soit sur le sol, soit sur un foyer : Lev., XI, 35.

D'autres modes de cuisson nécessitaient d'autres



814. — Plat nabatéen. Amman. Échelle : 1/2.

presque toujours comme un mobilier destiné au culte. Le seul usage profane de *menôrâh*, au sens de porte-lampe ou de lampe tout court, se trouve en IV Reg., IV, 10, où l'on nous décrit l'ameublement de la chambre mise à la disposition d'Élisée par ses amis de Shunem. L'équivalent araméen de *menôrâh* est *nâbrastâ* (נִבְרַשְׁתָּא), qui n'apparaît qu'une fois dans l'A. T., pour y décrire le lampadaire du palais de Balthazar (Dan., V, 5).

3° *Ustensiles à feu.* — Destinés non plus à éclairer mais à chauffer, d'autres ustensiles en argile sont mentionnés dans l'A. T. C'est d'abord le four, *tannûr* (תַּנּוּר). On l'imagine en forme de cloche; il sert à la cuisson soit de l'oblation rituelle, soit du pain ordinaire (Lev., II, 4; XXVI, 26). S'il a été souillé par le cadavre d'un animal impur, il doit être brisé (Lev., XI, 35). Cette prescription donne à penser qu'il s'agit d'un objet en terre cuite.

En terre cuite également pouvait être fabriqué le brasero, *aḥ* (אַח), devant lequel se chauffait Joiaquim, le jour où il se mit à livrer aux flammes formes de poterie : plaques, grils, poêle. L'hébreu rend ces différents termes par le mot *maḥabat* (מַחֲבַת) qui revient six fois dans la Bible : dans le Lévitique (II, 5; VI, 14; VII, 9), au I^er^ livre des Chroniques (IX, 31; XXIII, 29) enfin en Ézéchiel, où il désigne un ustensile en fer (Ez., IV, 3).

4° *Marmites.* — Avec ce dernier instrument, nous entrons déjà dans la famille des marmites, qui groupe *sîr*, *marḥêšet*, *maśrêt*, *parûr*, *dûd*, *qallaḥat* et *kiyyor*.

Sîr (סִיר), c'est la marmite à large ouverture, que nous avons décrite sans anses au Fer I, munie de deux anses au Fer II (cf. *supra*, fig. 801, n° 8) et dont la forme s'est perpétuée longtemps, à travers toute la période persane, voire au-delà. Les fouilles en livrent des séries de différents calibres, mais elle pouvait atteindre une taille imposante, puisque Élisée demande à son serviteur de mettre la grande marmite sur le feu, et d'y cuire une soupe pour les frères prophètes (IV Reg., IV, 38). Ses dimensions lui valent de se voir utilisée à l'occasion comme bassin à laver (Ps., LX, 10). Sa persistance à travers les siècles se

reflète dans les oracles des prophètes tels que Michée (III, 3), Jérémie (I, 13) Ézéchiel (XI, 3), Zacharie (XIV, 21).

Tout comme *str* vient probablement d'une racine qui signifie « s'échauffer », son synonyme *marḥéšet* (מַרְחֶשֶׁת) dérive de *raḥaš*, « entrer en ébullition ». Ce terme ne paraît que deux fois dans la Bible (Lev., II, 7 et VII, 9), où il s'agit de cuire de la fleur de farine préparée dans l'huile. Il s'apparente au mot *maśrêt* (מַשְׂרֵת) que nous lisons seulement dans le récit de II Reg., XIII, 9 : Tamar offrant à son demi-frère Amnon les beignets qu'elle vient de préparer dans la « poêle ».

D'un autre verbe « bouillir » *(pûr)* est sorti le mot *parûr* (פָּרוּר). Il s'applique très bien à ce vase profond, à fond arrondi, doté d'une seule anse, connu au Fer I (fig. 798, n° 5) et au Fer II, plus courant au Fer II, et qui tient à la fois de la marmite et du pot. C'est ce que suggèrent les quatre textes bibliques où il est question de l'usage du *parûr* : en Num., XI, 8, il sert à la cuisson de la manne; en Jud., VI, 19, entre les mains de Gédéon, il transporte du jus de viande; en I Reg., II, 14, il contient des viandes offertes au sanctuaire de Silo; en Eccli., XIII, 2, il représente le pot de terre qui se heurte au pot de fer.

Une autre forme de céramique, également arrondie, presque sphérique, possédant une ouverture assez petite, et munie de deux anses, plus commune au Fer II (fig. 801, n° 7) qu'au Fer I, c'est la marmite appelée *dûd* (דּוּד). Employé huit fois dans l'A.T., ce terme désigne le plus souvent des paniers ou des corbeilles; il ne s'est appliqué aux poteries que secondairement (I Reg., II, 14; Job, XLI, 12).

Plus rare encore est le mot *qallaḥat* (קַלַּחַת) qui sert à nommer une marmite de forme mal définie. Il ne se lit qu'en I Reg., II, 14, où se trouve décrit le mobilier du sanctuaire de Silo et en Michée, III, 3, où le prophète reproche aux chefs d'Israël de déchirer leur peuple comme « chair dans la marmite ».

Un dernier synonyme des noms précédents, c'est *kiyyôr* (כִּיּוֹר). Répété vingt-deux fois dans la Bible, le mot revient surtout à propos des bassins de métal utilisés au Temple. Mais il peut aussi convenir soit à une terrine (I Reg., II, 14), soit à un réchaud rempli de braises (Zach., XII, 6).

5° *Bols et plats.* — Plus nombreuse que la famille « marmite », la famille « bol » nous offre un riche répertoire d'expressions, dont plusieurs sont plus ou moins équivalentes. Nous trouvons d'abord trois grands bols de banquets, ou cratères : *aggan* (אַגָּן), *mizraq* (מִזְרָק) et *séfel* (סַפְל).

L'*aggan* (אַגָּן), dont le nom évoque la forme ronde, est le grand bol qui apparait au Récent Bronze et continue à travers le Fer I, où il semble poli à la main, et le Fer II (fig. 802, n° 13) où son lustrage est exécuté au tour. Il possède d'abord deux, puis quatre anses. Si le mot ne se lit que trois fois dans l'A.T., cela suffit cependant pour nous renseigner sur la nature de l'objet. En Cantique, VII, 3, les formes harmonieuses de la bien-aimée sont comparées à la coupe de l'*aggan;* en Isaïe, XXII, 24, notre cratère fait partie de la lourde vaisselle suspendue à une cheville qui finira par céder; en Exode, XXIV, 6, il recueille le sang des taureaux immolés sur l'ordre de Moïse. Mais il est possible que pour ce dernier usage l'auteur pense à des bassins en métal...

Le *mizraq* (מִזְרָק), lui, est presque toujours en métal. Dans ce cas, c'est le plus souvent un bassin utilisé au Temple pour recevoir le sang des sacrifices et aussi pour le répandre comme l'indique son étymologie *(zaraq)*. Mais il peut également se voir identifié avec le large bol à anses multiples, soigneusement lustré, qui constituait au Fer II (fig. 802, n° 13) le chef-d'œuvre des potiers israélites et Amos, VI, 6, ne s'oppose pas à cette interprétation. Le mot *agarṭal* (אגרטל), qui ne se lit qu'en Esdras, I, 9, paraît bien être un synonyme postexilique de *mizraq;* il se présente comme un récipient de métal.

Troisième grand bol, le *séfel* (סַפְל), apparaît simplement en deux passages du livre des Juges : Jud., V, 25, où Yaël offre à Sisera de la crème dans une coupe précieuse; et Jud., VI, 38, où Gédéon exprime de la toison exposée à la rosée de la nuit une pleine coupe d'eau. Ces usages du *séfel* l'apparente à l'*aggan*, et font penser au cratère à deux anses que l'on découvre dans les niveaux du Fer I.

Après les cratères, et de proportions plus modestes, nous rencontrons deux coupes à vin, larges et basses, dénommées *saf* (סַף) et *qubba'at* (קֻבַּעַת). *Qubba'at*, qui est un hapax, figure en Isaïe, LI, 17 et 22, le calice du vertige mis en parallèle avec la coupe de la colère. *Saf*, se trouve en six passages de la Bible, dont trois concernant des vases de métal (Jer., LII, 19; III Reg., VII, 50; IV Reg., XII, 14). En Exode, XII, 22, il contient du sang de l'agneau pascal; en II Reg., XVII, 28, il entre dans les présents offerts à David; en Zacharie, XII, 2, il représente Jérusalem, coupe enivrante versée à tous les peuples d'alentour.

C'est encore un vase à boire, tantôt coupe, tantôt bol, que désigne le terme *kôs* (כּוֹס). Beaucoup plus fréquent que les deux précédents, il revient vingt-huit fois dans l'A.T. En II Reg., XII, 3, c'est la coupe d'eau du pauvre où vient boire la brebis; en Jer., XXXV, 5, c'est la coupe de vin présentée aux Rékabites; en Prov., XXIII, 31, la coupe de vin encore, dont il faut se méfier. Mais le plus souvent, *kôs* se voit employé dans un sens figuré et sert à illustrer plusieurs thèmes tels que : coupe d'action de grâces, coupe de bénédiction, coupe de la colère de Yahweh.

Plus spécialisée que *kôs*, *merqaḥah* (מִרְקָחָה) paraît être un récipient destiné à la préparation des onguents. Comme on rencontre ce terme seulement en Ez., XXIV, 10, avec le sens de condiments, et en Job, XLI, 23, avec le sens de brûle-parfums, il est difficile de préciser s'il s'agit d'un objet de céramique ou de métal.

Nous sommes sûrement dans la céramique avec un autre mot rare, relevé uniquement en IV Reg., II, 20 : *ṣloḥit* (צְלוֹחִית), bol du Fer II, que réclame Élisée, lorsqu'il dit : « Apportez-moi une écuelle neuve, où vous aurez mis du sel ». Les mêmes consonnes, vocalisées de manière différente, nous donnent aussi : *ṣallaḥat* (צַלַּחַת). Avec ce mot, nous sortons de la catégorie des bols proprement dits pour entrer dans celle des plats. *Ṣallaḥat* est le nom d'un plat très ouvert, sans anse, où l'on servait les mets principaux du repas. Les textes qui l'indiquent sont peu nombreux, quatre seulement, mais ils sont clairs : Proverbes, XIX, 24 et XXVI, 15, nous montrent le paresseux plongeant la main dans le plat; IV Reg., XXI, 13, annonce que Yahweh est prêt à écurer Jérusalem « comme on écure un plat qu'on retourne à

l'envers après l'avoir écuré »; enfin II Par., xxxv, 13 indique que la Pâque est préparée dans des plats creux.

Le *miśéret* (מִשְׂרֶת) constitue un autre plat rond, un peu moins profond et un peu plus large que le précédent, réservé à la pâte à pain. Certains modèles sont en bois, et ce, jusqu'à nos jours; d'autres, en terre cuite. Mais leur affectation est explicite, d'après les trois seuls textes bibliques qui mentionnent le *miśéret :* Deut., xxviii, 5 et 17; Exode, vii, 28 et xii, 34, où il est effectivement précisé que « les gens emportèrent leur pâte avant qu'elle n'eût levé, les huches sur l'épaule ».

6° *Cruches.* — A côté des différents plats, la vaisselle ordinaire des Israélites comprend aussi une série de cruches, cruchettes ou ustensiles analogues. Le plus petit est un flacon à parfums, le *pak* (פַּךְ), qui n'est mentionné qu'en deux passages de la Bible : I Reg., x, 1 sq. et IV Reg., ix, 1 sq. Ces textes parlent des fioles d'huile préparées ici pour l'onction de Jéhu, là pour l'onction de Saül. Il s'agit évidemment de la minuscule cruchette à col étroit, avec ou sans anses, bien connue aux époques du Fer I (fig. 797, n° 2) et du Fer II (fig. 801, n° 2), qu'elle soit de fabrication locale, ou d'importation chypro-phénicienne.

Tout comme le mot *pak* (פַּכְפַּךְ), le terme *baqbûq* (בַּקְבּוּק) fait onomatopée avec le glou-glou du liquide versé. Il se traduirait bien par le français « gargoulette » et il s'identifie avec la carafe à col étroit, polie au tour, du Fer II (fig. 800, n° 6), dont seuls parlent deux textes bibliques : l'histoire de la femme de Jéroboam, qui porte un pot de miel au prophète Ahiyya (III Reg., xiv, 3), et l'action symbolique de Jérémie, qui brise un *baqbûq* — irréparable! — devant les anciens du peuple (Jer., xix). Il est curieux de noter qu'après l'Exil le *baqbûq* disparaît et des couches archéologiques et de la littérature biblique. Dans les ouvrages postexiliques, il est devenu un nom propre, probablement issu d'un surnom plaisant (Esdr., ii, 51; Neh., vii, 53; xi, 17; xii, 9 et 25).

Ce n'est plus l'harmonie imitative, mais la racine גבע, « être haut, gonflé, en saillie », qui est à l'origine du terme suivant : *gâbi'a* (גָּבִיעַ). Il s'agit là d'une cruche couramment employée surtout pour le vin et l'eau; dotée d'une anse, elle possède un bec pincé au Fer I (fig. 796, n° 6) et plus souvent un col rond, au Fer II (fig. 800, n° 4). Jérémie s'en sert pour offrir du vin aux Rékabites (Jer., xxxv, 5). Elle est nommée neuf autres fois dans l'A.T., mais pour désigner des récipients en métal un peu différents (Gen., xliv, 2 sq.; Ex., xxv, 31 sq.). C'est peut-être aussi dans les ustensiles métalliques qu'il faut ranger le seau, *deli* (דְּלִי), de *dalah*, « puiser », mot imprécis et rare (Num., xxiv, 7; Isaïe, xl, 15).

Sûrement en argile, par contre, est la gourde à deux anses de forme lenticulaire, appelée *ṣappaḥat* (צַפַּחַת). Sa terre légèrement cuite maintient la boisson fraîche grâce à l'évaporation; ses deux anses et son galbe aplati la rendent facilement transportable; son goulot est étudié pour s'adapter aux lèvres du buveur et pour être facilement bouché; si bien qu'elle constitue le « pilgrim-flask » idéal pour le voyage. Elle apparaît au Récent Bronze (fig. 792, n° 10) et se maintient jusqu'au Fer II, voire beaucoup plus tard, encore qu'après cette époque elle devienne moins commune. Trois textes bibliques utilisent le mot *ṣappaḥat :* I Reg., xxvi, 11-16; III Reg., xix, 6; et III Reg., xvii, 12-16. Dans les deux premiers, on nous parle soit de la gourde dérobée à Saül par David, soit de la gourde apportée à Élie pendant son sommeil. Dans le troisième, on nous raconte l'histoire de la veuve de Sarepta et de sa « cruche » d'huile. *Ṣappaḥat* pouvait donc s'appliquer aussi à une petite jarre à huile et nous introduit à la série des jarres, qu'il nous reste à examiner.

7° *Jarres.* — Le *ṣinṣénet* (צִנְצֶנֶת) serait une jarre plutôt petite, qui pourrait être en céramique, selon A. M. Honeyman, ou en métal, selon J. L. Kelso. Le seul texte biblique qui emploie ce mot, Ex., xvi, 33, ne permet pas de décider : il rapporte simplement l'ordre de Moïse à Aaron : « Prends un ' vase ', mets-y un plein gomor de manne, et place-le devant Yahweh, afin de le conserver pour vos descendants ».

Un autre hapax, c'est le terme *asûk* (אָסוּךְ), qui dérive du verbe *sûk*, oindre, et qui s'appliquerait très bien à la jarre à huile typique du Fer II (cf. fig. 800, n° 10) avec trois anses et un vrai goulot, percé à la base d'un trou étroit, mais largement ouvert au sommet. Nous aurions ainsi le bec verseur idéal avec lequel la veuve visitée par Élisée remplissait d'huile ses vases (IV Reg., iv, 2 sq.).

Avec le *kad* (כַּד), nous rencontrons un récipient de plus grande taille : la jarre à large ouverture, le plus souvent destinée au transport de l'eau, parfois aussi utilisée pour conserver de la farine ou des légumes secs. Cette jarre à eau est ancienne, elle possède généralement deux anses et un fond en forme d'œuf. Au Fer II (fig. 799, n° 16), un nouveau modèle apparaît : la jarre sans col, souvent dotée de bords anti-éclaboussures, cylindrique et très robuste. La Bible, en cinq passages, appelle *kad* des récipients de différentes époques : la cruche de Rébecca, à la fin du Moyen Bronze (Gen., xxiv, 14 sq.); les cruches de Gédéon, au Fer I, si communes que le champion de Yahweh peut aisément en réunir 300 (Jud., vii, 16); au Fer II, les quatre jarres d'eau réclamées par Élie et la jarre de farine de la veuve de Sarepta (III Reg., xvii, 12; xviii, 34); enfin, beaucoup plus tard, la jarre de l'Ecclésiaste, qui se brise à la fontaine (Eccl., xii, 6).

Si le *kad* peut quelquefois servir pour la farine, la véritable grande jarre à provisions est bien le *nébel* (נֵבֶל) que l'on remplit de vin, d'huile, ou de grains de toutes sortes. Selon sa taille, elle est munie de deux ou de quatre anses. Son nom provient des outres de peau originairement utilisées pour les liquides. Toutes les périodes et tous les sites nous restituent ces « storage jars »; on se souvient spécialement des jarres royales estampillées de la fin du Fer II. Cinq textes emploient *nébel* au sens de jarre : Is., xxii, 24 et xxx, 14; Lam., iv, 2; enfin Jer., xiii, 12, et xlviii, 12, qui précisent son utilisation pour le vin.

Ces différentes jarres étaient souvent fermées soit par une pierre, soit par un tesson, soit par un bouchon calcaire spécialement taillé, soit par un couvercle en céramique. Le meilleur exemple de couvercles en argile parfaitement adaptés à leurs jarres est celui fourni par les poteries de Qumrân. Dans les périodes plus anciennes, les couvercles sont rares, et un seul texte mentionne leur usage : Num., xix, 15, qui parle du *ṣâmid* (צָמִיד) destiné à recouvrir les vases d'argile et à les préserver de toute impureté.

Avec ce mot se termine la longue liste des noms de vases dans l'Ancien Testament. Le vocabulaire céramique du *Nouveau Testament* est plus restreint et nous présente le sens *métaphorique* des mots plus souvent que leur sens littéral. Ainsi dans les paraboles de Jésus, la *lampe* (ἡ λαμπάς; ὁ λύχνος) revient souvent: lampe de la femme qui cherche sa drachme (Luc., xv, 8); lampes des dix vierges (Matth., xxv) ou des serviteurs vigilants (Luc., xii, 35); la lampe à ne pas mettre sous le boisseau (Marc., iv, 21; Matth., v, 15; Luc., viii, 16); la lampe du corps, qui est l'œil (Luc., xi, 33-36). La parole prophétique est une lampe (II Petr., i, 19), qui brille d'un vif éclat en Jean-Baptiste (Joa., v, 35), pour faire place ensuite à la pleine lumière de Jésus (Joa., viii, 12).

Comme la lampe, la *coupe* (τὸ ποτήριον) est prise fréquemment dans un sens figuré, par exemple, pour désigner les conséquences du péché (Apoc., xvi, 19) ou la Passion du Christ (Matth., xx, 22; xxvi, 39-42; Joa., xviii, 11). Ailleurs, il est question des coupes rituellement nettoyées (Marc., vii, 4), du gobelet d'eau offert au disciple de Jésus (Matth., x, 42). Il est difficile de déterminer si la coupe de l'Eucharistie (Matth., xxvi, 27 et par.) était d'argile ou non.

Le plat de la dernière Cène (τὸ τρύβλιον) était probablement une céramique (Matth., xxvi, 23); de même le vase plein de vinaigre déposé au Calvaire (τὸ σκεῦος) (Joa., xix, 29); de même les cruches d'eau (τὸ κεράμιον; ἡ ὑδρία) aux mains de l'habitant de Jérusalem (Marc., xiv, 13) ou de la femme de Sychar (Joa., iv, 28) et tous les récipients (οἱ ξέστοι) soumis aux purifications rituelles (Marc., vii, 4).

Après Jésus, *S. Paul* a puisé dans le vocabulaire de la céramique une série de comparaisons, qui, dépassant de beaucoup le plan de l'utilisation matérielle de l'argile, s'élèvent jusqu'au mystère de la création et de la parenté de l'homme avec la terre. Façonnés de diverses manières (II Tim., ii, 20), nous sommes tous des vases fragiles (τὸ σκεῦος ὀστράκινον) sous la main du divin Potier (ὁ κεραμεύς), maître absolu de la glaise qu'il pétrit (II Cor., iv, 7; Rom., ix, 20. 24). Ainsi, les dernières pages de la Bible rejoignent la première et l'histoire de l'argile aux mains de l'artisan suggère le destin de l'homme devant son Dieu.

Bibliographie. — 1° *Présentations d'ensemble.* — G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, 4 vol., Paris, 1927-1947. — K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubingue, 1937, art. *Keramik*, col. 314-330. — A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, i, Paris, 1939, p. 403-454. — W. F. Albright, *L'archéologie de la Palestine*, édit. fr., Paris, 1955. — Cl.-F.-A. Schaeffer, *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale*, Oxford, 1948. — R. W. Ehrich, etc., *Relative Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, 1954. — K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, Londres, 1960; nouv. édit., 1965. — J. L. Kelso, *Archaeology and our Old Testament contemporaries*, Grand Rapids, 1966.

2° *Études particulières.* — L.-H. Vincent, *Céramique de la Palestine* (Union Académique internationale = Classification des céramiques antiques), 1923; *La peinture céramique palestinienne*, dans *Syria*, v, 1924, p. 81-107; 186-202; 294-315. — G. A. Reisner, *Harvard Excavations at Samaria (1908-1910)*, vol. i (Text), ch. iii, Cambridge, 1924. — G. R. Levy, *Selected Types of Bronze Age pottery*, Palestine Museum, Jérusalem (Bulletin 3), 1926; *Selected types of Iron age and hellenistic pottery*, Palestine Museum, Jérusalem (Bulletin 4), 1927. — R. Dussaud, *Samarie au temps d'Achab. Les ostraca de Samarie et l'écriture hébraïque au temps d'Achab*, dans *Syria*, 1925, p. 327 sq.; 1926, p. 9 sq. — J. G. Duncan, *Corpus of dated palestinean pottery*, Londres, 1930. — W. F. Albright, *The excavations of Tell Beit Mirsim*, i. *The pottery of the first three campaigns*, dans *A.A.S.O.R.*, xii, 1932. — I. A., *The Bronze Age Pottery of the Fourth Campaign*, dans *A.A.S.O.R.*, xiii, 1933. — J. Garstang, *Jericho, City and Necropolis*, dans *A.A.A.*, xix (1932); xxii (1935); xxiii (1936). — O. R. Sellers, *The citadel of Beth-Zur*, Philadelphie, 1933. — R. M. Engberg et G. M. Shipton, *Notes on the chalcolithic and early bronze age pottery of Megiddo*, Chicago, 1932. — J. H. Iliffe, *Pre-hellenistic greek pottery in Palestine*, dans *Q.D.A.P.*, ii, 1933, p. 15-26. — A. Mallon, *Teleilât Ghassûl*, i, Rome, 1934, p. 87-128; pl. 39-54. — J. H. Iliffe, *Nabatean pottery from the Négeb*, dans *Q.D.A.P.*, iii, 1934, p. 131-155. — R. W. Hamilton, *Excavations at Tell Abu Hawam*, dans *Q.D.A.P.*, iv, 1935, p. 4-31. — G. M. Fitzgerald, *The earliest pottery of Beth-Shan*, dans *The Museum Journal* (Philadelphie), xxiv, 1935, p. 5-22. — I. Ben-Dor, *Jéricho = Pottery of the Middle and late Neolithic periods*, dans *A.A.A.*, xxiii, 1936, p. 77-90. — W. A. Heurtley, *The relationship between « philistine » and mycenean pottery*, dans *Q.D.A.P.*, v, 1936, p. 90-110. — J. H. Iliffe, *Pottery from Râs el Ain*, dans *Q.D.A.P.*, v, 1936, p. 113-126. — E. L. Sukenik, *A Chalcolithic Necropolis at Ḥederah*, dans *J.P.O.S.*, xvii, 1937, p. 15 sq. — G. E. Wright, *The pottery of Palestine from the earliest times to the end of the early Bronze Age*, New Haven, 1937. — H. Torczyner, etc., *Lachish I. The Lachish letters*, Oxford, 1938. — O. Tufnell, etc., *Lachish II. The Fosse Temple*, Oxford, 1940. — J. H. Iliffe, *Sigillata Wares in the Near East*, dans *Q.D.A.P.*, vi, 1938, p. 4-53; ix, 1942, p. 31-76. — P. L. O. Guy, *Megiddo Tombs*, Chicago, 1938, sp., ch. iv. — C. N. Johns, *Excavations at Pilgrim's Castle. Atlit 1933*, dans *Q.D.A.P.*, vi, 1938, p. 129-134; 139-152. — G. E. Wright, *The chronology of Palestinian Pottery in the Middle Bronze I*, dans *B.A.S.O.R.*, lxxi, oct. 1938, p. 27-34. — H. Otto, *Keramik der mittleren Bronzezeit in Palästina*, dans *Z.D.P.V.*, lxi, 1938, p. 117-276. — G. M. Shipton, *Notes on the Megiddo Pottery of Strata VI-XX*, Chicago, 1939. — W. A. Heurtley, *A Palestinian vase-painter of the Sixtenth Century B. C.*, dans *Q.D.A.P.*, viii, 1939, p. 21-37. — R. Koeppel, *Teleilât Ghassûl II*, Rome, 1940, p. 53-85; pl. 76-96. — J. L. Kelso et J. P. Thorley, *The potter's technique at Tell Beit Mirsim, particularly in Stratum A*, dans *A.A.S.O.R.*, xxi-xxii, 1941-1943, p. 87-142. — G. et A. Horsfield, *Sela-Petra. The Rock of Edom and Nabatene*, dans *Q.D.A.P.*, ix, 1942, p. 113-204. — W. F. Albright, *The Pottery of the Fourth Campaign from Stratum A*, dans *The excavations of Tell Beit Mirsim*, vol. iii, *A.A.S.O.R.*, xxi-xxii, 1941-1943. — J. H. Iliffe, *Imperial Art in Transjordan - Figurines and Lamps from a Potter's Store at Jérash*, dans *Q.D.A.P.*, xi, 1945, p. 1-26. — J. L. Kelso et J. P. Thorley, *Palestinian pottery in Biblical times*, dans *The Biblical Archaeologist*, viii, 1945, p. 82-93. — G. L. Harding, *A Nabatean tomb at 'Amman*, dans *Q.D.A.P.*, xii, 1946, p. 60-62. — J. C. Wampler, *Tell en Nasbeh II. The pottery*, Berkeley et New Haven, 1947. — Y. Sukenik, *On the Technique of Khirbet Kerak ware*, dans *B.A.S.O.R.*, cvi, 1947, p. 9 sq. — E. L. Sukenik, *Archaeological Investigations at 'Affula*, dans *J.P.O.S.*, xxi, 1948, p. 1 sq. — G. E. Wright, *An important Correlation between the Palestinian and Syrian Chalcolithie*, dans *B.A.S.O.R.*, cxxii, 1951, p. 52 sq. — M. Stekelis, *A new neolithic Industry (= The Yarmukian of Palestine)*, dans *I.E.J.*, i, 1950-1951, p. 1-19; pl. I-V. — F. H. Stubbings, *Mycenean Pottery from the Levant*, Cambridge, 1951. — P. Kahane, *Pottery types from the Jewish Ossuary Tombs around Jerusalem*, dans *I.E.J.*, ii, 1952, p. 125-139; 176-182; iii, 1953, p. 48-54 (à suivre). — J. Perrot, *Le néolithique d'Abou Gosh*, dans *Syria*, xxix, 1952, p. 140 sq. — B. Maisler et M. Stekelis, *The Excarations at Beth Yerah (Khirbet el Kerak)*, dans *I.E.J.*, ii, 1952, p. 165 sq; 218 sq. — J. Perrot, *A propos du Ghassoulien*, dans *Syria*, xxix, 1952, p. 403 sq. — R. Amiran, *Connections between Anatolia and Palestine in the Early Bronze Age*, dans *I.E.J.*, ii, 1952, p. 89 sq.; *Two Notes on the Repertory of the Chalcolithic Pottery of Palestine*, dans *B.A.S.O.R.*, cxxx, 1953, p. 11 sq.; *The "Cream Ware" of Gezer and the Beersheba Late Chalcolithic*, dans *I.E.J.*, v, 1955, p. 240 sq. — E. Anati, *Subterranean Dwellings in the Central Negev*, dans *I.E.J.*, v, 1955, p. 240 sq. — J. Perrot, *The Excavations at Tell Abu Matar, near Beersheba*, dans *I.E.J.*, v, 1955, p. 17 sq.; 73 sq.; 167 sq. — C. Clairmont, *Greek pottery from the Near East*, dans *Berytus*, xi, 1954-1955, p. 85-139. — H. de Contenson, *La céramique chalcolithique de Beersheba. Etude typologique*, dans *I.E.J.*, vi, 1956, p. 163-179; 226-238. — J. Mellaart, *The neolithic site of Ghrubba*, dans *A.D.A.J.*, iii, 1956, p. 24-33. — J. L. Kelso et D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet En Nitla*, dans *A.A.S.O.R.*, xxix-xxx (pour 1949-1951, publié en 1955), p. 20-41; pl. XIII-XVII

et XXII-XXXII. — R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el Fâr'ah près Naplouse* (de la 1re à la 9e campagne) : dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 394-433; 573-589; LV, 1948, p. 544-580; LVI, 1949, p. 102-138; LVIII, 1951, p. 393-430; 566-590; LIX, 1952, p. 551-583; LXII, 1955, p. 541-589; LXIV, 1957, p. 552-580; LXVIII, 1961, p. 547-592. — R. de Vaux *(Fouilles de Qumrân) La grotte des manuscrits hébreux*, dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 586-609; *Fouille au Khirbet Qumrân*, LX, 1953, p. 83-106; *Les grottes de Murabba'at et leurs documents*, LX, 1953, p. 245-275; *Exploration de la région de Qumrân*, LX, 1953, p. 540-561; *Fouilles au Khirbet Qumrân (2e camp.)*, LXI, 1954, p. 206-236; *Fouilles au Khirbet Qumrân (3e, 4e, 5e camp.)*, LXIII, 1956, p. 533-577; *Fouilles de Feshka*, LXVI, 1959, p. 225-255. — Et la *Chronique archéologique* de la *R.B.*, LXV, 1958, p. 249-267; 400-423; LXVII, 1960, p. 226-260; 368-404; LXIX, 1962, 80-109; 254-270; 381-420; LXX, 1963, p. 406-433; 559-590; LXXI, 1964, p. 240-263; 388-412; LXXII, 1965, p. 248-274; 394-422; 539-579. — J. W. Crowfoot, etc., *The Objects from Samaria-Sebaste*, III, Londres, 1957. — M. Dothân, *Affuleh*, dans *'Alôn* (Bull. Dép. Antiq. en Israël), V-VI, 1957, p. 22 sq. (en hébreu). — O. Tufnell, etc., *Lachish III, The Iron Age*, et *Lachish IV, The Bronze Age*, Oxford, 1953 et 1958. — G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Age*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, p. 37-45. — J. Kaplan, *Excavations at Wadi Rabah; Kfar Gil'adi*, dans *I.E.J.*, VIII, 1958, p. 149 sq. et 274 sq. — M. Dothân, *Some Problems of the Stratigraphy in Megiddo XX*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, p. 38 sq. — K. M. Kenyon, *Some Notes on the Early and Middle Bronze Age Strata of Megiddo*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, p. 51 sq. — J. B. Pritchard, *The Excavations at Herodian Jericho* 1951, dans *A.A.S.O.R.*, XXXII-XXXIII, New Haven, 1958. — J. Free, *The fifth Season at Dothan*, dans *B.A.S.O.R.*, CLII, 1958, p. 10 sq. — P. J. Parr, *Palestine and Anatolia : A Further Note*, dans *Fourteenth Annual Report of the Institute of Archaeology*, Londres, 1958. — J. Kaplan, *The Neolithic Pottery of Palestine*, dans *B.A.S.O.R.*, CLVI, 1959, p. 15 sq.; *The Connections of the Palestinian Chalcolithic Culture with Prehistoric Egypt*, dans *I.E.J.*, IX, 1959, p. 134 sq. — M. Dothân, *Excavations at Meser*, dans *I.E.J.*, VII, 1957, p. 217 sq. et IX, 1959, p. 1 sq.; *Excavations at Horvat Beter (Beersheba)*, dans *'Atiqot*, II, 1959, p. 1 sq. — J. Perrot, *Bir es-Safadi*, dans *I.E.J.*, IX, 1959, p. 141 sq. — J. B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Philadelphie, 1959. — Y. Yadin, etc., *Hazor I* et *II*, Jérusalem, 1958 et 1960. — Sh. Yeivin, *A Decade of Archaeology in Israel*, Istanbul, 1960. — P. Lapp, *Late Royal Seals from Judah*, dans *B.A.S.O.R.*, CLVIII, avr. 1960, p. 11-22. — H. de Contenson, *La chronologie du niveau le plus ancien de Tell esh-Shuna*, dans *M.U.S.J.*, XXXVII, 1960, p. 57 sq.; *Three Soundings in the Jordan Valley*, dans *A.D.A.J.*, IV-V, 1960, p. 12 sq. — J. Kaplan, *The Relation of the Chalcolithic Pottery of Palestine to Halafian Ware*, dans *B.A.S.O.R.*, 1960, p. 32 sq. — M. du Buit, *Archéologie du Peuple d'Israël*, Paris, 1960. — Ouvr. collectif : *Eretz-Israel*, VI (Dedicated to the Memory of Mordecai Narkiss) Jérusalem, 1960; on y trouvera notamment : R. Amiran, *Un groupe de céramique du Récent Bronze II venant d'une tombe de Jérusalem* (p. 25-37); Tr. Dothan, *Vases pour filer* (p. 38-46); Y. Aharoni, *Estampilles hébraïques sur jarres à Ramat Rahel* (p. 56-60); S. Applebaum, *Lampes de terre cuite et propagande religieuse au début de l'Empire Romain* (p. 73-76). — P. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology 200 B.C.-A.D. 70*, 1961. — P. Benoit, J. T. Milik et R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât* (Discoveries in the Judaean Desert, III), Oxford, 1961. — L. E. Toombs et G. E. Wright, *The Third Campaign at Balâtah (Shechem)*, dans *B.A.S.O.R.*, CLXI, 1961, p. 11 sq. — Y. Aharoni, *The Caves of Nahal Hever*, dans *'Atiqot*, III, 1961, p. 148 sq. — H. de Contenson, *Remarques sur le Chalcolithique Récent de Tell esh-Shuna*, dans *R.B.*, LXVIII, 1961, p. 546 sq. — M. Dothân, *Excavations at Azor*, dans *I.E.J.*, XI, 1961, p. 171 sq. — R. North, *Ghassul 1960 Excavation Report*, dans *Analecta Biblica*, XIV, Rome, 1961. — J. Perrot, *Une tombe à ossuaires du IVe millénaire à Azor près de Tel Aviv*, dans *'Atiqot*, III, 1961, p. 1 sq. — G. E. Wright, *The Archaeology of Palestine*, dans *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright*, New York, 1961, p. 73 sq. — J. B. Pritchard, *The Water System of Gibeon*, Philadelphie, 1961. — J. Perrot, *Palestine-Syria-Cilicia*, dans R. J. Braiwood et G. R. Willey, *Courses toward Urban Life*, Chicago, 1962, p. 147 sq.; *Gat-Govrin, Nahal Besor*, dans *R.B.*, LXIX, 1962, p. 387 sq. — N. Avigad, Y. Aharoni et P. Bar-Adon, *The Expedition to the Judaean Desert* (A, B et C), 1960-1961, dans *I.E.J.*, XI, 1951 et XII, 1962. — J. B. Pritchard, *Gibeon, where the Sun Stood Still*, Princeton, 1962. — M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les « Petites Grottes » de Qumrân* (Discov. in the Judaean Desert, III), Oxford, 1962. — R. Amiran, *The Ancient Pottery of Eretz Yisrael* (en hébreu), Jérusalem, 1963. — P. Lapp, *Ptolemaic Stamped Handles from Judah*, dans *B.A.S.O.R.*, CLXXII, déc. 1963, p. 22 sq. — E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, Londres, 1963. — J. Perrot, *Hazoréa, Tell Turmus, Ben Shemen*, dans *R.B.*, LXX, 1963, p. 559 sq.; *Review of* R. North, *Ghassul 1960 Excavation Report*, dans *Orientalia*, XXXII, 1963, p. 140 sq. — J. Kaplan, *The Skin-Bag and its Imitations in Pottery*, dans *B.I.E.S.*, XXVII, 1963, p. 260 sq.; *Excavations at Benei Baraq 1951*, dans *I.E.J.*, XIII, 1963, p. 300 sq. — B. Lifshitz, *Timbres amphoriques trouvés à Césarée de Palestine*, dans *R.B.*, LXX, 1963, p. 556 sq. — J. B. Pritchard, *The Bronze Age Cemetery at Gibeon*, Philadelphie, 1963. — Y. Aharoni, etc., *Excavations at Ramat Rahel*, vol. I et II, Rome, 1962 et 1964; *Tell Arad*, dans *R.B.*, LXXI, 1964, p. 393 sq. — J. Perrot, *Munhatta*, dans *R.B.*, LXXI, 1964, p. 391 sq. — J. B. Pritchard, etc., *Winery, Defenses and Soundings at Gibeon*, Philadelphie, 1964. — S. J. Saller, *The Excavations at Dominus Flevit*, part. II, *The Jebusite Burial Place*, Jérusalem, 1964. — K. M. Kenyon, etc., *Excavations at Jericho*, vol. I et II, Londres, 1960 et 1965 (cf. les comptes rendus détaillés du P. R. de Vaux : pour le vol. I, dans *R.B.*, LXVII, 1960, p. 597-605; pour le vol. II, dans *R.B.*, LXXIII, 1966, p. 265-269). — J. Perrot, *Munhatta, Ouady Bira*, dans *R.B.*, LXXII, 1965, p. 539-543. — Cl. Epstein, *Palestinian Bichrome Ware*, Leyde, 1966. — K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londres, 1966. — R. de Vaux, *Palestine during the Neolithic and Chalcolithic Periods* et *Palestine in the Early Bronze Age*, dans *Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1966.

N. B. — Pour chacun des sites principaux, on trouvera un résumé de l'histoire des fouilles et de brèves indications bibliographiques dans K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, (2e édit.), Londres, 1965, p. 305-322.

3° *Vocabulaire.* — *Vocabulaire général :* (hébreu, anglais, français, allemand) מִלּוֹן לְמִנְחֵי הַקְּדָרוּת, Jérusalem, 1950. — *Vocabulaire biblique :* A. M. Honeyman, *The pottery vessels of the Old Testament*, dans *P.E.Q.*, avril 1939, p. 76-90, pl. XVIII-XX. — J. L. Kelso, *The ceramic vocabulary of the Old Testament*. dans *B.A.S.O.R.*, Supplem. studies, Nos 5-6, 1948, p. 2-48. Pour la mise à jour, on suivra : *Bibliographie analytique de l'assyriologie et de l'archéologie du Proche Orient*, vol. I, Leyde, 1956 (spécialement = Nos 86-87; 294-305; 444-451) et volumes suivants.

P.-E. BONNARD.

POUGET (Guillaume). — Guillaume Pouget est né le 14 oct. 1847 au hameau de Morsanges, commune de Maurines, à une dizaine de km de Chaudes-Aigues (Cantal). En 1862, à l'âge de 15 ans, Guillaume Pouget entre au petit séminaire de S.-Flour. Cinq ans plus tard, il est reçu le 7 oct. 1867 au noviciat des Pères Lazaristes à Paris. Ordonné prêtre le 25 mai 1872, il est envoyé cette même année comme professeur au petit séminaire d'Évreux, où il enseigne les sciences pendant douze ans. En 1883, il est nommé supérieur du petit séminaire de S.-Flour. En 1886, il est placé au scolasticat des Lazaristes à Dax comme professeur de sciences, mais il enseigne aussi la philosophie, l'histoire et l'Écriture Sainte. Il avait commencé en 1873 à Évreux à apprendre l'hébreu et d'autres langues orientales. En 1888, il est placé à Paris, à la maison mère des Lazaristes, où il enseigne les sciences et l'Écriture Sainte jusqu'en 1905, et où il demeura ensuite jusqu'à sa mort survenue le 24 févr. 1933.

A l'âge de trente-cinq ans, en 1882, sa dernière année à Évreux, M. Pouget avait eu une première attaque de glaucome, après avoir beaucoup fatigué ses yeux à des observations botaniques et astronomiques. Une explosion à Paris, dans son laboratoire de physique, lui brûla la figure. Une malencontreuse opération tentée en 1895 aboutit à lui faire perdre

l'œil droit. Puis l'œil gauche se prit à son tour et sa vue diminua, surtout à partir de 1907, jusqu'à être réduite à un centième de vue normale. Au début de l'année 1909, la cécité était complète.

En 1905, M. Pouget est déchargé de son enseignement, victime des inquiétudes diffuses suscitées par la crise moderniste. Il n'eut plus d'activité extérieure, mais travailla héroïquement jusqu'à sa mort à scruter les Écritures et à penser le catholicisme. Il avait été le maître et l'ami de ses confrères, le Père Portal, pionnier de l'œcuménisme, le Père Verdier, supérieur général des Lazaristes, le Père Lebbe, apôtre de la Chine, Mgr Gounod, archevêque de Carthage, Mgr Sévat, évêque de Fort-Dauphin (Madagascar).

Dans son livre *Cadences*, p. 122 (Plon, 1939), M. Jacques Chevalier a raconté comment il entra en relation avec le P. Pouget, grâce à son ami et compatriote Antoine Sévat (futur évêque de Fort-Dauphin), entré en 1898 au séminaire des Lazaristes à Paris. Ce fut ce jeune étudiant en théologie qui, pour la première fois le 12 déc. 1901, amena M. Jacques Chevalier chez le Père Pouget. « Je m'assis sur un petit tabouret », raconte M. Chevalier, « et M. Pouget, sans autre préambule, se mit à me parler deux heures durant, de Paul et de Jean, du peuple juif et de la mission du Christ. Du premier coup, je fus conquis et je m'attachai à lui pour jamais, pressentant, sans la comprendre pleinement, la grandeur incomparable qui se cachait derrière tant de simplicité. »

Sa prodigieuse mémoire; sa culture scientifique, exégétique; son érudition; son réalisme; son style paysan; sa prudence dans le conseil; son indépendance; sa charité; son amour héroïque de la pauvreté; son humilité absolue; sa vie laborieuse; sa spiritualité très pratique dans la ligne de S. Vincent de Paul; sa joie dans la souffrance; et, plus encore, l'unité de sa science et de sa vie ont impressionné vivement les témoins de son travail.

M. J. Chevalier présenta à M. Pouget ses amis, l'hispanisant Maurice Legendre, le mathématicien Émile Genty, Édouard Le Roy, André Bridoux et, après la guerre 1914-1918, Léon Husson, Jean et Henri Guitton, Paul Belmont, Victor Carlhian, André Fugier, Louis Bourgey, Jean Anglès d'Auriac, les frères Garrone, Emmanuel Mounier. Jean Guitton fut le disciple le plus assidu et le plus fervent, de 1920 à 1933; et, après la mort de M. Pouget, il écrivit et publia chez Gallimard, en 1941, un *Portrait de Monsieur Pouget*, devenu classique. Albert Camus l'avait ainsi présenté dans les *Cahiers du Sud :* « Je ne doute pas que le *Portrait de M. Pouget* ait été lu dans les milieux catholiques. Mais il serait bon que des lecteurs très différents aient l'occasion de méditer ce livre et je voudrais justement apporter ici le témoignage d'un esprit étranger au catholicisme... Le *Portrait de M. Pouget* appartient à ce genre difficile à définir, plus délicat encore à apparenter. Ce n'est pas l'amitié qui l'inspire, Montaigne parlant de La Boétie; ce serait plutôt la vénération, Alain tentant de faire revivre Jules Lagneau... Aujourd'hui où l'Inde est à la mode, on est assuré de se faire entendre si l'on parle de Gourou. C'est bien, en effet, à l'un de ces maîtres spirituels que ce prêtre fait penser... Ce Gourou singulier a fait de la critique historique un instrument d'ascèse. Il s'adresse au bon sens pour appuyer la révélation de ce qui passe le sens. »

Alain, de son côté, écrivait à l'auteur : « Toujours est-il que cet aveugle projette des clartés sur toutes choses et sur les points mêmes où j'ai besoin d'être encore instruit. Lagneau s'était détaché de tout; mais il était encore loin de M. Pouget. Merci donc pour ce livre qui m'a jeté dans une direction nouvelle. »

L'ouvrage a été traduit en allemand et en italien. De 1906 à 1933, M. Pouget fut en relation indirecte avec Bergson, qu'il documentait sur le catholicisme. Bergson disait de lui : « C'est un homme extraordinaire qui a fait sur moi une impression unique. »

Comme l'abbé Huvelin, M. Pouget était une sorte de Socrate qui inspirait mais n'écrivait guère. Ses disciples ont recueilli ses propos, appelés par eux *logia*, et ils en ont publié certains : Jacques Chevalier, dans le livre appelé *Logia, propos et enseignements du Père Pouget;* Jean Guitton, dans ses *Dialogues avec M. Pouget;* d'autres encore ont paru dans *Mission et Charité*, n° 5, janv. 1962.

Pourtant, M. Pouget, sur l'instance de ses amis, tapa sur sa machine quelques études qu'il appelait « petits travaux » destinés aux jeunes intellectuels formés aux méthodes critiques pour qu'ils puissent faire face aux objections qu'ils rencontraient sans cesse autour d'eux.

Avant d'établir une liste de ces « petits travaux », il faut signaler cependant que M. Pouget a livré pour « l'extérieur » deux vigoureux articles sous le pseudonyme de G.-P. Besse (le nom de sa mère). L'un parut en mai 1907 dans la *Revue catholique des Églises*, il s'intitule : *Théologie nouvelle et doctrine catholique;* l'autre parut en janv. 1909 dans les *Annales de philosophie chrétienne* et a comme titre : *Les Évangiles synoptiques de M. Loisy.*

Voici ces « petits travaux » classés suivant la forme sous laquelle ils ont été conservés en travaux imprimés, ronéotypés, dactylographié (un seul), manuscrit (un seul) :

Travaux imprimés (format 17 × 25) « ad usum privatum », par les soins de M. Victor Carlhian, à Lyon : Origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire, 569 p. (1923); — L'origine du mal moral et la chute primitive, 94 p. (1930); — Le Christ et le monde moral, 87 p. (1931); — Inspiration de la Bible, 70 p. (1932); — La Rédemption du monde moral par le Christ, 48 p. (1933).

Travaux ronéotypés (format 21 × 27), également par les soins de M. Victor Carlhian : Questions et réponses concernant la philosophie et la foi, 15 p. (1915); — Le sacrifice dans l'Église du Christ, 18 p. (1916); — La vie de Dieu en nous, 8 p. (1916); — Le surnaturel d'après la Bible, 20 p. (1925); — Le dogme et son expression, 21 p. (1925); — Antiquité de l'homme d'après la Bible et la préhistoire, 19 p.; — Dieu, Un et Trine, d'après la raison et la Révélation, 125 p.

Un travail simplement *dactylographié* (format 21 × 27) : Morale naturelle, sa nature, ses fondements, ses rapports avec la morale révélée, 33 p. (1915).

Enfin un travail manuscrit, entièrement écrit de la main même du P. Pouget, et intitulé par lui : « La méthode de l'exégèse catholique », 127 p. (feuilles volantes). Aucune date mentionnée, mais par divers recoupements, on peut admettre que ce travail a dû être rédigé aux alentours de 1903.

Dix-huit mois après la mort du Père Pouget, en juin 1934, paraissait dans la collection « Études Bibliques », chez Gabalda : *Le Cantique des Cantiques*, par G. Pouget et J. Guitton, où J. Guitton exposait une interprétation du Cantique dont son maître était la source et qu'avait acceptée le P. Lagrange.

Bibliographie. — J. Chevalier, *La sérénité d'une âme croyante, le P. Pouget*, dans *Cadences*, p. 122-135, Plon, 1939 (notice parue dans *Annales de la congrégation de la Mission*, xcviii, 1933, p. 482-497); Id., *Bergson et le P. Pouget*, préface de F. Mauriac, Paris, Plon, 1954, 80 p. — J. Guitton, *Portrait de M. Pouget*, Paris, Gallimard, 1941, 264 p. (paru d'abord dans cinq fascicules des *Cahiers du Van*, de nov. 1936 à juill.-sept. 1939; quatre chapitres du *Portrait* ont été publiés sous le titre *M. Pouget*, dans la « Collection catholique » de la N.R.F., Paris, Gallimard, 1954, 121 p.); Id., *Dialogues avec M. Pouget*, Paris, Grasset, 1954, 258 p. — A.-M. Dubarle, *M. Pouget et la Bible*, coll. *Rencontres*, n° 1, Lyon, 1941, p. 101-113. — J. Huby. *M. Pouget. L'apostolat intellectuel d'un prêtre aveugle*,

dans *Construire*, VII, 1942, p. 186-196. — *Père Pouget, Logia, propos et enseignements*, présentés par J. Chevalier, Paris, Grasset, 1955, 321 p. — *Mélanges*, avec une préface de J. Chevalier, Paris, Plon, 1957, 236 p. (contient divers textes mentionnés plus haut : « La Rédemption... »; « La vie de Dieu en nous »; « Le sacrifice... »; « Le surnaturel... »; « Questions et réponses... ». — *M. Pouget dans la Tradition et dans l'Église*, dans *Mission et charité*, n° 5, janv. 1962 (n° spécial consacré au P. Pouget; articles de : J. Guitton, J. Chevalier, Mgr Calvet, A. Dodin, M. Vansteenkiste, et trois lettres du P. Pouget à Emmanuel Mounier). — T. Tshibangu, *Un témoin, Guillaume Pouget*, dans *Théologie positive et Théologie spéculative*, p. 220-228, Paris, Nauwelaerts, 1965.

ICONOGRAPHIE. — Photographies conservées chez les Lazaristes. — Dessins et peintures par J. Guitton, — Dans le chœur de l'église N.-D. du Calvaire, à Châtillon-sous-Bagneux, M. Pouget est figuré sous les traits de S. Jean l'Évangéliste, peint par Georges Cheyssial. — La Monnaie lui a consacré une médaille (1962). — Il existe un masque mortuaire. — Un musée Pouget a été ouvert à Maurines (Cantal).

M. VANSTEENKISTE.

POWER (Edmund), de la Compagnie de Jésus, exégète irlandais. Il naquit le 2 mars 1878 à Kilcullaire, Herbertstown (comté de Limerick) en Irlande, fit ses études de philosophie aux séminaires de Thurles et de Maynooth de 1893 à 1896; cette même année, il entra au noviciat des pères jésuites.

Il obtint en 1902 son baccalauréat ès arts (classique) à la « Royal University of Ireland » et fut envoyé à la faculté orientale de l'Université S.-Joseph de Beyrouth qui venait d'être fondée. En 1906, il fut reçu docteur pour les langues orientales, avec une thèse sur les hymnes religieux de Umayya ibn Abî-ṣ-Ṣalt. Après plusieurs années d'enseignement en Irlande et en Angleterre ainsi que d'études théologiques au collège jésuite de Valkenburg aux Pays-Bas, il fut nommé en 1914 professeur à l'Institut biblique de Rome où il enseigna l'archéologie biblique jusqu'en 1938 et la géographie de la Palestine jusqu'en 1926. Il y enseigna en outre l'arabe et le syriaque jusqu'en 1938. De 1926 à 1931, le P. Power fut rédacteur de *Biblica* et, de 1926 à 1938, des *Elenchi bibliographici biblici*. Dans le présent *Supplément* il a rédigé les articles BÉTHANIE, CÉNACLE, CHYPRE. Rappelé en Irlande en 1938 pour professer l'exégèse au collège jésuite de Dublin, il mourut le 3 août 1953 à Dublin.

M. N.-L. COUVE DE MURVILLE.

PRAETORIUS (Abdias). — C'est le nom, latinisé à la manière humaniste, du théologien protestant évangélique Gottschalk Schulze. Né le 28 mars 1524 à Salzwedel, près de Magdebourg, il fut l'élève de Mélanchthon à Francfort-sur-l'Oder et à Wittenberg. En 1544, il enseigne au lycée de Salzwedel et à Magdebourg en 1553. Devenu professeur de langue hébraïque à Francfort en 1557, il fut « habilité » à la Faculté de philosophie de Wittenberg en 1563, puis à Berlin en 1565 et mourut le 9 janv. 1573 à Wittenberg.

On a de lui les écrits suivants : *Ludi Magdeburgensis ordo, leges, statuta* (1553; publiés par F. Vorbaum, *Die evangelischen Schulordnungen der 16-18. Jhdt.*, I, 1860, p. 412 sq.); *De novae obedientiae et bonorum operum necessitate* (Wittenberg, 1561); *Locorum theologicorum Ph. Melanchtonis analyses paulo generaliores* (Wittenberg, 1569).

Sur la recommandation de son maître Mélanchthon, Praetorius fut tout d'abord professeur de philologie à Salzwedel et Magdebourg et il aurait possédé six langues (dix selon d'autres témoins). C'est sa connaissance de la syntaxe grecque et de l'hébreu qui l'a fait tout spécialement émerger. Étant conseiller de l'Électeur pour les questions ecclésiastiques, il fut amené à avoir des entretiens avec les délégations polonaises et hongroises. A quel point on appréciait ses connaissances linguistiques et spécialement hébraïques, un dicton sur lui le prouve : « non tamen officio, attamen doctrina theologus ».

Comme élève de Mélanchthon, Praetorius n'a pas seulement vénéré la doctrine des réformateurs, mais il a adhéré aux thèses propres de Mélanchthon (Philippismus), comme on le voit dans ses écrits. En particulier, il défendait la thèse de la nécessité des bonnes œuvres, une fois acquise la justification, pour avoir droit à la béatitude; c'est aussi la position de son collègue G. Major (Majorismus) qu'il suivait.

L'électeur de la Marche de Brandebourg, Joachim II, prince dont il dépendait, l'avait commis plusieurs fois aux disputes; ainsi en 1561 à Berlin avec le nonce Commendone, puis à Francfort-sur-l'Oder au sujet de la Cène. Cependant Joachim II se prononça contre le Philippisme et la Majorisme, pour les thèses de J. Agricola (Johannes Schneider), adversaire de Praetorius. Celui-ci dut quitter Francfort et s'établit à Wittenberg après un séjour à Berlin. Il y mourut et Agricola célébra la fête de la Réformation du 24 oct. 1563 comme un triomphe et la victoire du Luthérianisme sur le Philippisme.

BIBLIOGRAPHIE. — *Realenzyklopedie für Protestantische Theologie*, XV, p. 612-7. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, p. 497. — *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, p. 701.

O. SCHILLING.

PRAETORIUS (Georg-Friedrich-Franz). — Savant allemand né à Berlin le 22 déc. 1847, mort à Breslau le 21 janv. 1927. Il fut successivement professeur à l'Université de Halle et à celle de Breslau. Éthiopisant et sémitisant distingué, il a fait progresser de façon notable la connaissance de l'amharique, du tigrigna et du galla. Son œuvre de philologue et de grammairien est remarquable par son extrême rigueur scientifique. Il est l'auteur du premier essai de grammaire historique de l'amharique : *Die amharische Sprache*, Halle, 1879, XIV-523 p. : « Ouvrage fondamental, basé sur le dépouillement de tous les ouvrages et textes connus à cette date; presque tous les faits grammaticaux y sont reconnus, classés et correctement jugés. L'histoire et l'étymologie amhariques y sont établies par comparaison avec le guèze et le tigrigna... » (Marcel Cohen).

On lui doit encore : *Mazḥafa ṭomār. Das aethiopische Briefbuch, nach drei Handschriften...*, Leipzig, 1869; — *Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes, dissertatio inauguralis*, Halle, 1870, X-46 p.; — *Grammatik der Tigriñasprache in Abessinien, hauptsächlich in der Gegend von Aksum und Adoa*, Halle, 1871, II-168-V p.; — *Beiträge zur Erklärung der himjarischen Inschriften*, Halle, 1872-1874, 3 parties en un vol.; — *Grammatica aethiopica cum paradigmatibus, literatura, chrestomathia et glossario*, Karlsruhe-Leipzig, 1886, X-153-66 p.; éd. parallèle en allemand, *ibid.*, 1886; VI-164-65 p.; — *Zur Grammatik der Gallasprache*, Berlin, 1893, VIII-310 p.; — *Über den rückweichenden Accent im Hebräischen*, Halle, 1897, IV-70 p.

J. TUBIANA.

PRAT (Ferdinand). — Né à la Frétarie (Aveyron), le 10 févr. 1857, Ferdinand Prat fait ses classes secondaires aux petits séminaires de S.-Pierre-sous-Rodez et de S.-Geniez d'Olt. Il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1873, à Pau. Après s'être remis aux études classiques à Toulouse et initié à la philosophie au scolasticat de Vals près Le Puy-en-Velay, il enseigne quelque temps la langue et la littérature grecques au juvénat des Jésuites français établi à Uclès (Nouvelle-Castille). Destiné cependant à devenir professeur d'exégèse, il est envoyé, en 1884, à l'Université S.-Joseph de Beyrouth pour y apprendre

les langues orientales. Là il commence, sous la direction du P. H. Gismondi, ses études de théologie, qu'il termine en 1889 à l'Université Grégorienne de Rome; il y profite de l'enseignement du P. R. Cornely; il avait été ordonné prêtre trois ans plus tôt. Il complète enfin sa formation au scolasticat des Jésuites allemands, réfugiés à Ditton-Hall, près de Liverpool (Angleterre), où il suit les leçon des Pères J. K. Zenner et J. Knabenbauer, ainsi qu'à Paris, où il fréquente les cours des orientalistes G. Maspéro, J. Oppert et J. Halévy. A partir de 1893, il enseigne régulièrement l'Écriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament, aux scolastiques de son ordre, d'abord à Uclès, ensuite à Vals, finalement à Enghien (Belgique).

En 1903, le P. Prat est appelé à Rome par Léon XIII pour prendre part, en qualité de consulteur, à la Commission biblique, instituée l'année précédente, et pour préparer la création d'un Institut biblique. Résidant à Rome, notoirement connu pour sa compétence, il a, au début tout au moins de la Commission, un rôle particulièrement actif et efficace. Il donne son avis sur la question du *comma joanneum*, participe à la rédaction du programme des examens d'Écriture Sainte établi sous le pontificat de Pie X, assiste aux délibérations qui aboutissent aux réponses de la Commission sur « les citations implicites » (15 févr. 1905) et sur « le caractère historique de la Sainte Écriture » (23 juin 1905), aux décisions sur « l'authenticité du Pentateuque » (27 juin 1906) et sur « l'auteur et la vérité historique du quatrième évangile » (29 mai 1907). En ce qui concerne les citations implicites, le caractère historique de la Sainte Écriture, l'authenticité du Pentateuque, le P. Prat aurait, semble-t-il, formulé un peu autrement — s'il eût tenu à lui — les *Quaesita* proposés ainsi que tel ou tel détail des réponses. Mais, ne cachant pas les sentiments que lui inspirait la méthode de certains théologiens de son temps, qui, trop exclusivement scolastiques, prétendaient imposer à l'herméneutique des principes rigides, censés traditionnels, il voit peu à peu son autorité et son activité diminuer. En 1907, il doit même quitter Rome. Ce fut une épreuve dont il souffrit vivement, sans jamais en parler. Nul pourtant n'unissait davantage à l'amour du vrai le souci d'une impeccable orthodoxie. Lui-même était d'ailleurs, en même temps qu'un exégète sagement progressiste, un théologien fort averti.

Il occupe alors la chaire d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté orientale de l'Université de Beyrouth. Quand celle-ci est supprimée en 1909, au moment où s'ouvre l'Institut biblique de Rome, il se consacre au travail personnel, séjourne à Bruxelles, chez les Bollandistes, et à Paris, aux *Études*, dont il est rédacteur en titre. C'est l'époque où il publie sa *Théologie de S. Paul*. Après la guerre de 1914-1918, qu'il fait comme aumônier volontaire, il reprend pour quelques années l'enseignement de l'Écriture Sainte au scolasticat d'Enghien. En 1925, il demande à être déchargé de cet enseignement pour pouvoir mener à bien les deux volumes qu'il prépare sur Jésus-Christ. Gravement éprouvé par un accident sur la voie publique en 1933, il se retire à Toulouse, où il meurt le 4 août 1938, laissant une *Théologie de S. Jean* inachevée.

Le P. Prat a écrit dans diverses revues, mais spécialement dans les *Études*. De 1890 à 1914, il y fait paraître une trentaine d'articles, dont la plupart traitent des problèmes bibliques qui préoccupent l'opinion catholique. De plusieurs de ces articles, il a tiré deux brochures : *La Bible et l'histoire*, coll. « Science et religion », Paris, Bloud, 1904, et *Le Code du Sinaï, sa genèse et son évolution*, même collection, 1904. L'article *Au fond d'un petit livre* (*Études*, CXCVII, 1903, p. 305-324) s'inscrit dans la ligne de la controverse anti-moderniste, et fut très remarqué (cf. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, 1962, p. 305-324). Le P. Prat a aussi collaboré à différents dictionnaires et encyclopédies, notamment au *Dict. de la Bible*, auquel, de 1903 à 1912, il donne quelque quarante-cinq articles. Pour le *Suppl. du Dict. de la Bible*, il a rédigé l'article CHRONOLOGIE DE L'AGE APOSTOLIQUE (I, 1279-1303).

C'est toutefois par ses livres qu'il s'est fait davantage connaître. Il en a composé quatre, inégaux d'étendue et d'importance : *Origène. Le théologien et l'exégète*, coll. « La pensée chrétienne », Paris, Bloud, 1907; — *La théologie de S. Paul*, Paris, Beauchesne, I, 1908; II, 1912; édition refondue : I, 1920; II, 1922 (cet ouvrage a eu par la suite plusieurs réimpressions : la dernière est de 1961, avec une préface de J. Daniélou); — *S. Paul*, coll. « Les Saints », Paris, Lecoffre, 1922; — *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1933, 2 volumes.

La tendance exégétique du P. Prat, très équilibrée, peut se caractériser par les mots qu'il a donnés lui-même pour titre à deux de ses articles : « Progrès et tradition » (*Études*, CXCIII, 1902, p. 289-312, 610-633). Sa longue formation, sa connaissance des langues, sa culture humaniste, son application constante à l'étude lui avaient fait acquérir une érudition vaste et variée, une information des plus solides. Parallèlement au P. Lagrange, il a beaucoup contribué à mettre en lumière l'importance des genres littéraires et leur rôle essentiel dans l'exégèse. Par sa *Théologie de S. Paul*, il a été un des pionniers de la théologie biblique dans le champ de la science catholique et a exercé, comme tel, une grande influence. Ce livre, qui est probablement son œuvre principale, appelle sans doute aujourd'hui des mises au point ou des compléments, mais n'apparaît pas comme périmé dans ses aspects fondamentaux.

BIBLIOGRAPHIE : Notices nécrologiques, par A. Malvy, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXV, 1938, p. 1102-1110; par F. Cavallera, dans *Bull. de litt. ecclés.* (Toulouse), XL, 1939, p. XXXIII-XXXV; — J. Calès, *Un maître de l'exégèse contemporaine : le Père F. Prat, S. J.*, Paris, Beauchesne, 1942.

P. ADNÈS.

PRÉDICATION APOSTOLIQUE. — INTRODUCTION. — L' « enseignement » des Disciples — l'expression répond à la fois au verbe διδάσκειν et au substantif διδαχή, que les écrits du N. T. appliquent différemment aux aspects missionnaire et communautaire de la « doctrine » chrétienne — est, avec le culte et la prière, le fait dominant de la vie ecclésiale à l'âge apostolique, la forme et le contenu de la tradition à ses débuts, le garant enfin de la continuité entre l'enseignement de Jésus et le témoignage évangélique. A tous ces titres, il intéresse directement et dans une même mesure l'exégète et le théologien, le catéchète et l'historien des origines chrétiennes.

Pourtant, ce n'est que par approches progressives et par le biais des problèmes posés par les sources des trois premiers évangiles que la critique en est venue à définir l'importance propre du sujet et à étudier ce dernier en lui-même.

1° L'explication du fait synoptique par l'hypothèse de la « tradition orale » ou de la « catéchèse primitive » marque à n'en pas douter l'étape initiale de pareil cheminement. Présentée au temps du philosophisme et de l'exégèse naissante par J.-G. Herder (*Christliche Schriften. 2. Sammlung : Vom Erloeser der Menschen, nach unseren drei ersten Evangelien*, 1796; *3. Sammlung : Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium*, 1797) et par J.-C.-L. Gieseler

(*Historisch-kritischer Versuch ueber die Entstehung und die fruehesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818) pour rendre compte des ressemblances et des divergences caractéristiques de Matthieu, Marc et Luc, elle mettait en valeur le fait de l'enseignement apostolique, que d'aucuns réduisirent d'emblée à la « prédication » des Douze. L'intuition ainsi placée au centre du débat était assurément des plus judicieuses. Fondée sur le postulat de l'*Urevangelium* vulgarisé par G.-E. Lessing, proposée d'ailleurs en des cercles qui, pour l'heure, en étaient encore à l'instauration des principales disciplines scripturaires, elle fut néanmoins trop vague et trop abstraite pour commander déjà — n'aurait-ce été que par quelques côtés — l'analyse littéraire et doctrinale des Synoptiques. Près d'un siècle durant, le thème de la catéchèse orale n'a fait l'objet que de dissertations où la philosophie religieuse ne cède que peu à peu le pas à l'exégèse descriptive des textes et dont les rares apports constructifs ne fixent en somme que le vocabulaire et l'enjeu de la discussion (cf. W.-G. Kuemmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Fribourg et Munich, 1958, p. 88-104, 177-200, 437-438). En vérité, il aura fallu attendre la révision même de l'hypothèse et plus exactement sa fondation critique au début du siècle pour que fussent effectuées enfin, en occurrence partielle avec la *Formgeschichte* et parfois sous son influence directe, les premières recherches sur la tradition évangélique, ses genres littéraires et ses techniques rédactionnelles (en voir le relevé général dans L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris et Tournai, 1952, p. XVII et 34-41), et, en ce qui regarde d'une manière plus spéciale notre sujet, sur le « catéchisme » (cf. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903; G. Klein, *Der aelteste christliche Katechismus und die juedische Propaganda-Literatur*, Berlin, 1909) et le « symbole » (voir J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale, I. Les recherches sur les origines du symbole des apôtres*, Bruxelles et Paris, 1949) des milieux néo-testamentaires.

2° La prédication ne s'est trouvée que visée dans ces travaux; pour l'École dite de l'histoire des formes elle domine, en revanche, le débat. En frappant l'aphorisme : « Am Anfang war die Predigt » (cf. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubingue, 1re éd., 1919; 3e éd., 1959, p. 12), en posant ainsi la thèse du kérygme ou de la prédication, *Sitz im Leben* principal sinon unique de la tradition synoptique et principe en particulier des récits et des enseignements reproduits dans Marc, Martin Dibelius a suscité parmi les tenants et les adversaires de la « méthode » nouvelle une discussion qui, après quatre décennies de réactions variées (en lire le compte rendu dans M. Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangelien*, dans *Theologische Rundschau*, n. s., I, 1929, p. 185-216, et G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, *ibid.*, XXIV, 1956-1957, p. 283-338), tend à se stabiliser autour des données de fond que voici.

a) Selon divers textes néo-testamentaires (I Thess., IV, I par.; Gal., II, 1-10; I Cor., XI, 23 sq. par.; Luc, I, 2; Act., XIII, 5) et subapostoliques (Papias d'Hiérapolis, Justin de Rome, Irénée de Lyon) dont le témoignage est à préciser par le fait de la tradition rabbinique, leur parallèle palestinien du moins le mieux connu (voir K. Stendhal, *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of Formgeschichte*, Londres, 1957; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala et Copenhague, 1961; *Tradition and Transmission in Early Christianity*, dans *Coniectanea neotestamentica*, fasc. 20, Lund et Copenhague, 1964), la tradition évangélique remonte en première ligne aux Disciples (cf. P. Benoit, *Réflexions sur la « Formgeschichtliche Methode »*, dans *Revue biblique* [= *R. B.*], LIII, 1946, p. 481-512) et par-delà l'Église pascale au Christ même (cf. H. Schuermann, *Die voroesterlichen Anfaenge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, dans H. Ristow et K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1964, p. 342-370). Antérieure à la mission chrétienne dans ses éléments initiaux, elle en est au reste indépendante par le principe. La tradition des évangiles n'est pas commandée d'abord par la prédication apostolique, dont elle façonnerait les matériaux. Motivée dans l'ensemble par les titres uniques de Jésus, par les rapports caractérisés des « Disciples » et du « Maître » (*rab;* cf. Joa., XIII, 14 par.), par les impératifs doctrinaux et littéraires, enfin, que la condition de *talmid* imposait aux Douze d'après l'institution palestinienne, elle fixe d'autorité les actes et les paroles du Christ pour servir à la fois de fondement et de contenu à l'existence chrétienne de la Communauté et du fidèle. La catéchèse y puise à bon droit le gros sans doute de ses arguments et de ses exemples. Elle les adapte, toutefois, à ses genres spécifiques, et d'ailleurs non sans former au besoin des *logia* et des récits propres.

b) Contrairement à un autre point de vue excessif de la *Formgeschichte* ancienne, la prédication n'est pas seule à valoriser les fragments et les recueils de l'Évangile oral, quand bien même on l'entendrait à la suite de Martin Dibelius dans un sens des plus larges, englobant la parénèse et l'instruction morale. Dispenser les enseignements de Jésus au peuple des églises et aux auditoires de la mission chrétienne n'est que l'un des multiples « offices » ou ministères qui marquent la Communauté dès le début; de l'aveu des tenants et des critiques récents de la méthode (voir G. Iber, *op. supra cit.*, p. 308-320), toutes les activités (« catéchèse », apologétique, polémique; culte; organisation, discipline, service ecclésiaux, etc.) et toutes les expériences ou situations (fléchissements, erreurs doctrinales, persécutions, etc.) communautaires contribuent pareillement, et souvent d'une manière solidaire, à la mise en relief des souvenirs évangéliques.

c) Précisons enfin que l'enseignement apostolique a dû offrir très tôt une singulière complexité de formes. Trois moments le dominent en somme, encore qu'ils ne puissent être isolés entièrement des aspects mineurs que présente la catéchèse ecclésiale. La *prédication missionnaire* (εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, μαρτυρεῖν κτλ.) est d'une portée de tous points fondamentale. Antérieure au baptême, qu'elle prépare et justifie, proposée aux Juifs de la Palestine et de la Dispersion, aux prosélytes comme aux Gentils non initiés au monothéisme biblique, elle est à un titre éminent et dans la pleine acception scripturaire des termes la « parole du salut » (Act., XIII, 26; cf. Eph., I, 13), l' « annonce » de l'Évangile instauratrice du Règne (I Thess., II, 9; Act., XX, 25; cf. Marc, I, 4, 14), le « témoignage » rendu par les Disciples au Christ et spécialement à la fidélité de Dieu aux initiatives salvifiques de jadis (Act., IV, 33; cf. I Cor., XV, 15). Aussi Jésus, son œuvre eschatologique et sa condition messianique, en est-il l'objet particulier. Selon la notice lucanienne des Actes, I, 21-22, dont le fond paraît garanti par les textes vestiges de l'Évangile oral et par le plan commun à Marc, Matth., Luc et Joa., la prédication des Douze porte par principe sur le ministère du Christ « depuis le baptême de Jean jusqu'au jour de l'ascension », voire en premier lieu sur la croix

et la résurrection. En un mot, le « kérygme » (κήρυγμα), affirmation ecclésiale du fait évangélique, en est la pièce essentielle, dont l' « homologèse » baptismale est par définition la réplique. L'*instruction morale* — la didachè au sens restreint du terme — a, quant à elle, des dimensions cosmiques moins marquées. S'adressant aux néophytes, elle les initie à la vie chrétienne et communautaire, en leur exposant la Loi du Messie. Les matériaux en sont, il est vrai, fort divers. Un ample fond de thèmes religieux et de formes didactiques hérités de l'A. T. (des livres sapientiaux par exemple) et du piétisme juif (essénien, pharisien) se précise en général, et dans une mesure variée suivant les milieux judéo-chrétiens (comparez entre autres Matth., v, 1-vii, 27 par. et *Did.*, i, 1-vi, 3 par.), de *logia* (cf. Matth., v, 17-48; vi, 1-18, etc.) et de récits (cf. Marc, x, 1-12, 21-31 par. etc.), témoins de la Loi restaurée par le Christ. Les paroles de Jésus, groupées déjà en des collections fragmentaires, fournissent assurément le principal apport évangélique à pareille catéchèse, de tradition somme toute palestinienne. En déterminer l'ensemble des éléments utilisés dans l'instruction postbaptismale reste, cependant, une entreprise vaine. Maint logion a dû servir à divers moments de l'enseignement communautaire (cf. Luc, ix, 57-60 par.; xiv, 26-27 par.; Marc, x, 28-30 par. etc.) et plus d'un point de doctrine aura été traité à la fois dans la parénèse et dans la catéchèse morale (cf. Marc, viii, 34-ix, 1 par.; Luc, xii, 2-12 par.; Matth., x, 17-25, etc.). L'*exhortation* (παρακαλεῖν) vise à fixer le disciple dans la voie de la persévérance : elle le prémunit contre la défaillance, elle l'affermit à l'heure du *peirasmos*. Bien que distincte de ton et de style, de genres et de procédés (rappelons en particulier la relecture des paraboles évangéliques aux fins de leur réemploi dans la parénèse ecclésiale), elle reprend d'habitude et à fortiori aux temps de crise les thèmes majeurs de l'enseignement moral sur la condition de *talmid*, l'imitation de Jésus, le comportement dans l' « épreuve ». Les aspects de l'instruction communautaire — nous l'avons dit — ne se laissent guère dissocier. Ils en soulignent leur unité propre et, *last not least*, leur relief secondaire en regard de la prédication apostolique.

Ces faits, pensons-nous, incitent du moins à un examen particulier du moment le plus représentatif de la première catéchèse chrétienne : le témoignage missionnaire. L'actualité, au reste, y convie.

3° Depuis quelque dix années le kérygme donne lieu, en effet, à des discussions doctrinales et critiques, qui, malgré leur valeur constructive diverse, semblent bien ouvrir une phase nouvelle de la recherche. Le message des Douze est étudié désormais en lui-même, sans que l'investigation en soit grevée et faussée par l'irritante question des sources synoptiques et des traditions évangéliques. Deux problèmes, méconnus par l'exégèse de jadis (cf. M. Kaehler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 1re éd., Leipzig, 1892; 2e éd. élargie, 1896; la 3e éd., publiée par E. Wolf à Munich en 1953, reproduit le texte de 1892 et les additions essentielles de la seconde édition; *Die Petrus-Reden der Acta sprachlich untersucht*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, xlvi, 1873, p. 492-536) et posés derechef par certains auteurs récents (cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubingue, 1954; E. Kaesemann, *Das Problem des historischen Jesus*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, li, 1954, p. 125-153), commandent le débat, qui porte dans le fond sur tout un éventail de sujets théologiques et littéraires. Et d'abord, que savons-nous au juste du kérygme apostolique : les textes témoins apparents de la prédication initiale — ils ne se rencontrent que dans les écrits du N. T. — seraient-ils réellement les vestiges de la catéchèse missionnaire à ses débuts, ou ne sont-ils pas plutôt des pièces rédactionnelles aux attaches sporadiques et d'ailleurs imprécises avec les traditions kérygmatiques anciennes? De plus, et quoi qu'il en soit de la réponse à fournir en définitive à ce dernier problème, dans quelle mesure l'Évangile des Disciples répond-il au « Jésus de l'histoire » ou — du moins en première ligne — à la personne du Maître, à son message et à son œuvre terrestre? Centré sur l' « événement » de la résurrection, le kérygme du Christ, « mort pour nos péchés » (I Cor., xv, 3) et « exalté à la droite de Dieu » (Act., ii, 33), n'est-il en vérité que l'explication pascale du fait évangélique, et selon l'esprit de Jésus; ou serait-il au contraire, dans ses articles décisifs, l'expression d'une foi fondée par principe sur des postulats religieux et messianiques en rupture entière de continuité avec les données de l'histoire?

Héritage de la philosophie et de l'exégèse allemandes au xixe s. (voir J.-R. Geiselmann, *Jesus der Christus. I. Die Frage nach dem historischen Jesus*, Munich, 1965, p. 13-47; J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart, 1960, p. 6-12), la question domine pour l'heure le débat scripturaire outre-Rhin et dans les pays scandinaves et anglo-saxons (cf. les aperçus bibliographiques de W.-G. Kuemmel, *Jesusforschung seit 1950*, dans *Theologische Rundschau*, xxxi, 1966, p. 15-46, et de J.-R. Geiselmann, *op. cit.*, p. 61-197), valant par bonheur un regain d'actualité aigu aux recherches sur l'histoire de Jésus. Elle est néanmoins irrecevable dans son énoncé courant. Épurée de ses à priori et d'abord de l'antithèse alléguée entre l'expérience évangélique et la prédication apostolique, elle porte au vrai dans une égale mesure sur la « teneur kérygmatique de l'histoire » et sur le « contenu historique du kérygme », la résurrection du Christ étant par excellence le fait où l'histoire atteint aux dimensions plénières du kérygme. Le problème, autrement dit, offre des aspects positifs complexes. Au jugement des sages, il ne sera résolu que par la critique de toutes les traditions narratives et catéchétiques touchant le ministère de Jésus et son dénouement. Les fragments de l'enseignement missionnaire en particulier ne peuvent fournir, quant à eux, qu'un premier élément unilatéral de réponse.

Ils sont plus significatifs, en revanche, au point de vue théologique, encore que ce dernier ne paraisse guère envisagé dans la discussion en cours. Les traces littéraires laissées par le kérygme relèvent dans l'ensemble de la prédication judéo-chrétienne. A quelques exceptions près, elles se caractérisent par des archaïsmes doctrinaux qu'éclairent seuls les textes religieux du Judaïsme contemporain. Elles rapportent ainsi une pensée théologique et spirituelle qui est à coup sûr la plus ancienne du N. T. et qui indique au moins ce qu'a été la tradition naissante, entre les enseignements de Jésus et la réflexion développée par la seconde et la troisième génération chrétienne.

Attestations littéraires, teneur doctrinale, fondement historique : tels sont, en somme, à des degrés variés, les grands thèmes du débat sur la prédication apostolique. Le problème des sources en reste, cependant, l'aspect décisif.

I. Sources. — Trois groupes de textes, divers de genre et de provenance, présentent des rapports à déterminer avec la prédication initiale : les discours missionnaires des Actes (ii, 14-40; iii, 12-26; iv, 8-12; v, 29-32; vii, 2-53; x, 34-43; xiii, 16-41; xiv, 14-17; xvii, 22-31), les énoncés kérygmatiques des lettres de Paul (I Cor., xv, 3-5; I Thess., i, 9-10; Rom. i, 3-4 par.) et des Synoptiques (Marc, i, 14-15 par.), enfin les formules de l'exomologèse baptismale et cultuelle

reproduites dans les épîtres et dans les évangiles. Le témoignage, notons-le, est relativement large; à l'encontre d'une tendance commune encore à nombre d'auteurs, il ne se laisse guère réduire aux données des épîtres catholiques et pauliniennes.

Mais est-il assuré pour autant? Des sources énumérées il n'en est aucune qui ne fasse l'objet de contestations préjudicielles, et pour des raisons littéraires de fond. Dans quelle mesure la prédication fut-elle le *Sitz im Leben* des anciens récits sur la croix, par exemple, et sur la résurrection du Christ? Et d'ailleurs, à quel point les textes aux attaches kérygmatiques plus apparentes tiennent-ils de la tradition primitive? Le problème commande avec une acuité variée l'exégèse de tous les fragments. Il est l'argument même de la discussion à nouveau animée sur les morceaux oratoires de Luc.

1° *Les discours missionnaires des Actes.* — Une expression somme toute lucanienne, un rôle essentiel dans l'économie du récit : telle est la marque, éminemment rédactionnelle, de nos sources « directes » au regard des critiques, sur ce point uanimes.

Groupés aux premiers chapitres de l'écrit, prêtés aux personnages clés — Pierre et les Douze, Paul, Étienne et les « Hellénistes » — de l'ouvrage, adressés aux principaux auditoires — Juifs, prosélytes, Gentils — de la prédication apostolique, prononcés au demeurant dans les centres culturels et religieux — Jérusalem, Césarée, Antioche, Athènes — qui jalonnent d'après les Actes l'expansion du christianisme naissant, les exposés du kérygme dans la forme à la fois scripturaire et hellénistique du « discours » dénotent chez l'auteur un double dessein, doctrinal et littéraire. Ils familiarisent d'emblée les lecteurs avec le témoignage missionnaire des disciples; et à ce point de vue ils répondent pour l'ensemble à la péricope sur l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Nazareth, par où s'ouvre dans Luc, IV, 16-30 le récit sur le ministère du Christ. De plus, et c'en est à vrai dire l'objectif majeur, ils visent à souligner l'unité de l'Évangile malgré la diversité des ouvriers apostoliques, des auditoires juifs et gréco-romains ainsi que, pensons-nous, des principaux types de la prédication première.

Par là s'en explique l'autre aspect général : l'uniformité largement rédactionnelle. Mis à part les *hapax legomena* occasionnels, la langue est de l'auteur comme d'ailleurs les variations sur les éléments du schème catéchétique qui fournit la trame des fragments et dont l'origine est de son côté à préciser. Plusieurs faits littéraires, d'une importance fondamentale en l'occurence, sont à signaler d'entrée en matière.

a) Les *lucanismes* ne paraissent guère moins denses dans les discours que dans les sections narratives de l'écrit. A titre d'exemple, citons, entre autres, les termes *propres* au troisième évangile et à nos textes : ἐναντίον, καθεξῆς, καθότι, καθ'ὅλης; les vocables *caractéristiques* du rédacteur : ἀνάγω, ἀναιρέω, ἀτενίζω, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, ἄχρι οὗ, βάτος, βουλῆ τοῦ θεοῦ, γνωστός, δεκτός, δέχομαι τὸν λόγον, διαμαρτύρομαι, διατάσσω, διέρχομαι, διότι, ἐγγίζω, εἰσάγω, ἐκδίκησις, ἐμπίμπλημι, ἐξάγω, ἐξαποστέλλω, ἐπέρχομαι, ἐπισκέπτομαι, ἐπιστρέφω, ἔτος, εὐαγγελίζομαι, εὐφραίνω, εἷς ἕκαστος, ζωογονέω, θαυμάζω ἐπί, ἰάομαι, καθαιρέω, κατὰ πρόσωπον, κατανοέω, κριτής, κρεμάννυμι, πᾶς ὁ λαός, λατρεύω, μεθίστημι, μετανοέω, μετάνοια, μήν, νομίζω, οἰκουμένη, ὁρίζω, οὖ local, πανταχοῦ, παραγγέλλω, παρέχω, πατάσσω, προστίθημι, προδότης, τὰ περί, στρατία, στρέφω, σύν, συνεσθίω, τεσσεράκοντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ὃν τρόπον, ὑπάρχω, ὑποστρέφω, ὕψιστος, φυλάσσω, χαρίζομαι, χάρις, χρίω, χρόνοι, χώρα, ψαλμός, ψηλαφάω; les expressions d'une couleur avant tout septuagintale, *communes* voire *particulières* à *Luc*, I, 5-II, 52 et aux discours : ἀπ' αἰῶνος, βραχίων θεοῦ, βρέφος, ἔναντι, παῖς θεοῦ, οἱ ἅγιοι προφῆται, διὰ στόματος, συγγένεια, σωτήρ, ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ (Luc. I, 28 et Act., VII, 9; X, 38; à rapprocher aussi Luc, I, 70 et Act., III, 21); enfin, les formules spécialement frappées par l'auteur pour marquer certains thèmes à son sens essentiels au kérygme et dont la plus représentative, ἡμεῖς μάρτυρες τούτων, est annoncée dans Luc, XXIV, 48 et se retrouve en Act., II, 32; III, 15; V, 32; X, 39; XIII, 31 (cf. I, 8), où elle sert à l'occasion de suture à des données traditionnelles d'une provenance diverse (on appréciera la portée de ces indications en les comparant à l'inventaire complet du vocabulaire lucanien chez S. Antoniadis, *L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris, 1930, p. 77-98).

b) La *touche narrative* est au niveau du tour biblique et hellénistique. La présentation du kérygme, dans la mesure même où elle fait la part à l'épisode évangélique, est, à de rares exceptions près, le calque du récit sur Jésus proposé par le rédacteur dans Luc, III, 1-XXIV, 53. L'argument en est fourni par les multiples concordances de fond et d'énoncé que voici. Act., II, 23 *a :* « Cet homme qui a été livré *selon le dessein arrêté* (τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ) de Dieu » = Luc, XXII, 22 *a :* « Le Fils de l'homme va à son sort *selon ce qui a été arrêté* (κατὰ τὸ ὡρισμένον) ». Act., III, 13 *a :* « Jésus, que *vous avez livré* et que *vous avez renié devant Pilate*, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν = Luc, XXIII, 1-25 et en particulier les versets 16 : ...αὐτὸν ἀπολύσω, 20 : θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν, et 22 : ...αὐτὸν ἀπολύσω. Act., III, 14 *a :* « Mais vous, vous avez chargé le Saint et *le Juste* (τὸν δίκαιον) » = Luc, XXIII, 2; cf. XXIII, 47 : « Sûrement, cet homme était *un juste* (δίκαιος) ». Act., III, 14 *b :* « *Vous avez réclamé* (ᾐτήσασθε) la grâce d'*un assassin* (ἄνδρα φονέα) » = Luc, XXIII, 19, 24 et 25 : « Il relâcha celui qui avait été mis en prison pour émeute et pour *meurtre* (φόνον), celui qu'ils réclamaient (ᾐτοῦντο) ». Act., IV, 11 : citation de Ps., CXVIII, 22 = Luc, XX, 17 (à comparer la citation libre des versets 22 et 23 du psaume dans Marc, XII, 10 et par.). Act., X, 36 *a :* « Il a envoyé sa parole aux enfants d'Israël, leur *annonçant la bonne nouvelle* (εὐαγγελιζόμενος) de la paix par Jésus-Christ » (Is., LII, 7; Nah., I, 15); cf. Luc, IV, 17-21 (Is., LXI, 1-2). Act., X, 38 *a :* « Dieu l'*a oint* (ἔχρισεν) de l'Esprit Saint et de *puissance* » = Luc, IV, 18 : « Il m'*a consacré par l'onction* (ἔχρισεν) et IV, 14 par. Act., X, 37 et 39 : « Vous savez ce qui s'est passé *dans toute la Judée* (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας), *à commencer par la Galilée* (ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) après le baptême prêché par Jean... tout ce qu'il a fait *dans le pays des Juifs* et *à Jérusalem* » = Luc, XXIII, 5 : « Il soulève le peuple, enseignant *par toute la Judée* (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας), *depuis la Galilée* (καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) *jusqu'ici* » (rapprocher pour la tournure XXIV, 47 par., et pour le thème « géographique » le plan même de l'évangile). Act., X, 38 *b :* la « puissance » du Christ, principe de son action « guérisseuse » sur les « possédés » = Luc., IV, 36; IX, 1; X, 19; V, 17; VI, 19; VIII, 46. Act., X, 39 *a :* les Douze, « témoins » du ministère terrestre de Jésus = Luc., I, 1-4; cf. XXIV, 18-24, 44-48. Act., X, 40 *b :* ἐμφανῆ γένεσθαι; cf. Luc, XXIV, 31 : ἄφαντος ἐγένετο. Act., X, 41 *b :* « manger » et « boire avec » le Ressuscité sont les prérogatives qui habilitent les Disciples à « témoigner » du Christ = Luc, XXIV, 30-31, 41-43; Act., I, 4 et au reste Luc, XXIV, 46-48; Act., I, 8, 21-22; II, 32 par. Act., X, 42-43 : « Et il nous a enjoint de *prêcher* (κηρῦξαι) *au peuple* et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants (ζώντων) et les morts (νεκρῶν). C'est de lui que tous

les prophètes (πάντες οἱ προφῆται) rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, *par son nom, la rémission des péchés* » = Luc, XXIV, 44, 46 et 47 : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans ... *les prophètes* (rapprocher XXIV, 27 : ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν) ... Et il leur dit : Ainsi était-il écrit ... qu'*au nom du Christ* le repentir en vue de *la rémission des péchés* (cf. en outre I, 77; III, 3; IV, 18; Act., II, 38; V, 31; XIII, 38; XXVI, 18) serait *prêché* (κηρυχθῆναι) à toutes les nations, *à commencer par Jérusalem* » (à noter d'ailleurs la tendance lucanienne à grouper les termes antithétiques ζῶντες et νεκροί, cf. Luc, XXIV, 5; XX, 38). Malgré divers *hapax eiremena* dont certains pourraient n'être pas rédactionnels, Act., XIII, 23-25 accuse, à quelques touches près (à comparer ℣. 25 *b* et Luc, III, 16 par.), les traits caractéristiques des péricopes johannites du troisième évangile : le rôle de « précurseur » imparti au Baptiste est marqué d'emblée avec vigueur (℣. 24 = Luc, I, 76; III, 15, 16 par.; VII, 27 par.); le « kérygme » de Jean porte sur « le baptême de la repentance » (℣. 24 : προκηρύξαντος... βάπτισμα μετανοίας = Luc, III, 3 : κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας); il vise à la conversion de « *tout le peuple* d'Israël » (℣. 24 = Luc, III, 15, 18, 21; cf. aussi ℣. 7 et 10); Jean rend témoignage du Messie « au moment de terminer sa course » (℣. 25 *a* = Luc, III, 16-17, 18-19); le témoignage enfin, qui souligne l'infériorité du Baptiste par rapport au Christ, réagit apparemment contre le sentiment « populaire » que Jean serait déjà le Messie (℣. 25 = Luc, III, 15). Act., XIII, 27 (cf. III, 17) : les « *habitants de Jérusalem* et leurs *chefs* » (ἄρχοντες) sont, par leur méconnaissance des Écritures, les instruments de Dieu dans l'œuvre de la passion = Luc, XXIII, 35-37 (cf. ℣. 13 et XXIV, 20) : le « *peuple* » et les « *chefs* » (ἄρχοντες) montrent leur inintelligence des faits, en particulier par leur comportement à l'endroit du Christ en croix. Act., XIII, 28 : μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες = Luc, XXIII, 4, 14, 15, 22 : οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον. Act., XIII, 30-31 : ressuscité, Jésus apparaît « *de nombreux jours durant* à ceux qui étaient *montés avec lui de Galilée à Jérusalem* » = I, 3 et pour la tournure finale Luc, XVIII, 31; XIX, 28; XXIII, 49, 55 ainsi que le plan général de la rédaction lucanienne.

Ces notations, limitées aux parallèles majeurs et indiscutés, ne font état ni des lucanismes de style, de syntaxe et d'expression contenus dans les divers fragments ni, à fortiori, des « septuagintismes de rédaction » qui se laissent vérifier dans les morceaux archaïsants. Elles semblent assez importantes, cependant, pour rendre improbables dès l'abord l'hypothèse d'*une* source judéo-chrétienne reproduite dans les chapitres I à XV de l'écrit (B. Weiss, P. Feine, L. Dieu, C.-C. Torrey, J. de Zwaan, H. Sahlin) ainsi que l'explication plus spéciale des discours par des documents *parallèles* rapportés par l'auteur (A. von Harnack, F.-C. Foakes-Jackson et K. Lake, J. Jeremias; R. Schuetz, M. Albertz, L. Cerfaux; O. Bauernfeind, J. Schmitt).

Les textes seraient-ils effectivement la création libre de Luc? Ou ne sont-ils pas bien plutôt, comme l'indiquent le contenu et le vocabulaire variés, *des compositions aux éléments complexes, où l'apport rédactionnel et les débris, disparates, de la tradition kérygmatique ancienne s'agencent et se précisent selon le dessein de l'auteur et l'étendue de son information missionnaire?* Telle est, en définitive, la question qui domine depuis près d'un quart de siècle l'analyse des discours. Dom J. Dupont a fait naguère le point des principales conclusions présentées à ce sujet de la veille au lendemain de la dernière guerre (cf. *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain et Bruges, 1950, p. 43-48; voir en outre *Les sources des Actes. État de la question*, Paris et Bruges, 1960, *passim*). Voici, à titre de bibliographie complémentaire, le relevé des études majeures publiées depuis 1950 en la matière.

Travaux d'ensemble. — 1° Les discours, œuvre lucanienne de forme et à tout le moins de contenu général : M. Dibelius, *Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 21e-23e année, Berlin, 1947, p. 67-69, reproduit en M. Dibelius, *Aufsaetze zur Apostelgeschichte* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments = FRLANT*, fasc. 60), Goettingue, 1951[1], 1953[2], p. 91-95; *Der erste christliche Historiker*, dans *Schriften der Universitaet Heidelberg*, fasc. 3 : *Aus der Arbeit der Universitaet 1946-1947*, Heidelberg, 1948, p. 112-125, réédité dans *op. cit.*, p. 108-119; *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften = SHAW, phil.-hist. Klasse*, année 1949, fasc. 1, Heidelberg, 1949, reproduit en *op. cit.*, p. 120-162; *Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte*, dans *op. cit.*, p. 163-174 (Luc peut rapporter par endroits des données traditionnelles, mais il ne leur attribue guère de valeur documentaire et les utilise en somme pour leur portée à son sens littéraire); Ph. Vielhauer, *Zum « Paulinismus » der Apostelgeschichte*, dans *Evangelische Theologie*, X, 1950-1951, p. 1-15 (l'écrit est commandé par des points de vue et des tendances théologiques qui en situent l'auteur dans le « Fruehkatholizismus » naissant; cf. la critique de pareil sentiment par W. Anderson, *Die Autoritaet des apostolischen Zeugnisses*, *ibid.*, XII, 1952-1953, p. 467-481, et la réplique de Ph. Vielhauer, *Zu W. Anderson*, *ibid.*, p. 481-484); E. Kaesemann, *Begruendet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, *ibid.*, XI, 1951-1952, p. 13-21, réimprimé dans E. Kaesemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Goettingue, 1960, p. 214-223; *Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland*, dans *Beitraege zur evangelischen Theologie*, fasc. 15, Munich, 1952, p. 133-152; *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*, dans *Evangelische Theologie*, XII, 1952-1953, p. 455-466, reproduit en *op. cit.*, p. 224-236; *Das Problem des historischen Jesus*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, LI, 1954, p. 125-153, réédité dans *op. cit.*, p. 187-214; *Neutestamentliche Fragen von heute*, *ibid.*, LIV, 1957, p. 2-21, reproduit en *op. cit.*, II, Goettingue, 1964, p. 11-31 (mêmes positions que chez Vielhauer); H. Conzelmann, *Zur Lukasanalyse*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, XLIX, 1952, p. 16-33; *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubingue, 1re éd., 1954, 4e éd., 1962; *Heidenchristentum*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, = *R.G.G.*, 3e éd., III, Tubingue, 1959, col. 128-141; *Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXV, 1960, col. 241-250; *Die Apostelgeschichte erklaert* (*Handbuch zum Neuen Testament = HBNT*, fasc. 7), Tubingue, 1963 (les discours ne sont pas seulement lucaniens d'expression; ils exposent la théologie du fait évangélique, « milieu » de l' « histoire », que Conzelmann tient pour l'originalité la plus marquante de l'auteur); A. Voegeli, *Lukas und Euripides*, dans *Theologische Zeitschrift*, IX, 1953, p. 415-438 (nulle trace d'une influence directement euripidienne, mais des attaches caractérisées avec la « philosophie populaire » contemporaine); E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, dans *Evangelische Theologie*, XIV, 1954-1955, p. 256-275 (voir H. Conzelmann); E. Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, LII, 1955, p. 205-225; *Die Apostelgeschichte uebersetzt und erklaert*, dans H.-A.-W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament*, *3. Abt.*, Goettingue, 1re éd. 1956, 3e éd. 1959; *Apostelgeschichte*, dans *R.G.G.*[3], I, Tubingue, 1957, col. 501-507 (les fragments ne témoignent que de la prédication missionnaire proposée par les églises pagano-chrétiennes vers l'an 90, comme le montrent entre autres le schème catéchétique et les citations des Septante; ce n'est que pour donner aux discours de Pierre un ton archaïsant et hiératique, que Luc utilise à l'occasion certains traits de l'héritage cultuel reçu par la chrétienté de son temps); D.-E. Nineham, *The Order of Events in St. Mark's Gospel - an Examination of Dr. Dodd's Hypothesis*, dans D.-E. Nineham, *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R.-H. Lightfoot*, Oxford, 1955, p. 223-239; G.-W.-H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*, dans *New Testament Studies*, II, 1955-1956, p. 160-175 (les dis-

cours, qu'ils aient été « composés » par l'auteur ou au contraire « adoptés » d'une tradition à déterminer, ne sont en définitive que les « sommaires de l'Évangile dans sa version » lucanienne et, en premier lieu, de la christologie néotestamentaire reconsidérée par le rédacteur); C.-F. Evans, *The Kerygma*, dans *Journal of Theological Studies*, nouv. sér., VII, 1956, p. 25-41 (contrairement aux vues de C.-H. Dodd, les textes ne rapportent guère « le kérygme » primitif; pour servir son dessein doctrinal et littéraire, Luc met à profit les schèmes et les matériaux « des kérygmes » contemporains, — apostoliques au sens large du terme, par leur valeur régulatrice de la catéchèse et de la foi); G. Klein, dans *Zeitschrift fuer Kirchengeschichte*, LXVIII, 1957, p. 362-371 (voir E. Haenchen); J.-M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, Londres, 1959; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (*Wissenschaftliche Monographien zum A. und N. Testament* = *WMANT*, fasc. 5), Neukirchen, 1re éd., 1961, 2e éd., 1962 (cette monographie — la première qui ait paru sur le continent depuis les études complémentaires de M. Kaehler, *Die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, XLVI, 1873, p. 492-536, et de F. Bethge, *Die paulinischen Reden der Apostelgeschichte*, Goettingue, 1887 — précise les positions de la *Formgeschichte* par les thèses de Vielhauer, Conzelmann, Haenchen : les fragments XVII, 22-31 et XIV, 15-17 exceptés, les discours, et le morceau du chapitre X en particulier, sont lucaniens à la fois par l'expression et la structure, par le thème et la pensée; Wilckens semble reconnaître en passant que le rédacteur aura mis à contribution « une masse disparate de matériaux traditionnels » [p. 197]; dans ses analyses il n'en limite pas moins l'apport de la prédication antérieure aux « sommaires de la passion » et aux « titres christologiques », non sans noter que l'auteur les a foncièrement réinterprétés afin de les intégrer à son œuvre d'évangéliste et d'abord à sa vision de l'histoire du salut : les textes, en un mot, ne rendent que la « théologie de Luc », à dater du siècle apostolique finissant); G. Delling, recension d'U. Wilckens, *op. cit.*, Neukirchen, 1961, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVII, 1962, col. 840-843 (l'auteur, qui pourrait bien n'avoir à présenter qu'une « spiritualité » propre, puise sans doute à la tradition, du moins pour ce qui est des citations scripturaires; n'empêche qu'il a pris une part des plus considérables à la composition des discours, dont maint « archaïsme » doctrinal, par exemple, n'est, en fait, qu'une « simplification » idéelle récente); R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, Munich, 1963, p. 44-47 (à la différence de G. Delling et sous l'influence entre autres de Wilckens, le professeur de Wurtzbourg attribue, de son côté, « une théologie de frappe particulière » à Luc; la pensée sotériologique des fragments, toutefois, remonte, pour le fond, à la prédication apostolique).

2° Attaches traditionnelles des discours — simples affirmations et analyses constructives : R. Renié, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1949; J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain et Bruges, 1950; *Les sources du Livre des Actes. État de la question*, Paris et Bruges, 1960; *Les discours missionnaires des Actes d'après un ouvrage récent*, dans *R. B.*, LXIX, 1962, p. 37-60 (une christologie archaïque et par endroits rudimentaire, un arrière-plan judaïque sensible d'abord dans l'interprétation biblique : tels sont les maîtres indices de la valeur historique des fragments, lesquels — malgré leur caractère rédactionnel — ne témoignent guère de l'originalité doctrinale prêtée à Luc par certaine exégèse contemporaine; on regrettera qu'U. Wilckens n'ait pas pu répondre, dès la deuxième édition de son travail, à ces critiques dont les éléments se relisent pourtant sous la plume d'autres recenseurs); B. Gaertner, *Missionspredikan i Apostlagaerningarna*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, XV, 1950, p. 34-54; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhoehung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (*Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T.* = *ATANT*, fasc. 28), Zurich, 1955; *Zu den Reden der Apostelgeschichte*, dans *Theologische Zeitschrift*, XIII, 1957, p. 1-11, réimprimé dans E. Schweizer, *Neotestamentica*, Zurich et Stuttgart, 1963, p. 418-428 (bien que le « schème » commun aux discours de Pierre et de Paul soit dans une large mesure le fait de l'auteur, la mise en œuvre de matériaux traditionnels se laisse vérifier à des degrés variés dans les *topoi* essentiels du message, dans le kérygme en particulier et sans doute dans les citations paléo-testamentaires et leur présentation apologétique); H.-W. Beyer, *Die Apostelgeschichte* (*Das Neue Testament Deutsch* = *NTD*, fasc. 5), Goettingue, 1re éd., 1951, 9e éd., 1959; F.-F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1951; J.-R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkuendigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte ueberseizt und erklaert* (*Regensburger N. T.*, fasc. 5), Ratisbonne, 2e éd., 1951; *Apostelgeschichte*, dans J. Hoefer - K. Rahner, *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, 2e éd., I, Fribourg-en-Brisgau, 1957, col. 743-747; T.-F. Glasson, *The Kerygma : Is Our Version Correct?*, dans *The Hibbert Journal*, LI, 1952-1953, p. 129-132; *The Speeches in Acts and Thucydides*, dans *The Expository Times*, LXXVI, 1964-1965, p. 165 (de Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 22, il ressort que l'auteur a composé les morceaux oratoires marquants de son œuvre d'après « ses souvenirs propres » et, au besoin, suivant « les rapports de témoins directs »; ainsi paraît infirmée l'objection majeure à l'historicité des « parallèles » lucaniens, qui reproduisent à n'en pas douter le fond même de la prédication apostolique); B. Reicke, *A Synopsis of Early Christian Preaching*, dans A. Fridrichsen, *A Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*, Londres, 1953, p. 138-141; *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1-7* (*ATANT*, fasc. 32), Zurich, 1957; L. Cerfaux - J. Dupont, *Les Actes des Apôtres (Bible de Jérusalem)*, Paris, 1954; W.-G. Kuemmel, *Das Urchristentum*, dans *Theologische Rundschau*, XXII, 1954, p. 138-170, 191-211 (les discours des *Actes* tiennent à la fois de la tradition kérygmatique du christianisme primitif et du genre littéraire de l'historiographie hellénistique : ils ne sont des vestiges ni de la pensée ni à plus forte raison de l'expression pétriniennes et pauliniennes, mais ils n'en posent pas moins le problème du développement subi par les divers aspects de la catéchèse ancienne); H.-J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, Londres, 1955; *Acts and Eschatology*, dans W.-D. Davies - D. Daube, *The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of C.-H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 300-321 (nuançant les conclusions naguère présentées dans F. - J. Foakes Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity. Part I : The Acts of the Apostles*, V, Londres, 1933, p. 402-427, Cadbury montre la forte imprégnation juive et hellénistique des fragments, non sans déplorer que « le soupçon ne peut être banni » d'une « prédication relativement ancienne et somme toute non paulinienne », transposée par Luc au premier temps de l'Église hiérosolymitaine); J.-A.-T. Robinson, *The Most Primitive Christology of All*, dans *Journal of Theological Studies*, n. s., VII, 1956, p. 177-189 (contrairement à l'hypothèse des archaïsmes doctrinaux de rédaction — voir en particulier C. - F. Evans, *op. cit.* — la pensée christologique de certains morceaux est primitive au point de commander l'explication des discours par des sources « apostoliques » du moins fragmentaires); H. Schlier, *Kerygma und Dogma. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, dans H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsaetze und Vortraege*, Fribourg-en-Brisgau, 1956, p. 206-232; W. Barclay, *The Acts of the Apostles*, Philadelphie (Penn.), 1957; E. Graesser, *Das Problem der Parusieverzoegerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beihefte zur *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* = *BZNW*, fasc. 22), Berlin, 1957; *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, dans *Theologische Rundschau*, XXVI, 1960, p. 93-167 (par la christologie encore rudimentaire, par le schème et les articles parallèles à la *paradosis* de I Cor., XV, 3-5 et à la catéchèse de Paul, les compositions lucaniennes indiquent ce que fut la prédication judéo-chrétienne « la plus ancienne », leur témoigange restant limité, il est vrai, aux données du kérygme sur la mort et la résurrection du Christ); C.-H. Rieu, *The Acts of the Apostles*, Édimbourg, 1957; E. Trocmé, *Le « Livre des Actes » et l'histoire*, Paris, 1957 (l' « auteur *ad Theophylum* », qui « n'imite que d'assez loin » les historiens profanes, « construit ses discours » en « combinant » des fragments traditionnels « de taille réduite » et « de provenance diverse »; que ces débris portent sur le kérygme et ses preuves scripturaires ou d'une manière plus spéciale sur l'histoire du salut et la révélation naturelle de Dieu, il en « respecte » également « le contenu de façon assez scrupuleuse »); C.-S.-C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Londres, 1957; A. Ehrhardt, *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles*, dans *Studia Theologica*, XII, 1958, p. 45-79, réédité dans A. Ehrhardt, *The Framework of the New Tes-*

tament Stories, Manchester, 1964, p. 64-102 (les *testimonia* anciens, source des discours); C.-C. Martindale, *The Acts of the Apostles*, Westminster, 1958; E.-M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles. A Historical Commentary*, Londres, 1959; R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, dans A.-J.-B. Higgins, *New Testament Essays. Studies in Memory of T.-W. Manson*, Manchester, 1959, p. 68-80 (les fragments viennent, pour l'ensemble, de documents retouchés ou élargis par l'auteur, en particulier de « la source antiochienne », tenue — comme l' « itinéraire » des chapitres XVI et suivants — à la première personne du pluriel et déposée de son côté aux archives de l'Église syrienne); J. Jervell, *Til sporsmalet om tradisjonsgrunnlaget for Apostlenes Gjerninger*, dans *Norsk Teologisk Tidskrift*, LXI, 1960, p. 160-175 = *Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte*, dans *Studia Theologica*, XVI, 1962, p. 25-41 (partant des indications fournies par les épîtres sur l'intérêt des premières communautés pour la prédication de l'Évangile et pour la vie des églises contemporaines, Jervell souligne, contre E. Haenchen par exemple, que l'intensité des rapports intercommunautaires a dû faciliter dès le début la genèse et la persistance de bien des traditions apostoliques); Y.-T. Townsend, *The Speeches in Acts*, dans *Anglican Theological Review*, LXII, 1960, p. 150-159; W.-C. Van Unnik, *The « Book of Acts », the Confirmation of the Gospel*, dans *Novum Testamentum*, IV, 1960, p. 26-59; R.-B. Ward, *The Speeches of Acts in Recent Studies*, dans *The Restoration Quarterly*, IV, 1960, p. 189-198; C.-K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, Londres, 1961; S.-S. Smalley, *The Christology of Acts*, dans *The Expository Times*, LXXIII, 1961-1962, p. 358-362; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im fruehen Christentum* (*FRLANT*, fasc. 83), Goettingue, 1963 (l'apport des anciennes traditions kérygmatiques est plus complexe et plus riche que ne pensent Wilckens et Haenchen : d'une importance majeure en matière de christologie, il remonte pour l'ensemble aux communautés pagano-chrétiennes, aux Hellénistes convertis à l'Évangile et aux églises palestiniennes, le problème restant toutefois ouvert de l'évolution subie par le kérygme depuis la prédication apostolique jusqu'à la catéchèse missionnaire proposée par « la Communauté hellénistique de Luc »); H.-N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, Londres, 1962 (les discours témoignent de la prédication initiale et plus spécialement de ses principaux types, commandés par la variété des ouvriers et des auditoires apostoliques); G. Staehlin, *Die Apostelgeschichte uebersetzt und erklaert* (*N. T. Deutsch*, fasc. 5), Goettingue, 1963; F.-H. Crehan, *The Purpose of Luke in Acts*, dans F.-L. Cross, *Studia Evangelica*, t. II (*Texte und Untersuchungen = TU*, LXXXVII), Berlin, 1964, p. 354-368 (voir T.-F. Glasson); R.-A. Martin, *Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV*, dans *New Testament Studies*, XI, 1964, p. 38-59 (l'étude de quelques *semitic syntactical features* ou *criteria* — l'emploi des particules καί et δέ, l'usage du moins disproportionné des prépositions ἐν et διά, εἰς, κατά, πρός, ὑπό, la séparation enfin de l'article d'avec le substantif — chez Luc, dans les Septante et chez divers auteurs hellénistiques montre que les quinze premiers chapitres des *Actes* — et Luc, I-II — sont rédigés pour une large part dans un *translation Greek;* les sources en ont été araméennes; l'analyse des logia Q et des sections marciennes reproduits au troisième évangile pourra seule indiquer si Luc a traduit lui-même des textes fixés par écrit).

Recherches sur des points particuliers. — 1° Les « sémitismes » des Actes : H.-F.-D. Sparks, *The Semitisms of Acts*, dans *Journal of Theological Studies*, n. s., I, 1950, p. 16-28; *Some Observations on the Semitic Background of the New Testament*, dans *The Studiorum N.T. Societas* (= *SNTS*) *Bulletin*, II, 1951, p. 33-42; H.-S. Gehman, *The Hebraic Character of Septuagint Greek*, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, p. 81-90; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2e éd., Oxford, 1954; *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXII, 1957, col. 653-668; K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I. Satzlehre, Teil I* (*Studien zur Umwelt des N.T.* = *SUNT*, 1), Goettingue, 1962; M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965 (les discours VII, 2-53; XIII, 16*b*-41 et les morceaux II, 24; III, 13 et 22 sont tirés d'une source archaïque, « peut-être écrite », marquée par divers sémitismes de traduction et d'abord par des citations bibliques aux touches targumiques nombreuses; les autres pièces oratoires, en revanche, ne sont que la mise en œuvre de fragments traditionnels relatant, à la formule près, des *testimonia* et des « éléments de kérygme ou d'homologèse » plus récents).

2° Act., I-XV et l'Ancien Testament : L. Cerfaux, *Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel et Paris, 1950, p. 43-51; J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'A. T. dans les discours des Actes*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXIX, 1953, p. 289-327; J.-W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, 1954; E. Haenchen, *Schriftzitate und Textueberlieferung in der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, LI, 1954, p. 153-167; M. Wilcox, *The Old Testament in Acts I-XV*, dans *Australian Biblical Review*, IV, 1956, p. 3-41; J.-A. Fitzmyer, « *4 Q Testimonia* » *and the New Testament*, dans *Theological Studies*, XVIII, 1957, p. 513-537; *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, dans *New Testament Studies*, VII, 1961, p. 297-333; J. De Waard, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, Leyde, 1965 (à l'encontre du sentiment dominant, les citations bibliques rapportées aux morceaux des chapitres III, VII et XIII ne sont pas empruntées à la version grecque des Septante; au témoignage de leurs parallèles dans les divers écrits de Qumrân, elles répondent, en fait, aux principales formes du texte paléotestamentaire dans la tradition du Judaïsme palestinien : Luc — et pareille conclusion pourrait bien fournir un indice à l'appui de l'hypothèse d'ailleurs problématique d'une source sémitique — a dû les tenir de quelque « *Vorlage* hébraïque », sans doute d'une collection de *testimonia*).

3° Les discours et le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes : H. Braun, « *Umkehr* » *in spaetjuedisch-haeretischer und fruehchristlicher Sicht*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, L, 1953, p. 243-258, réimprimé dans H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seine Umwelt*, Tubingue, 1962, p. 70-85; *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht ueber 10 Jahre Forschung (1950-1959)*, dans *Theologische Rundschau*, XXIX, 1963, p. 142-176; S.-E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, dans *Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft*, LXVI, 1954, p. 106-120, réédité dans K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 129-142; O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXIV, 1955, p. 213-226, réimprimé dans K. Stendahl, *op. cit.*, p. 18-32; *Secte de Qumrân, Hellénistes des Actes et Quatrième Évangile*, dans *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg (25-27 mai 1955)*, Paris, 1957, p. 61-74; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956; W.-H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, dans *New Testament Studies*, III, 1956-1957, p. 12-30, 195-210; E. Graesser, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, dans *Theologische Rundschau*, XXVI, 1960, p. 159-162; H.-W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, dans *Novum Testamentum*, IV, 1960, p. 139-160, 307-318; E. Haenchen, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, LIV, 1963, p. 155-187.

Deux conclusions majeures se dégagent de ces recherches aux indications somme toute convergentes.

Une explication uniforme des discours n'est guère probable — nous l'avons noté — au regard de l'exégèse contemporaine. Chaque morceau est à examiner séparément, compte tenu de la structure et de l'expression, de la pensée et, *last not least*, des parallèles néo-testamentaires, juifs ou hellénistiques. L'analyse « individuelle » établira, s'il y a lieu, l'intérêt documentaire des textes; seule, elle déterminera l'importance et les modalités de leurs liens avec la tradition kérygmatique ancienne.

Car, quelles que fussent les sources de Luc — les vestiges fragmentaires ou en revanche, et d'ailleurs en toute hypothèse, quelques résumés occasionnels de la catéchèse antérieure —, leur disparité même invite à ne pas conclure d'emblée à leur provenance apostolique commune et à envisager, du moins au titre

de *working hypothesis*, leur appartenance plus vraisemblable à des moments et à des milieux divers de la prédication « primitive ». Telle est l'autre donnée constructive mise en relief par les travaux récents. Si imprécise soit-elle dans ses aspects pour le moment, elle a suffisamment de poids pour commander la modération à ceux qui, par une démarche hâtive, attribuaient hier encore une égale *réalité* historique à toutes les pièces oratoires des Actes.

Il n'est point possible d'analyser dans le cadre de cet article l'ensemble des textes sur la catéchèse missionnaire de l'Église ancienne. Les notations critiques et bibliographiques que voici sont assez suggestives néanmoins pour marquer, pensons-nous, la *valeur* foncière que le témoignage de l'auteur ne laisse pas de présenter malgré sa large facture rédactionnelle.

1. Le *discours* dit *de la Pentecôte*, au chapitre II — nous n'en considérons que la section christologique des versets 22-36 — est d'une condition littéraire spéciale en raison du rôle fondamental qui lui est départi dans l'économie du récit.

Il est, en effet, au livre des Actes ce que la péricope sur la prédication de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Luc, IV, 16-20; cf. ℣. 22-30) est au troisième évangile. A l'instar de ce fragment, il a pour objet d'exposer dès l'abord le message du Christ aux lecteurs et de leur en signaler d'entrée de jeu les aspects et les thèmes essentiels au regard de l'auteur.

a) Aussi bien offre-t-il un *caractère rédactionnel* certain. Comparé aux parallèles des chapitres III à XVII, il est sans doute la pièce la plus secondaire et d'ailleurs la moins colorée du genre. Trois morceaux disparates de forme et de ton le composent en somme.

α. Les versets 22 *b* à 24 *a* sont à la fois le centre et la perle du discours. Ils reproduisent le kérygme, et d'après un énoncé à ce point archaïque qu'il n'a pas d'exemple dans les autres vestiges du témoignage apostolique (cf. I Cor., XV, 3 *b*-5; Act., III, 13-15; IV, 10 *b;* V, 30 par.) : « Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous..., cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des liens (ou, suivant la version septuagintale : « des affres ») de la Mort (*D, it., syr. pesh., boh.*, Polycarpe, Irénée, Ephrem, etc., lisent : « de l'Hadès »; voir ℣. 27 *a*) ». Relevons en passant cette finale, dont la teneur apparemment imprécise pourrait bien accuser les traces de reconsidérations successives. Elle est la citation des Psaumes XVII, 6 et CXIV, 3 (LXX). Avec le thème de la « prescience » et du « dessein » de Dieu, elle répond de façon expresse à la clause « selon les Écritures » inscrite dans la *paradosis* ancienne de I Cor., XV, 3 *b* et 4 *b*.

β. Les versets 25 à 31 sur l'interprétation apostolique du Psaume XVI, 9-10 (LXX; à rapprocher Act., XIII, 35-37) ne sont pas la suite homogène de l'exposé christologique. Raccordés à la finale du kérygme par la cheville du verset 24 *b*, ils présentent au reste tous les traits du fragment adventice. L'ampleur de la citation (℣. 25-28), la part faite au commentaire (℣. 29-31) et le vocabulaire largement lucanien ne trahissent pas seulement dans l'ensemble la main du rédacteur, qui refaçonne les pièces du dossier et fond dans son expression propre les éléments de l'information; ils heurtent sans exception le style du kérygme et d'abord l'allure discrète et sommaire de la citation des Psaumes XVII, 6 et CXIV, 3 (LXX). Luc ne développe pas l'énoncé de foi sur Jésus le Nazoréen. Il en renforce la preuve scripturaire par un nouvel exemple d'exégèse pascale, qui explique le témoignage laconique du verset 24 *a* et ne vise, de ce fait, que la Résurrection, « sortie du tombeau ».

γ. Le fragment des versets 32 à 35 donne lieu à des remarques analogues. Parallèle au morceau précédent de genre, d'objet et de facture, il complète l'argument paléo-testamentaire en appliquant le Psaume CIX, 1 (LXX) à l' « exaltation » de Jésus. Et cependant, la discontinuité est nette au plan littéraire entre cette ultime « écriture » et le contexte, comme l'indiquent en particulier la césure du ℣. 32 et le ℣. 36, conclusion apparente aux divers éléments de l'exposé messianique.

b) Aussi bien — la disparité des matériaux et les raccords rédactionnels le suggèrent à priori — le discours de la Pentecôte *tient-il de la tradition l'enseignement scripturaire et doctrinal* qu'il propose. Les sources en sont, à vrai dire, variées de coloration et d'origine. Elles n'en montrent que mieux l'ampleur des vestiges laissés par la prédication primitive et recueillis par Luc auprès des principaux milieux apostoliques.

α. Trois traits distinguent sous ce rapport la formule du kérygme aux versets 22-24 *a* : des *hapax legomena* d'une densité rare dans les écrits lucaniens, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς, δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, προγνώσει, ἔκδοτον, ἀνόμων, προσπήξαντες); — une christologie des plus rudimentaires, dont certains aspects seulement se retrouvent dans les autres fragments archaïques des Actes (rapprocher II, 36 et III, 20-21); — la citation enfin des Psaumes XVII, 6 et CXIV, 3, qui n'a d'exemples qu'en divers textes judéo-palestiniens relatifs à la passion du juste (voir entre autres *1 Q H*, III, 28-29 et V, 36-38 = Ps., XVIII, 5-6; II Sam., XXII, 5-6; Ps., CXVI, 3). La critique s'autorise à bon droit de ces données théologiques et littéraires pour conclure que l'auteur reproduit en l'occurence une tradition fort ancienne, dont le fond pourrait bien remonter pardelà l'Église des Dispersés à la Communauté d'obédience hiérosolymitaine.

β. Le commentaire du Psaume XVI, 9-10, ne se comprend, de son côté, qu'à la lumière du débat palestinien contemporain sur l'incorruption de David. Une *baraitha* citée aux traités *Baba bathra* (17 *a*) et *Derekh ereṣ zuṭa* (1) du *Talmud babylonien* précise, en effet : « Sept personnages n'ont pas été assujettis au ver ni à la corruption : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Myriam et Benjamin; *d'aucuns, néanmoins, ajoutent David* ». Et le document d'expliquer que les tenants de ce dernier point de vue — une minorité apparemment importante — en appelaient au Psaume XVI, 9 *b* : « Ma chair même reposera en sécurité », qu'à l'instar du *midrash Teḥillim* (XVI, 10; 62 *a*) ils entendaient de l'intégrité corporelle du prince après la mort (cf. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, p. 755; II, 1924, p. 618; J. Jeremias, *Heiligengraeber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Goettingue, 1958, p. 129). Éclairé par ce vestige de la tradition rabbinique ancienne, le morceau des Actes est un témoignage d'une singulière vigueur. L'exégèse pascale du Psaume XVI, 9-10 n'est pas seulement la réplique à l'interprétation davidique du texte; les termes dans lesquels elle est proposée (voir en particulier le ℣. 29) font directement allusion à la croyance juive (cf. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 129; rapprocher J. Dupont, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent*, dans *R. B.*, LXIX, 1962, p. 47) pour souligner, non sans une pointe discrète (à comparer XIII, 35-37), que la résurrection du Christ est un fait d'incorruption autrement contrai

gnant que la présence déjà millénaire du roi dans le sépulcre. Le commentaire apostolique, en un mot, offre un caractère polémique que n'en démentent ni le ton mesuré ni d'abord l'allure méthodique. Serait-il vraiment la fiction de rédacteur, dont le récit montre à maints endroits la connaissance lacuneuse des choses judaïques; ou n'est-il pas tiré, au contraire, d'une tradition kérygmatique ancienne, formée sous l'influence sinon aux fins mêmes de la prédication à Israël? Les leçons septuagintales de la citation aux versets 26-27 indiquent, au fait, une source de provenance helléniste. Et certaines traces du vocabulaire et de la dialectique tannaïtes (℣. 30-31) invitent de surcroît à ne condamner pas sans appel l'hypothèse d'un matériau primitif, au grain foncièrement palestinien.

γ. On ne peut guère en dire autant de la finale aux versets 33-35, où le rédacteur adapte enfin l'exposé au contexte (℣. 33 *b* = ℣. 1-21) et tout d'abord au thème dominant à son sens la christologie apostolique. Encore, et bien que la foi en Jésus « Seigneur » fût sans doute antérieure dans ses affirmations initiales, l'application du Psaume CIX, 1 (LXX) à l'élévation du Christ est-elle de longue date traditionnelle dans la chrétienté familière de Luc. Suivant les épîtres pauliniennes (I Cor., XV, 25; Col., III, 1; Eph., I, 20; Hebr., I, 3, 13; VIII, 1; X, 12, 13; XII, 2) et les évangiles synoptiques (Marc, XII, 35-37 *a* par.; XIV, 62 par.), elle commandait déjà la prière et la pensée des premiers disciples venus du Judaïsme hellénistique. Aussi, en dépit du ton plus personnel, l'auteur, en la relatant, n'étoffe-t-il pas le récit par un trait récent ni à fortiori arbitraire. Il est à nouveau, et dans l'acception au moins fondamentale du terme, le témoin de la prédication ancienne.

Ces conclusions sur l'aspect à la fois traditionnel et rédactionnel d'Act., II, 22 à 36 font bien sentir en somme le double dessein doctrinal du texte. Par le développement donné à l'argument biblique (à comparer III, 18 par.), le discours de la Pentecôte vise à notifier d'emblée aux lecteurs que l'interprétation des Écritures messianiques, et pascales en particulier, est par principe une composante essentielle du kérygme. Le message, dans sa formule, définit l'événement du Christ. Le témoignage de l'A. T. en garantit, quant à lui, l'appartenance au plan du salut ou la valeur eschatologique. Par sa portée apologétique et religieuse il s'applique à tous les aspects du fait évangélique, et dans tous les types de la prédication apostolique. L'exégèse judéo-chrétienne primitive se signale par un répertoire très varié de citations et de commentaires scripturaires. Le texte, on l'a vu, en rapporte trois exemples. Le point de vue n'est pas de l'historien, puisqu'il n'est pas tenu compte de l'origine diverse que présentent les traditions mises en œuvre. L'intention, à dire vrai, est théologique. Luc oppose l'intelligence chrétienne de la Bible à l'interprétation juive pour en souligner la justesse, l'ampleur des preuves et l'objet proprement eschatologique. L'aspect dans un sens tendancieux du récit est à coup sûr rédactionnel. L'antithèse des deux exégèses, cependant, répond à l'histoire comme les matériaux qui la contiennent.

Les péricopes parallèles sont à la fois d'une structure moins complexe et d'une couleur plus différenciée. Accordées dans leurs grandes lignes aux auditoires auxquels elles s'adressent et aux prédicateurs à qui elles sont attribuées, elles offrent sans exception le caractère de pièces largement homogènes de pensée et d'expression. Pas de mosaïque aux pièces savamment ajustées par l'auteur; point d'agglomérat non plus aux sédiments patiemment soudés par la tradition. Les fragments oratoires des chapitres III à XVII ne comprennent guère de strates diverses. Tout compte fait, ils se présentent plutôt comme des compositions d'une seule venue. Le problème de leur valeur documentaire s'en trouve posé dans des termes particuliers, variant d'ailleurs selon les textes.

2. Le *discours de Pierre au Temple* (III, 12-26) en fournit un premier exemple. Marqué par une large unité doctrinale et littéraire, que souligne au reste l'inclusion des versets 13 et 26 sur le « Serviteur » glorifié, il est pourtant l'une des pages les plus archaïques des Actes. A ce point de vue, il n'a à la vérité de similaires que la tradition touchant l'élection de Matthias (I, 15-26) et le morceau de catéchèse sur le châtiment d'Ananie (V, 1-6), auquel il renvoie par plus d'un trait. Ne serait-il pas puisé, lui aussi, à une source judéo-chrétienne et plus exactement palestinienne, que l'auteur aura rapportée non sans les retouches habituelles, sensibles — nous l'avons dit — dans la rédaction du kérygme? Les données que voici, choisies parmi les plus aiguës, appuient, pensons-nous, pareille façon de voir.

Et d'abord, relevons l'héritage du Judaïsme communautaire ambiant. L'Église est, en effet, l'*eschaton*. Le retour du « peuple » à Dieu, son rétablissement dans la condition d'Assemblée exodiale : tel est l'objet central de la « restauration universelle » aux derniers temps (℣. 21). Pour fonder ce principe, le fragment en appelle *expressis verbis* à Deut., XVIII, 15, 18 et à Lev., XXIII, 29, qu'il reproduit dans une seule citation suivant le procédé de l'époque (℣. 22-23). Or, d'une attestation rare dans les textes apostoliques, les deux Écritures commandent, en revanche, la pensée inter-testamentaire. La clause du Lévitique sur l' « extermination » du pécheur par Dieu explique l'idéal farouche du Judaïsme réformiste, champion de la sainteté communautaire (cf. *1 Q H*, IV, 20-21 par.; *CD*, XX, 25-27, etc.); dans le N. T., cependant, elle ne se retrouve qu'au récit d'Ananie (Act., V, 5), dont nous avons noté la parenté avec le message attribué à Pierre. De même, l'oracle du Deutéronome ne se relit qu'au discours d'Étienne (VII, 37), autre vestige du Judéo-christianisme initial; au regard de l'élite d'Israël, au contraire, il domine l'attente messianique et le mouvement de rénovation spirituelle suscité pour instaurer l'Assemblée des derniers temps (cf. *4 Q Test.*, I, 5-7 par.; *Sifré Dt.*, 18, 15, § 175). Bref, les concordances scripturaires et ecclésiologiques sont denses et nettes entre l'instruction au Temple et les textes du piétisme juif. Ajoutons qu'elles se renforcent de traits moins doctrinaux, qui en accusent la saveur palestinienne. La phraséologie — on l'a souvent noté — est sémitique (℣. 16, 20-21, etc.). Le ton de l'appel à la « repentance » (℣. 19-26) est singulièrement pressant (à comparer II, 38-40; X, 42-43; XIII, 38-41) et rappelle, par-delà Marc, I, 15 par., la prédication baptiste et prophétique. Interprétée à la lumière de *4 Q Testimonia*, la citation de Deut., XVIII, 15, 18 au verset 22 se présente, ainsi que C.H. Dodd et d'aucuns l'ont naguère conjecturé, comme le premier membre d'une « chaîne » scripturaire, dont les autres éléments sont mentionnés aux versets 23 et 24. Le vocabulaire, enfin, comprend nombre d'*hapax eiremena* qui ne sont attestés que dans les pseudépigraphes, les manuscrits de Qumrân et les anciennes traditions pharisiennes. L'expression « se convertir de ses méchancetés » (℣. 26; à comparer la terminologie beaucoup plus lucanienne du ℣. 19), en particulier, n'est que la variante de la formule réformiste « se convertir de sa (ou : « de toute ») méchanceté » (*1 Q S*, V, 1, 14; *4 Qp Ps 37*, I, 3; rapprocher *Testament de Gad*, VIII, 2). Quant aux métaphores « les fils des Prophètes » (℣. 25; cf. *Talmud de Palestine, Shabath*, 19, 17 *a*, 4, etc.) et « les fils de l'Alliance » (℣. 25; cf. *Mekhilta*

Ex., 10, 77 *a; 1 Q M*, XVII, 8, etc.), elles sont, à dire vrai, des appellations religieuses, fréquemment employées, dans les écrits rabbiniques, pour souligner les prérogatives d'Israël et, dans les textes de la tradition piétiste, pour affirmer d'une manière plus exclusive l'élection des seuls « repentis ».

Pourtant, qu'on ne se méprenne pas sur la place de ces faits dans la prédication de Pierre. Le témoignage du disciple n'est pas seulement la critique du « peuple » dans le style du Judaïsme réformiste. L'Évangile du Christ (℣. 13-15) en est l'objet spécifique; le message de la Résurrection et de ses effets salvifiques en est la trame essentielle (℣. 16, 20-21, 26), où s'insère l'héritage palestinien. La synthèse des données juives et chrétiennes ne rend pas de son discordant. La réflexion apostolique est trop élémentaire encore pour reconsidérer déjà ses attaches inter-testamentaires. Qu'on en juge. Durant sa vie mortelle, Jésus ne fut que le « Serviteur » souffrant (℣. 13 et 26), le « Juste » et le « Saint » (℣. 14), le « Chef de la vie » (℣. 15). « Glorifié », il est « reçu » au ciel (℣. 21) tant que dure l'ultime délai de conversion imparti à Israël. C'est à l'heure de l' « universelle restauration » seulement que Dieu l' « enverra » muni des prérogatives de « Christ » (℣. 20-21) ou de « Prophète » (℣. 24) pour le faire présider aux destinées de la Communauté théocratique enfin affermie dans la docilité parfaite. L'eschatologie est forcément au niveau de ces représentations singulières touchant le Messie (rapprocher II, 22 et 36). Centrée sur la venue décisive du Christ, elle ne s'explique ni sur la condition religieuse des fidèles au temps actuel ni à plus forte raison sur la place tenue par le ministère de Jésus dans l'histoire du salut. L'idée d'un répit de grâce accordé *in extremis* au « peuple » annonce sans doute le thème paulinien de la prédication de l'Évangile aux Nations, prélude *sine quo non* de la Parousie. Elle n'autorise certainement pas, cependant, l'hypothèse de H. Conzelmann et d'U. Wilckens pour qui le discours du Temple proposerait la théologie dite lucanienne du fait évangélique, « milieu » ou centre de l'œuvre divine. L'auteur n'accorde guère l'information au progrès doctrinal du jour; il la rapporte avec les archaïsmes et les imprécisions qui en font à son sens le prix.

A diverses réserves près, la conclusion vaut d'ailleurs pour les autres pièces, dont nous ne pouvons qu'indiquer les caractéristiques principales.

3. Au témoignage de Pierre au Temple répondent les *professions de foi des apôtres devant le Sanhédrin* (IV, 9-12; V, 29-32), deux morceaux qui, malgré leur inégalité de fond et de forme, ne sont en somme que des variations sur l'énoncé même du kérygme, et sans les élargissements rédactionnels des grands discours.

4. L'*instruction à Corneille* (X, 34-43) est le dernier exemple de la prédication des disciples, chefs de l'Église à Jérusalem. Certes, l'exposé est amplement rédactionnel, ainsi que le soulignent, en plus du vocabulaire, la mention du Christ, « Seigneur universel » (℣. 36 *b*), l'allusion à la plénitude « spirituelle » de Jésus (℣. 38 *b* = Luc, IV, 14, etc.), qui « a passé en faisant le bien » (℣. 38 *c* = Luc, XXII, 25; Act., IV, 9) et, par certains côtés, le rappel des apparitions pascales, communauté de table entre le Ressuscité et les Douze (℣. 41 *b* = Luc, XXIV, 30-31, 41-43; Act., I, 4). Mais l'information n'en reste pas moins foncièrement traditionnelle et sans doute palestinienne. Les versets 40 *b* à 41 *a* précisent qu'après la résurrection Dieu « a donné » au Christ « de se manifester, non point à tout le peuple, mais aux (seuls) témoins qu'il avait choisis d'avance ». Sans parallèle dans la première littérature chrétienne, cette notice, au thème antithétique surprenant, est en fait la réponse apostolique à l'une des objections les plus directes que le Judaïsme ait opposées dès l'origine au message chrétien et que le monde hellénistique paraît bien n'avoir connues que plus d'un siècle après (cf. Celse, *Discours de vérité;* selon Origène, *Contra Celsum*, II, 55, 59, 63, 67 et 70). De même, les versets 42 et 38 *c* relèvent parmi les données majeures du kérygme les miracles de Jésus sur les « démoniaques » et le « jugement » futur « des vivants et des morts », contenu des instructions du Ressuscité aux disciples! Aucun de ces traits judaïques et primitifs de fond n'est pourtant l'objet de quelque relief dans l'évangile de Luc. Au demeurant, le fragment répond par le ton comme par la teneur à ce qu'a dû être l'enseignement dispensé aux prosélytes de Palestine, peu informés de l'histoire évangélique et auditeurs néanmoins habituels de la naissante polémique entre la Synagogue et l'Église.

Le témoignage des Douze éclaire, nous l'avons noté, la Croix et la Résurrection par les Écritures. La prédication helléniste, qui s'adresse d'abord aux Dispersés d'Israël, est, quant à elle, plus synthétique. Pour établir la vérité du kérygme, elle situe le fait messianique dans l'histoire même du salut, récapitulée comme dans un diptyque dont les volets traitent respectivement des initiatives divines et de leur accomplissement dans le Christ.

5. Le *discours du chapitre VII*, versets 2 à 53, que l'auteur insère dans le récit sur la mise en accusation (VI, 8-15) et sur le martyre (VII, 55-VIII, 1) d'Étienne, est l'expression de pareille catéchèse missionnaire. Fondé sur le principe que l'œuvre de Dieu est une, il propose la première interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. Moïse est le type du Prophète eschatologique. La Loi, dont les préceptes sont « paroles de vie » (℣. 38), annonce l'Évangile. L'Assemblée des derniers temps est la réplique à l'Église du désert. L'inhabitation spirituelle du Père dans les fidèles est préfigurée, enfin, par la présence tutélaire de Jahvé dans l'Israël de l'Exode. Ces parallèles, notons-le, n'offrent qu'en partie des touches antithétiques. Le fait est significatif. L'ordre religieux initial et l'œuvre messianique sont d'une continuité à ce point plénière qu'elle implique également la suréminence des réalités chrétiennes et la transcendance des valeurs mosaïques. Tel est, au regard de l'exégèse, le message de disciples tôt venus des cercles marginaux du Judaïsme palestinien. En dépit de la rédaction lucanienne, il ne laisse guère de témoigner, par le ton antijudaïque, par la critique du Temple comme par les nombreuses touches targumiques des références scripturaires, de l'un des aspects les plus singuliers du Judéo-Christianisme naissant.

6. Helléniste, familier de Barnabé (cf. XI, 25-26), des « hommes de Chypre et de Cyrène » (XI, 20) et, sans doute, de certaines communautés synagogales établies à Jérusalem (cf. VI, 9 et VIII, 1), Saul de Tarse a dû rendre, en début de ministère au moins, son témoignage d'apôtre dans des formes kérygmatiques similaires. A l'instar de la prédication d'Étienne, le *discours de Paul à Antioche* de Pisidie (XIII, 16-41) résume, en effet, l'histoire du salut depuis l' « élection des Pères » (℣. 17) jusqu'à la résurrection de Jésus, « Fils » (℣. 33) et « Sauveur » (℣. 23 et 38). Non pas qu'il soit copié, dans sa section paléo-testamentaire (℣. 16-22), sur le document du chapitre VII. Dominé par le thème de la « Promesse » (℣. 23 et 32), il ne tait pas seulement Moïse et la Loi, l'Alliance et l'Église; de Benjamin à David il énumère les garants de la permanence de l'Élection, rappelant ainsi le motif paulinien du Christ, « né de la race de David » (℣. 23 = Rom., I, 4) et d'une manière plus éloignée les généalogies messianiques reproduites dans Luc, III, 23-34 *a* et dans Matth., I, 2-16. D'ailleurs, en dépit de réelles

libertés rédactionnelles particulièrement sensibles dans les notices sur Jean-Baptiste (℣. 24-25), sur la Croix et la Résurrection (℣. 27-31), Luc aura composé le morceau d'après les souvenirs qu'il avait gardés de l'enseignement habituel de l'Apôtre (cf. Col., IV, 14; Philem., 24). Le Christ ressuscité, auteur de la justification (℣. 38 *b*) et contenu de la Promesse (℣. 32-33) est effectivement l'objet spécifique de l'Évangile paulinien. L'interprétation d'Is., LV, 3 et du Psaume XVI, 10 *b* (℣. 34-37) est d'une facture toute rabbinique (voir par exemple J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 301) et ne peut venir que d'un prédicateur judéo-chrétien formé aux sept *middôth* ou règles de l'herméneutique hillélite. L'utilisation d'Hab. aux fins de la parénèse et de l'apologétique (℣. 41; cf. Gal., III, 11; Rom., I, 17) est caractéristique de l'exégèse paulinienne; au jugement de la critique, elle semble bien être l'un des traits auxquels l'Apôtre trahit ses affinités secondaires avec certains courants du Judaïsme piétiste (Gal., III, 11 par. = *1 Qp Hab.*, VII, 17-VIII, 3; *Mekhilta Ex.*, XV, 1, 41 *a*, etc.; Act., XIII, 41 = *1 Qp Hab.*, I, 16-II, 10). Ces indices se laissent aisément corroborer par d'autres observations, analogues. Ils n'en suffisent pas moins à montrer que le texte, malgré sa facture amplement lucanienne, puise l'essentiel de ses données dans la prédication initiale de S. Paul.

7. Car à mesure que l'Apôtre s'adressait aux auditoires grecs, non initiés au monothéisme juif et chrétien, sa catéchèse se complétait de schèmes et d'éléments doctrinaux par divers aspects nouveaux. Le *discours à l'Aréopage* (XVII, 22-31) est, avec l'*instruction dans la synagogue de Lystres* (XIV, 15-17), le premier témoin indirect de ce développement, qui trouvera son expression définitive après l'âge apostolique dans les symboles baptismaux des églises. Type de l'enseignement judéo-chrétien aux Nations, il comprend deux instructions distinctes, dont l'une (℣. 22-29), de « propédeutique », porte sur le Dieu unique, Être spirituel et Seigneur universel, et dont la seconde (℣. 30-31), inachevée par suite de la réaction grecque, devait exposer l'Évangile du Christ mort et ressuscité, non sans relever les données eschatologiques du message chrétien. Cette forme en un sens ultime de la prédication apostolique ne manque pas, nous l'avons dit, d'une originalité relative. A la différence des catéchèses helléniste et hiérosolymitaine, elle insère le témoignage de Jésus dans l'enseignement sur Dieu; elle tend ainsi à rattacher l'Évangile à la « théologie » et à le priver du relief exclusif qui en était la marque au début. Les composantes, cependant, en sont des plus traditionnelles. Le kérygme est énoncé dans les termes reçus, dans quelque sens qu'on entende au reste la clause touchant « *l'homme* établi » par Dieu « juge de l'univers » (℣. 31). Quant à la catéchèse *de Deo uno*, elle reproduit, au vocabulaire près, les thèmes alors développés par le Judaïsme hellénistique dans sa propagande doctrinale auprès du monde gréco-romain.

Ces notations, répétons-le, sont par principe sommaires et incomplètes. Elles ne taisent pas seulement maints parallèles palestiniens et hellénistiques reconnus par la critique; elles passent sur plus d'un débat littéraire pour l'heure encore ouvert. Si imparfaites soient-elles, elles indiquent, pensons-nous, ce que seront les conclusions essentielles de l'analyse intégrale à faire porter sur l'ensemble des fragments. Les discours missionnaires des Actes contiennent à la fois des éléments traditionnels et des aspects lucaniens dont le rapport varie, et souvent en des proportions considérables, d'un morceau à l'autre. Ils présentent de ce fait une valeur documentaire pour le moins graduée. Les pièces les plus rédactionnelles n'ont qu'un intérêt relatif, garanti indirectement par l'information générale de Luc et par les limites que le propos apostolique impose chez l'auteur à la création littéraire. Les textes, en revanche, qui reproduisent ou mettent en œuvre les vestiges de la tradition kérygmatique sont, quant à eux, d'une réalité historique certaine : ils témoignent directement de la prédication ancienne, de son unité d'objet et de la richesse néanmoins de ses types et de ses formes.

ÉTUDES RÉCENTES SUR LES DIVERS DISCOURS. — 1. Act., II, 14-40 : H. Sahlin, *Pingstberaettelsens teologiska inneboerd*, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, XXV, 1949, p. 185-200; A.-W. Argyle, *The Theory of an Aramaic Source in Acts, II, 14-40*, dans *Journal of Theological Studies*, n. s., IV, 1953, p. 213-214; E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*, dans *Evangelische Theologie*, XIII, 1953-1954, p. 422-436; A. Clifford, *A Paedobaptist Proof-Text*, dans *Review and Expositor*, LIV, 1957, p. 426-431; W. Barclay, *Acts II, 14-40*, dans *The Expository Times*, LXX, 1958-1959, p. 196-199, 243-246; R. G. Bratcher, « *Having Loosed the Pangs of Death* », dans *The Bible Translator*, IX, 1958-1959, p. 18-21; F. Mc Hugh, *The Exaltation of Christ in the Arian Controversy*, Shrewsbury (Anglet.), 1959; J.-L. Swellengrebel, *Acts II, 24*, dans *The Bible Translator*, X, 1959-1960, p. 127-128; R.-C. Bell - R.-L. Roberts, *Notes on Neglected Passages*, dans *The Restoration Quarterly*, IV, 1960, p. 234-258; O. Glombitza, *Der Schluss der Petrusrede, Acta II, 36-40. Ein Beitrag zum Problem der Predigten in den Acta*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, LII, 1961, p. 115-118; F. Mussner, « *In den letzten Tagen* » *(Act., II, 17a)*, dans *Biblische Zeitschrift*, n. s., V, 1961, p. 263-265; C. Ghidelli, *Metodo esegetico e contenuto teologico nel discorso di S. Pietro a Pentecoste (Atti, II, 14-41)*, Rome, 1962; W. Grundmann, *Der Pfingstbericht der Apostelgeschichte in seinem theologischen Sinn*, dans F.-L. Cross, *Studia Evangelica*, II (*T.U.*, LXXXVII), Berlin, 1964, p. 584-594.

2. Act., III, 12-26 : B. Reicke, *Den aeldsta Jerusalemsforsamlingens liv enligt tven e parallela traditioner*, dans *Svenska Jerusalemsfoereningens Tidskrift*, XLVIII, 1949, p. 37-42; H.-J. Cadbury, *Acts and Eschatology*, dans W.-D. Davies - D. Daube, *The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of C.-H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 300-321; H. Sahlin, *Till foerstaelsen av twa staellen i Apostlagareningarna*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, XXII-XXIII, 1957-1958, p. 127-136; J. Ménard, *Le titre Pais Theou dans les Actes des Apôtres*, dans J. Coppens-A. Descamps-E. Massaux, *Sacra Pagina*, II, Paris et Gembloux, 1959, p. 314-321; F. Mussner, *Die Idee der Apokatastasis in der Apotelgeschichte*, dans *Lux tua Veritas. Festschrift H. Junker*, Trèves, 1961, p. 293-306; E.-J. Epp, *The « Ignorance Motif » in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae*, dans *Harvard Theological Review*, LV, 1962, p. 51-62; O. Bauernfeind, *Tradition und Komposition in dem Apokatastasisspruch Apg., III, 20-21*, dans O. Betz-M. Hengel - P. Schmidt, *Abraham unser Vater. Festschrift fuer O. Michel*, Leyde, 1963, p. 13-23; K. Baltzer, *The Meaning of the Temple in the Lukan Writings*, dans *Harvard Theological Review*, LVIII, 1965, p. 263-277.

3. Act., VII, 2-53 : C.-M. Menchini, *Il discorso di san Stefano protomartire nelle letteratura e predicazione primitiva*, Rome, 1951; H.-P. Owen, *Stephen Vision in Acts, VII, 55-56*, dans *New Testament Studies*, I, 1954-1955, p. 224-226; A.-F.-J. Klijn, *Stephens Speech-Acts, VII, 2-23*, *ibid.*, IV, 1957-1958, p. 25-31; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958; J. Bihler, *Der Stephanusbericht (Apg., VI, 8-15 und VII, 54-VIII, 2)*, dans *Biblische Zeitschrift*, nouv. s., III, 1959, p. 252-270; *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich, 1963; L. De Lorenzi, *Gesù Lytrôtes : Atti, VII, 35*, dans *Rivista Biblica*, VII, 1959, p. 294-321; VIII, 1960, p. 10-41; L.-W. Barnard, *St. Stephen and Early Alexandrian Christianity*, dans *New Testament Studies*, VII, 1960-1961, p. 31-45; O. Glombitza, *Zur Charakterisierung des Stephanus in Act., VI und VII*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, LIII, 1962, p. 238-244; W. Schmithals, *Paulus und Jakobus* (*FRLANT*, 85), Goettingue, 1963; C.-K. Barrett, *Stephen and the Son of Man*, dans *Apophoreta. Festschrift fuer E. Haenchen* (*BZNW*, fasc. 30), Berlin, 1964, p. 32-38; R. Le Déaut, *Act., VII, 45 et Mt., XVII, 4 par. à la lumière du Targum Palestinien*, dans *Recherches de science religieuse*, LII, 1964, p. 85-90;

G.-D. Kilpatrick, *Act., VII, 56 : Son of Man?*, dans *Theologische Zeitschrift*, XXI, 1965, p. 209.

4. Act., X, 34-43 : U. Wilckens, *Kerygma und Evangelium bei Lukas. Beobachtungen zu Acta, X, 34-43*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, XLIX, 1958, p. 223-237; W. Bieder, *Zum Problem Religion-christlicher Glaube*, dans *Theologische Zeitschrift*, XV, 1959, p. 431-445; C. Perrot, *Un fragment christo-palestinien découvert à Khirbet Mird (Act., X, 28-29, 32-41)*, dans *R. B.*, LXX, 1963, p. 506-555; P.-L. Schoonheim, *De centurio Cornelius*, dans *Nederlands Theologische Tidjschrift*, XVIII, 1963-1964, p. 453-475.

5. Act., XIII, 16-41 : O. Bauernfeind, *Vom historischen zum lukanischen Paulus*, dans *Evangelische Theologie*, XIII, 1953-1954, p. 347-353; *Der Schluss der antiochenischen Paulusrede*, dans *Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift fuer K. Heim*, Tubingue, 1954, p. 64-78; *Zur Frage nach der Entscheidung zwischen Lukas und Paulus*, dans *Zeitschrift fuer systematische Theologie*, XXIII, 1954, p. 59-88; O. Glombitza, *Akta XIII, 15-41. Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden. Ein Beitrag zum Problem der Reden in Akta*, dans *New Testament Studies*, V, 1958-1959, p. 306-317; C.-A. Joachimpillai, *The Missionary Speech of St. Paul (Acts, XIII, 16-41). An Interpretation of History*, Rome, 1960; J. Dupont, *Ta hosia David ta pista (Act., XIII, 34 = Is., LV, 3)*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, p. 91-114; E. Loevestam, *Son and Saviour. A Study of Acts XIII, 32-37, with an Appendix « Son of God » in the Synoptic Gospels*, dans *Coniectanea Neotestamentica*, fasc. 18, Lund, 1961; S. Porubcan, *The Pauline Message and the Prophets*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (*Analecta Biblica*, fasc. 17 et 18), Rome, 1963, I, p. 253-258.

6. Act., XIV, 15-17 : G. Schille, *Die Fragwuerdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, LXXXIV, 1959, col. 165-174; E. Lerle, *Die Predigt in Lystra (Acta XIV, 15-18)*, dans *New Testament Studies*, VII, 1960-1961, p. 46-55; B. Gaertner, *Paulus und Barnabas in Lystra. Zu Apg., XIV, 8-15*, dans *Svensk Exegetisk Arsbok*, XXVII, 1962, p. 83-88.

7. Act., XVII, 22-31 est à coup sûr le plus fouillé des fragments. Depuis l'importante monographie de B. Gaertner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala, 1955, le texte a fait l'objet des recherches diverses que voici : H. Hommel, *Neue Forschungen zur Areopagrede Acta XVII*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, XLVI, 1955, p. 145-178; *Platonisches bei Lukas. Zu Act., XVII, 28 a (Leben-Bewegung-Sein)*, *ibid.*, XLVIII, 1957, p. 193-200; W. Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, dans *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche*, LIII, 1956, p. 11-56; F. Mussner, *Einige Parallelen aus den Qumrântexten zur Areopagrede (Apg., XVII, 22-31)*, dans *Biblische Zeitschrift*, N. S., I, 1957, p. 125-130; *Anknuepfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg., XVII, 22b-31)*, dans *Trierer Theologische Zeitschrift*, LXVII, 1958, p. 344-354; N.-B. Stonehouse, *The Areopagus Adress*, dans N.-B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus and Other Studies*, Grand Rapids (Mich.), 1957, p. 1-40; H. Conzelmann, *Die Rede des Paulus auf dem Areopag*, dans *Gymnasium Helveticum*, XII, 1958, p. 18-32; H.-P. Owen *The Scope of Natural Revelation in Romans I and Acts XVII*, dans *New Testament Studies*, V, 1958, p. 133-143; E. Des Places, « *Au Dieu inconnu* » *(Act., XVII, 23)*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 793-799; « *Des temples faits de main d'homme* » *(Act., XVII, 24)*, *ibid.*, XLII, 1961, p. 217-223; « *Ipsius et genus sumus* » *(Act., XVII, 28)*, *ibid.*, XLIII, 1962, p. 389-395; « *Quasi superstitiosiores* » *(Act., XVII, 22)*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Rome, 1963, II, p. 183-191; *Act., XVII, 25*, dans *Biblica*, XLVI, 1965, p. 219-222; P. Courcelle, *Un vers d'Épiménide dans le « Discours sur l'Aréopage »*, dans *Revue des études grecques*, LXXVI, 1963, p. 404-413; H. Kosmala, *Agnostos Theos*, dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, II, 1963, p. 106-108; J.-C. Lebram, *Der Aufbau der Areopagrede*, dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, LV, 1964, p. 221-243; *Zwei Bemerkungen zu katechetischen Traditionen in der Apostelgeschichte*, *ibid.*, LVI, 1965, p. 202-213; W. Richardson, *A Motiv of Greek Philosophy in Luke-Acts*, dans F.-L. Cross, *Studia Evangelica*, II (*T.U.*, LXXXVII), Berlin, 1964, p. 628-634.

2° *Le kérygme des disciples d'après les épîtres.* — Les données des *Actes* sont précisées sur bien des points par une poussière de textes aux rapports certains avec la prédication apostolique et dont la plupart se trouvent reproduits d'une manière somme toute sporadique dans les lettres de S. Paul.

a) La *paradosis* citée par l'Apôtre au chapitre XV de la *première Épître aux Corinthiens* porte sur le *kérygme* (cf. ℣. 11) ainsi défini : « Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, il a été mis au tombeau, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (℣. 3 *b*-5). Les versets 6-7 (et 8) visent à corroborer le témoignage des Disciples par d'autres christophanies, secondaires en un sens. Ils ne font guère partie de la « tradition » reproduite aux versets 3-5; mais le contenu n'en vient pas moins de la catéchèse prépaulinienne, comme l'indique en particulier le parallélisme des clauses « il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (℣. 5) et « il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres » (℣. 7).

Or, l'analyse du morceau (voir principalement J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e édit., Goettingue, 1960, p. 95-97; *Artikelloses Christos. Zur Ursprache von I. Cor., XV*, 3 *b*-5, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, LVII, 1966, p. 211-215; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961, p. 295-302) montre que le kérygme « transmis » par l'Apôtre est marqué par les traits décisifs que voici.

α. Il ne porte pas seulement sur la croix *rédemptrice* et la résurrection, sur leurs « preuves » scripturaire (cf. Is., LII, 13-LIII, 12 par.) et historique (sépulture, apparitions); il est exprimé dans une formule normative, qui a dû être frappée dès la première Communauté d'expression araméenne (relevons, entre autres, la disposition des membres suivant le procédé du parallélisme synthétique, le renvoi au texte hébreu d'Is., LII, 13-LIII, 12 au ℣. 3 *b*, la prétérition du Nom divin moyennant la forme passive du ℣. 4 *b*, la construction de ὤφθη avec le datif à l'exemple de l'araméen *'ythmy*, etc.) et que Paul aura d'ailleurs « reçue » dès son baptême par Ananie de Damas. La « tradition » de I Cor., XV, 3 *b*-5, en d'autres termes, est le premier témoignage de la prédication chrétienne, fixé au lendemain même du fait évangélique.

β. Quant à l'énoncé du kérygme, il en a pu servir de « sommaire » aux catéchètes et aux catéchisés; d'après un point de vue plus précis, cependant, qui tient mieux compte de la facture spéciale du texte et des institutions scolastiques du Judaïsme ambiant, il récapitule en fait les *simanim*, les points ou les articles à *développer* dans toute prédication missionnaire.

γ. La portée régulatrice (cf. ℣. 2 : τίνι λόγῳ) n'en est pas, dès lors, à majorer de manière que la *paradosis* initiale s'oppose, par le schème et par certaines de ses données, aux discours des *Actes*. Dans la pensée de l'Apôtre, elle s'applique d'abord au contenu du kérygme; au reste, elle en n'exclut ni les élargissements (voir les ℣. 6-7 et 8-10) ni sans doute les variations.

Le débat en cours sur l'appartenance du verset 5 *b* à la formule de l'Évangile ou, au contraire, à quelque *catéchèse* traditionnelle (cf. E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in I. Kor., XV, 1-11*, dans *Theologische Zeitschrift*, XI, 1955, p. 401-419; H. Conzelmann, *On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians XV, 3-5*, dans *Interpretation*, XX, 1966, p. 218-228) ne présente à notre point de vue qu'un intérêt mineur. Quoi qu'il en soit de son bien-fondé, il ne met guère en cause les données critiques que nous avons rappelées.

b) Les épîtres, en particulier les premières rédac-

tions de S. Paul, répondent d'une façon remarquable à la « tradition » palestinienne. Par leurs fréquents rappels de la catéchèse baptismale dispensée naguère aux lecteurs, elles montrent que l'enseignement missionnaire, pour variés qu'en furent les organes, n'a pas cessé d'être commandé directement par la prédication initiale pour l'objet et les thèmes, pour les formes et l'expression. B. Rigaux (*S. Paul, Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris et Gembloux, 1956, p. 153-194; *Vocabulaire chrétien antérieur à la première Épître aux Thessaloniciens*, dans J. Coppens - A. Descamps-E. Massaux, *Sacra Pagina*, Paris et Gembloux, 1959, II, p. 380-389; *S. Paul et ses lettres*, Paris et Bruges, 1962, p. 163-199) et P.-E. Langevin (*Le Seigneur Jésus selon un texte prépaulinien. I Thess., I, 9-10*, dans *Sciences ecclésiastiques*, XVII, 1965, p. 263-282, 473-512) ont déjà noté les principaux aspects du témoignage rendu sous ce rapport par *I* (cf. I, 9-10; III, 13; IV, 14; V, 9-10, 23; II, 14-16; IV, 1, 3) et *II Thess.* (cf. II, 15; I, 7, 10; I, 4-5, 12; rapprocher Ed. Cothenet, *La deuxième Épître aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique*, dans *Recherches de science religieuse*, XLII, 1954, p. 5-39). La recherche, cependant, ne peut se limiter à ces textes. La *I^re^* (cf. I, 8, 13, 17, 18, 23; II, 2; comparer B. Allo, *L' « évolution » de « l'Évangile de Paul »*, dans *Vivre et Penser*, 1re sér., 1941, p. 48-77, 165-193) et la *II^e^ aux Corinthiens* (cf. I, 19; II, 17; IV, 5; V, 14-15; VIII, 9; XIII, 4) ainsi que l'*Épître aux Romains* (cf. I, 3-4; V, 12-21; VI, 3; VIII, 15, 34), par exemple, offrent, de leur côté, maints renvois et emprunts à la catéchèse apostolique d'avant la mission paulinienne.

3° L'annonce de l'Évangile prépare à la confession de la foi au baptême : les *formules d'exomologèse* reproduites dans les épîtres, les *Actes* et les évangiles sont la réplique du kérygme et, après les fragments de tradition déjà signalés, ses témoins directs. Certes, elles laissent à première vue l'impression d'une plus large diversité que I Cor., XV, 3 *b*-8 et les discours de Luc, puisqu'elles portent sur Jésus le « Ressuscité » (I Thess., IV, 14; Rom., X, 9 *b;* Luc, XXIV, 34; Hebr., XIII, 15), le « Juste », le « Saint » ou le « Pur », le « Christ » (Act., II, 27 par., 36, 38; III, 14; IV, 27, 30; VII, 52; XXII, 14, etc.), le « Seigneur » (I Cor., VIII, 6; XII, 3; XVI, 22; Rom., X, 9 *a;* Phil., II, 11; Eph., IV, 5; Act., VIII, 16; XVI, 31; XIX, 5; Joa., XX, 17, 28, etc.), le « Fils de Dieu » (Act., VIII, 37; Hebr., IV, 14; Joa., XX, 31) ou le « Fils » (Matth., XXVIII, 19), « Dieu » (Joa., XX, 28), etc. Mais elles n'en sont pas moins fort significatives. Par l'objet messianique commun, elles confirment la place centrale du fait évangélique dans la prédication missionnaire; et par la variété des thèmes elles soulignent la richesse des aspects par où s'est caractérisée la christologie apostolique dans son développement d'ailleurs inégal selon les communautés hellénistiques et palestiniennes (voir spécialement O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1948; P. Benoit, *Les origines du symbole des apôtres et le N. T.*, dans *Lumière et Vie*, fasc. 2, févr. 1952, p. 39-60; *H.-A. Blair, A Creed Before the Creeds*, Londres, 1955; V.-H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Leyde, 1963).

Ce dernier trait vaut à plus forte raison des « confessions » au sens large du terme ou des *hymnes* et des *formules de foi* aux rapports incertains avec le rite du baptême. Nous pensons en particulier à Phil., II, 6-11 (cf. E. Lohmeyer - W. Schmauch, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, dans H.-A.-W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das N. T., IX. Abt., Beiheft*, Goettingue, 1964, p. 19-33; A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, II, 6-11*, dans *R. B.*, LXXII, 1965, p. 352-380; 481-507; P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du N. T.*, Paris, 1966, p. 25-43), à Col., I, 15-20 et à I Tim., III, 16 (cf. O.-R. Wilson, *A Study of the Early Christian Credal Hymn of I Timothy III, 16*, thèse doct. manuscrite, Louisville, Ky., Southern Baptist Seminary, 1954). Objet de recherches dont les conclusions restent pour l'heure imparfaites, ces vestiges de la prière apostolique se distinguent en partie par une pensée tellement ancienne qu'elle corrobore, non sans les préciser, les archaïsmes christologiques reproduits par ailleurs dans les discours des *Actes*.

II. L'OBJET THÉOLOGIQUE ET SPIRITUEL. — L'exposé des sources a déjà fourni nombre d'indications en la matière. Il est temps de les préciser par une synthèse générale sur le contenu marquant du message chrétien.

Pour divers qu'en furent les auditoires et les prédicateurs, le kérygme porte en première ligne sur le drame de la Croix et de la Résurrection. En regard de cet événement décisif de l'histoire salvifique, les multiples épisodes du ministère de Jésus, depuis le baptême de Jean jusqu'aux préludes de la Passion, n'ont que l'importance d'un argument d'appoint qui souligne tout au plus l'épiphanie progressive du Messie et l'endurcissement néanmoins persistant du peuple. L'Évangile, en un mot, est par définition le message du Christ mort et ressuscité.

Ce principe kérygmatique tient d'abord à la valeur rédemptrice et eschatologique de la Croix.

Pour les disciples, en effet, la Passion est la phase suprême du conflit entre Dieu et le Monde, le Christ et le Mauvais. D'après une expression qui pourrait bien remonter à la tradition évangélique ancienne, elle est « l'heure » (Marc, XIII, 11 par.; Joa., XII, 27 par.) : de Satan, qui tente *in extremis* de sauver son « règne » en se réduisant par la mort le Messie; du Christ, qui, au paroxysme de l'épreuve, donne la mesure de l'obéissance au Père (cf. Phil., II, 6-11); et de Dieu, qui s'apprête enfin à intervenir directement dans le drame pour affirmer son droit. La Passion, répétons-le, est l'acte crucial de l'histoire religieuse : elle scelle la défaite du Monde et du Mauvais, elle rend définitif l'avènement du règne messianique du Père.

A cette portée fondamentale s'ajoute la valeur rédemptrice de la Croix. Les textes, vestiges de la prédication primitive, notent, et sans exception, que Jésus est le « Juste », frappé pour « justifier » par sa souffrance les « Nombreux ». La formule de foi de la *première Épître aux Corinthiens*, XV, 3 *b*-5 l'exprime en clair, en précisant le verbe « il est mort » par la clause « pour nos péchés » (*ℵ*. 3 *b*), empruntée au texte hébreu du quatrième chant du Serviteur en Is., LII, 13-LIII, 12 (cf. LIII, 5). Les discours des *Actes* — nous le soulignons à l'encontre d'U. Wilckens en particulier — l'indiquent du moins indirectement, en annonçant la « rémission des péchés » par le retour à Dieu ou la foi en Jésus (cf. III, 19 et 26 par.; voir J. Dupont, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent*, dans *R. B.*, LXIX, 1962, p. 42 et 50, note 27; R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 47) et tout d'abord en évoquant la passion du Christ dans le vocabulaire naguère employé dans le Deutéro-Isaïe et par le piétisme juif pour décrire la souffrance propitiatoire du « juste » (cf. Act., II, 24 *a* par.; Phil., II, 6-8 par.).

Le fait de Pâques est indissolublement lié à la Croix, qu'il explique. Œuvre par excellence du Père, il est à la fois la réplique divine à l'aveuglement d'Israël (cf. Act., III, 13-15 par.), la confirmation de Jésus dans ses prérogatives messianiques (cf. I Tim., III, 16 par.), l'élévation du Christ à la condition de Seigneur (cf. Phil., II, 9-11 par.), l'acte initial de la création nouvelle (cf. Rom., I, 4 par.) et le gage enfin

de la « parousie » salvifique (cf. Act., III, 15 *b* et 19-26 par.). A tous ces titres, la Résurrection est l'événement eschatologique par excellence, la clé et le faîte de l'œuvre accomplie par le Père pour le salut des hommes.

La réflexion apostolique ne tarde guère d'approfondir l'objet ainsi défini du kérygme. Portant d'abord sur le fait pascal, elle en détermine avec une insistance égale le sens religieux et messianique. Par la Résurrection, Jésus ne reçoit pas seulement de Dieu la plénitude des prérogatives christologiques; il est de même, et sous un rapport plus immédiat, l'Homme nouveau, type et principe de l'humanité restaurée.

Suivant l'ancienne tradition prophétique, en effet, Dieu, aux derniers temps, « vivifiera » par l' « Esprit » le peuple, voué à la mort par son infidélité chronique à l'Alliance (cf. Ez., XXXVI, 25-27; XXXVII, 1-14; Jer., XXXI, 31-34). L'œuvre eschatologique sera, par conséquent, de rénovation anthropologique. Le salut, en d'autres termes, sera marqué dans son aspect essentiel par le rétablissement d'Israël, et de l'individu, dans l'état de rectitude spirituelle. Or, reçu dans les milieux du Judaïsme biblique (cf. Ps., LI, 7, 9-14) et palestinien (*1 Q S*, IV, 18-26; comparer Marc, I, 9-13 par.), l'oracle sur l'Adam second trouve son accomplissement, aux yeux des disciples, dans l'événement « rédempteur » de Pâques (cf. entre autres S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul*, dans *Christus victor mortis. Terza Settimana Teologica, 23-27 Settembre 1957*, Rome, 1958, p. 95-118), fondement de la recréation messianique.

Car le Christ pascal a subi une « transformation » plénière de sa condition humaine. Tel est le principe qui, en dépit des apparences, commande, au fait, l'anthropologie apostolique. Les milieux judéo-chrétiens de Palestine et de la Dispersion le développent avec une singulière continuité de pensée et non sans en marquer à l'occasion d'un égal relief les aspects principaux que voici.

a) Jésus est désormais « Esprit ». D'après l'ancienne formule de foi citée en Rom., I, 4, il a « l'Esprit de sainteté », source de perfection morale et religieuse, moyennant lequel l'homme participe au monde supérieur de la Lumière ou de la Vie. De même, selon l'exposé plus synthétique et par certains côtés moins archaïque aussi de I Cor., XV, 45, qui met en œuvre des théologoumènes prépauliniens (voir en particulier C.-F.-D. Moule, *St. Paul and Dualism. The Pauline Conception of Resurrection*, dans *New Testament Studies*, XII, 1966, p. 106-123), il est « Esprit vivifiant », — à la différence du premier Homme, qui n'était qu' « âme vivante ». Fondées en partie sur l'intelligence judaïque de Gen., II, 7, ces données sont amplement dominées, certes, par l'anthropologie et le dualisme palestiniens. Elles n'en montrent pas moins que, d'après la pensée judéo-chrétienne, le Christ est, dans son humanité restaurée, d'une condition « spirituelle », de force et de gloire salvatrices.

b) Le corps n'est point exclu de pareille transformation. Ressuscité « incorruptible », « fort » et « glorieux », il est de son côté « spirituel » (I Cor., XV, 42-44; cf. C.-F.-D. Moule, *op. cit.*, p. 106-123). L'exposé est assurément paulinien. Le principe remonte néanmoins à la pensée apostolique et, *last not least*, au pessimisme anthropologique de certain judaïsme palestinien.

Car ces prérogatives ne sont pas limitées à la personne du Christ. De par le dessein de Dieu, elles offrent la valeur de biens génériques. Venu pour rétablir la condition humaine dans l'intégrité spirituelle, Jésus est, en réplique au premier Homme, le « Chef » d'une lignée nouvelle (Act., III, 15 par.) ou, d'après l'expression de S. Paul, l' « Adam dernier », tête de l'humanité eschatologique. La Résurrection est le type de la « transformation » présente et future du chrétien. Elle en est d'abord le prélude et le fondement. Transmis au fidèle moyennant la réitération sacramentelle de l'acte pascal au baptême (cf. Rom. VI, 3; Act., II, 38), l'Esprit du Christ est le principe de la vie chrétienne, de l'Église et de l'ordre nouveau dans le monde. L'événement de Pâques a, en définitive, des dimensions cosmiques et historiques. Sommet de l'œuvre salvifique, il récapitule le passé et contient l'*eschaton*. De ce fait, il est sans conteste « le » mystère à défaut duquel l'expérience vécue par l'humanité n'aurait pas eu de sens.

Malgré les apparences, ces thèmes, répétons-le, ne sont guère spécialement pauliniens. Attestés à tous les niveaux littéraires des épîtres laissées par l'Apôtre, corroborés au demeurant dans leur ancienneté par plus d'un fragment évangélique antérieur à la rédaction des Synoptiques, ils viennent au fond de l'anthropologie proposée naguère par les disciples venus sans doute du Judaïsme marginal et baptiste.

Il y a plus. Envisagée dans ses rapports avec le ministère de Jésus, la Résurrection est, au plan supérieur, l'épiphanie décisive du Messie. Elle n'en confirme pas seulement les prérogatives christologiques affirmées jadis; elle en indique la transcendance plénière. Telle est, dans son expression la plus générale, la seconde donnée du kérygme, que l'Église apostolique s'attache à développer avec une richesse d'apports et d'aspects qu'il n'est guère possible d'énumérer ici.

En guise d'exemple, relevons simplement le titre de « Seigneur » *(Mare, Kyrios)* appliqué au Ressuscité. Des multiples appellatifs christologiques usités dans la chrétienté primitive (voir notamment V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953; O. Cullmann, *Christologie du N. T.*, Neuchâtel et Paris, 1958; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im fruehen Christentum*, Goettingue, 2e édit., 1964), il est à coup sûr le plus pascal et, sous le rapport de la précision, le plus traditionnel. Enraciné dans le vocabulaire de respect employé par les disciples dans leurs relations avec le Maître (cf. Joa., XIII, 14 par.), reconsidéré à la lumière de l'événement pascal, attesté dans son acception théologique dès les anciennes communautés de langue araméenne (cf. I Cor., XVI, 22; *Didachè*, X, 6; Apoc., XXII, 20), reçu enfin et accentué dans les groupes hellénistes et dans les milieux pagano-chrétiens, il représente un élément ferme de la prière cultuelle et de l'attente eschatologique. Se référant en première ligne au Christ de la Résurrection, il en traduit la « souveraineté » imposant l' « obéissance » aux fidèles et, à mesure que le titre est éclairé par les Écritures (Ps., CX, 1; cf. Act., II, 34-35 par.), l'égalité au Père ou la transcendance divine. Invoquer Jésus Seigneur, c'est confesser équivalemment le Christ Dieu.

Ce n'est certes qu'un exemple, mais il est représentatif des autres données du kérygme : de l'eschatologie (cf. A. Feuillet, art. Parousie, dans *D.B.S.*, VI, 1354-1361), de la « repentance » (comparer Act., III, 19 et 26; Marc, I, 15 et Act., II, 38) et de la pensée ou de la spiritualité ecclésiale (cf. B.-F. Meyer, *Christ and the Apostolic Community*, thèse doct. manuscrite, Rome, Université Grégorienne, 1963). La prédication missionnaire, quoi qu'il en soit de son influence sur la formation des récits et des *logia* évangéliques, commande les aspects majeurs de la vie communautaire. Elle est la règle de la foi. Elle est la norme de la prière. Elle suscite, domine et contrôle la réflexion théologique, qui en reçoit matériaux et impulsions.

Bibliographie générale. — C.-H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Londres, 1936; J. Gewiess,

Die urapostolische Heilsverkuendigung nach der Apostelgeschichte, dans *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, nouv. sér., fasc. 5, Breslau, 1939; J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, Paris, 1949; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951; J.-R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkuendigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951; A. Retif, *Foi au Christ et Mission d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1953; J. Hamaide - P. Guilbert, *Résonances pastorales du plan des Actes des Apôtres*, dans *Église vivante*, IX, 1957, p. 95-113; P.-F. Barackman, *Preaching from Acts*, dans *Interpretation*, XIII, 1959, p. 177-194; J.-C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*, Londres, 1961; C.-H. Thompson, *Theology of the Kerygma. A Study in Primitive Preaching*, Englewood Cliffs (N. Y.), 1962; L.-E. Keck, *Mandate to Witness. Studies in the Book of Acts*, Valley Forge (Pa.), 1964.

J. SCHMITT.

PRÉFETS. — I. LE MOT NIṢṢÂB ET SES ATTESTATIONS. FONCTIONS DES PRÉFETS. — Dans la Vulgate, *praefectus* traduit deux fois (I Reg., IV, 7 et V, 7) l'hébreu *niṣṣâb*, participe niphal signifiant « établi », qui apparaît neuf fois dans la Bible pour désigner divers exercices d'une autorité déléguée. Le mot s'applique en effet au chef d'une équipe de laboureurs (Ruth, II, 5-6), ou à un majordome (Doëg dans I Sam., XXII, 9); il se dit plus souvent d'un fonctionnaire royal : c'est ainsi que selon I Reg., XXII, 48, l'officier judéen chargé d'administrer le territoire édomite au temps de Josaphat porte le titre de *niṣṣâb melek*. Au début de I Reg., le mot revient plusieurs fois dans l'histoire de Salomon pour désigner des officiers, au nombre de douze, ayant pouvoir sur « tout Israël » (I Reg., IV, 7), soumis à une sorte de ministre de l'Intérieur, Azaryahu, fils de Natân (IV, 5), et chargés de ravitailler la table royale chacun en son mois (V, 7). En choisissant pour le traduire le mot *praefectus*, la Vulgate a voulu préciser qu'il s'agissait de gouverneurs de provinces, selon l'acception du mot en latin impérial. Le Targoum agit de même en rendant *niṣṣâb* par *'iṣṭarṭîgâ*, aramaïsation du grec στρατηγός à I Reg., IV, 5, 7; V, 7 et aussi XXII, 48.

La liste des *niṣṣâbîm* donnée à I Reg., IV, 7-19 se présente comme un document d'archives retranscrit tel quel ou presque par l'auteur du livre des Rois et inséré à la suite d'un autre document du même genre énumérant les hauts fonctionnaires de la royauté salomonienne (I Reg., IV, 2-6). La simple introduction du document révèle le style administratif : « Voici leurs noms... » (IV, 8 *a*), formule rappelant mot pour mot les débuts de listes d'anthroponymes contenues dans certains papyri judéo-araméens d'Éléphantine (cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1923, nos 22, 34, 66). Cette énumération très sèche des préfets et de leurs préfectures doit être complétée par ce qui est dit de leur fonction à I Reg., V, 7-8 : les douze *niṣṣâbîm* sont chargés de l'approvisionnement du roi et de la cour, à tour de rôle selon les douze mois de l'année; ils doivent aussi pourvoir à l'entretien de la cavalerie royale. R. P. Dougherty a relevé dans des textes cunéiformes d'époques néo-babylonienne et achéménide plusieurs allusions à un « panier du roi » placé dans les villes de Babylonie en vue de recueillir le revenu royal et transporté sous bonne garde dans la capitale. La responsabilité en incombe à des officiers spéciaux, et comme ces officiers sont nommés pour diverses années et pour divers mois, R. P. Dougherty estime que cette institution mésopotamienne offre une analogie avec ce que le texte des Rois nous dit de l'administration salomonienne (voir *Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System*, dans *Annual of the American Schools of Oriental Research* = *A.A.S.O.R.*, V, 1925, p. 23-65). Mais le parallèle le plus éclairant reste le renseignement donné par Hérodote (I, 192) sur le ravitaillement de la cour et de l'armée achéménides : la charge était répartie sur douze mois; en raison de sa richesse, la Babylonie devait assurer les fournitures pendant quatre mois, et les autres provinces de l'Asie seulement pendant les huit mois restant. Bien que ces parallèles soient assez tardifs, on peut à première vue admettre la validité de la notice de I Reg., V, 7-8 : approvisionner la table royale peut caractériser une tentative de centralisation administrative de type archaïque, où le service du roi tient lieu de service de l'État. On a voulu mettre en rapport I Reg., V, 7-8 et V, 2-3, qui est une liste des vivres consommés chaque jour à la table de Salomon. Plusieurs exégètes (ainsi O. Thenius, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A.T.*², Leipzig, 1873; J. Montgomery et H. Gehman, dans l'*International Critical Commentary*, Édimbourg, 1951; J. Gray, dans *I and II Kings*, Londres, 1964) reconnaissent à cette liste une valeur documentaire réelle, mais il paraît bien audacieux de s'en servir pour évaluer les effectifs de la cour de Salomon. Il l'est encore plus de voir dans ces chiffres un moyen d'estimer le fardeau qui pesait sur les préfectures d'Israël (comme le fait W. F. Albright, voir *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York, 1963, p. 56), car I Reg., V, 2-3 est inséré entre deux versets parlant de l'Empire salomonien et non seulement de ses territoires israélites. Les États vassaux pouvaient contribuer au service de la table royale. De plus, les chiffres indiqués ont pu être majorés pour rehausser la gloire de Salomon (voir I. Benzinger, dans le *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, et M. Noth, dans le *Biblischer Kommentar*, *A. T.*, Neukirchen, 1964).

Quel qu'en soit le montant exact, la prestation alimentaire dont fait état I Reg., V, 7 semble n'être qu'un échantillon symbolique des devoirs des préfectures envers la royauté. On discerne qu'il s'agit en réalité d'un impôt. Mais le mot *niṣṣâbîm* reparaît dans deux passages de I Reg. dont cette étude doit tenir compte. On lit à I Reg., V, 29-30 que Salomon disposait pour ses grands travaux du Temple de « soixante-dix mille porteurs et quatre vingt mille carriers... sans compter les *śârêy ha-niṣṣâbîm* de Salomon, préposés à l'ouvrage, au nombre de trois mille trois cents qui commandaient à la masse des travailleurs ». Le passage de I Reg., IX où il est question d'autres entreprises du roi-bâtisseur enseigne que « les *śârêy ha-niṣṣâbîm* préposés à l'ouvrage de Salomon étaient au nombre de cinq cent cinquante qui commandaient à la masse des travailleurs (*ℵ*. 23). On a hésité à identifier les *niṣṣâbîm* de ces deux versets et ceux des textes vus tout à l'heure. Les versions anciennes et la quasi-totalité des commentaires modernes suggèrent que dans la locution génitivale *śârêy ha-niṣṣâbîm* le complément indique le subordonné, et le nom complété le supérieur : les *niṣṣâbîm* seraient en dessous des *śârîm*, et leur nombre serait supérieur à celui des 550 ou 3 300 *śârîm; niṣṣâb* se dirait ici, comme dans Ruth, II, 5-6, d'un simple contremaître. Cependant R. de Vaux (dans la « Bible de Jérusalem ») et E. Dhorme (dans la « Bible de la Pléiade ») ont traduit respectivement « les officiers des préfets » et « les officiers nommés par les préfets ». C'est aussi la solution préconisée par M. Noth dans le *Biblischer Kommentar* sur I Reg., V, 30. Il convient de s'y rallier, car ces deux passages sont trop proches de ceux où le mot *niṣṣâbîm* désigne les préfets, et les références aux *niṣṣâbîm* ont en commun leur situation dans des morceaux de caractères annalistique. Si *niṣṣâbîm* a bien le sens de « préfets » dans I Reg., V, 30 et IX, 23, les *śârîm* en question sont des chefs de corvée dési-

gnés par les préfets. On s'est interrogé sur la raison d'être des deux mentions de *śârêy ha-nissâbîm* avec des chiffres différents. J. A. Montgomery en a proposé une ingénieuse explication (voir *Hebraica*, dans *Journal of the American Oriental Society* = *J.A.O.S.*, LVIII, 1938, p. 135) : le chiffre de 3 300 donné à v, 30 est au chiffre de 550 de IX, 23 dans la même proportion que le nombre des travailleurs de v, 29, accru par un amplificateur, est à l'effectif original des hommes de corvée, soit 30 000, chiffre conservé à v, 27. Mais pour établir son équation, Montgomery est obligé d'ajouter aux 30 000 hommes de v, 27 les « 70 000 porteurs et 80 000 carriers » de v, 29, censés constituer l'amplification. Il atteint ainsi le chiffre de 180 000, sextuple de 30 000, comme 3 300 l'est de 550. Le chiffre 180 000 paraît introduit par Montgomery de manière assez artificielle. Il est en effet douteux que l'éventuel amplificateur ait considéré les nombres 70 000 + 80 000 autrement que comme une progression numérique, dénotant un nombre indéfini et très grand d'ouvriers. Il est plus sage de conserver le chiffre de 3 300 *śârêy ha-nissâbîm* à v, 30, comme le fait M. Noth dans le *Biblischer Kommentar*. Le nombre de 550 « officiers des préfets » donné à IX, 23 s'explique en supposant que l'effectif des chefs de corvée royale a été réduit au sixième une fois achevé le grand travail du Temple.

La corvée royale était levée sur tout Israël. Il est bien dit à I Reg., IX, 22 que les Israélites étaient dispensés de la corvée servile. Mais cette information est contredite au moins deux fois, dans des textes moins emphatiques que I Reg., IX, 20-22. D'après I Reg., XI, 28, Jéroboam, fils de Nébat, commandait à la corvée de la « maison de Joseph », et v, 27 précise que Salomon leva la corvée dans tout Israël pour la construction du Temple. On peut donc admettre qu'une des fonctions des préfets était de recruter et de diriger, par l'intermédiaire d' « officiers », les hommes requis pour les travaux publics. Ce sont donc les agents d'exécution d'un gouvernement monarchique israélite qui n'a fait que reprendre sur ce point les méthodes des rois des « cités-États » cananéennes (voir I. Mendelsohn, *On Corvee Labor in Ancient Canaan and Israel*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* = *B.A.S.O.R.*, CLXVII, 1962, p. 31-35).

Il y a peu à tirer de l'emploi de l'expression *śârêy ha-nissâbîm* dans II Chron., VIII, 10 : le passage démarque I Reg., IX, 23, mais en réduisant le nombre des officiers à 250, réduction accidentelle et non tendancieuse (voir W. Rudolph, *Chronikbücher*, *Handbuch zum A.T.*, Tubingue, 1955, p. 218). Dans le texte des Chron., *nissâbîm* est le qeré, pour un ketib *nêṣîbîm*. Les mots *nissâb* et *nêṣîb* sont bâtis sur la même racine, et leurs schèmes sont de signification voisine. Le sens des deux termes ne peut donc être très différent. Comme *nissâb* dans I Reg., XXII, 48, *nêṣîb* s'emploie pour de hauts fonctionnaires « coloniaux » : David installe des *nêṣîbîm* en Aram et en Édom (II Sam., VIII, 6 et 14; les LXX et la Vulgate ont compris des « garnisons », probablement d'après *maṣṣab* dans I Sam., XIII, 23). Dans II Chron., XVII, 2, il est dit que Josaphat établit des *nêṣîbîm* en Juda et en Éphraïm. Le *nêṣîb* ou les *nêṣîbîm* des Philistins qui se trouvaient à Gibéa au temps des débuts de Saül, selon I Sam., X, 5; XIII, 3-4, sont certainement des êtres humains, représentants de l'autorité étrangère qui domine alors la Palestine centrale; la traduction de *nêṣîb* par « stèle », reposant sur l'usage du mot à Gen., XIX, 26, est maintenant abandonnée au profit de « préfet », « prévôt » ou d'expressions similaires. Il apparaît ainsi qu'en constituant son empire, David a repris les procédés de surveillance des terres conquises appliqués en Palestine par les Philistins. La distinction entre *nêṣîb* et *nissâb* peut sembler parfois flottante : dans I Reg., IV, 7, *nissâbîm* est remplacé par *nêṣîbîm* dans 16 manuscrits. A. Šanda (*Exegetisches Handbuch zum A. T.*, Munster, 1911) préfère la variante, à cause de la présence du mot *nêṣîb* au ℣. 19. Mais il est possible que le changement de vocable soit intentionnel, destiné à signifier que l'autorité du *nêṣîb* nommé au ℣. 19 était d'un autre ordre que celle des *nissâbîm*.

II. DÉLIMITATION DES PRÉFECTURES. — Sans entrer dans une discussion approfondie des problèmes de toponymie historique posés par la liste des préfets et de leurs districts dans I Reg., IV, 7-19, il convient de relever l'aire approximative des préfectures et d'en déterminer l'importance avant d'envisager la raison d'être et l'origine de cette institution administrative. Les différents districts ne sont pas définis de façon uniforme. Pour certains, un nom de tribu paraît suffire, mais, pour une série importante, on recourt au procédé employé dans les chapitres XIII à XVIII du livre de Josué pour décrire les patrimoines tribaux : le territoire est défini par une liste de villes qui devaient être tenues pour représentatives. On énumère ci-dessous, en suivant l'ordre du texte, les onze préfectures et leurs préfets. La douzième préfecture posant un problème particulier sera traitée dans un paragraphe spécial.

Ire préfecture (℣. 8). Préfet : « le fils de Ḥur ». Elle couvre la « montagne d'Éphraïm ». Selon W. F. Albright (*The Administrative Divisions of Israel and Judah*, dans *The Journal of the Palestina Oriental Society* = *J.P.O.S.*, V, 1925, p. 17-54, en particulier p. 27), il s'agirait du territoire tribal d'Éphraïm. Dans son article fondamental de 1913 (*Israels Gaue unter Salomo*, republié dans les *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, p. 76-89), A. Alt a proposé de voir dans la « Montagne d'Éphraïm » un concept géographique, et non politique, regroupant les tribus d'Éphraïm et de Manassé occidental (*art. cité*, p. 85) : la première préfecture comprendrait donc la partie montagneuse de la Palestine centrale, entre la plaine d'Esdrelon au Nord et le territoire benjaminite au Sud qui constitue la XIe préfecture. L'opinion d'A. Alt est maintenant seule admise (voir en dernier lieu M. Noth, dans le *Biblischer Kommentar*, p. 68). Un détail peut la corroborer : d'après I Reg., XI, 28, l'éphraïmite Jéroboam, fils de Nébat, avait été chargé par Salomon de diriger les travailleurs de la « Maison de Joseph »; cette désignation commune des tribus d'Éphraïm et de Manassé montre qu'elles formaient une unité administrative.

IIe préfecture (℣. 9). Préfet : « le fils de Deqer ». Elle est définie par quatre ou cinq toponymes, dont deux seulement sont identifiables :

a) Mâqaç n'est pas cité ailleurs. Les témoins grecs ont en général Μαχεμας, ou des variantes de ce nom, correspondant à l'hébreu Mikmas (voir A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, III, Gœttingue, 1910, p. 226), mais Mikmas est en pleine montagne d'Éphraïm. W. F. Albright (dans *J.P.O.S.*, V, 1925, p. 27) a proposé de corriger Mâqaç en Mâḥaç, de manière à retrouver le toponyme *muḥaṣi* cité dans une lettre de Tell-el-Amarna écrite par le prince de Gézer (éd. Knudtzon, nº 298). La correction a été adoptée par F.-M. Abel (*Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938, p. 80), M. du Buit (*Géographie de la Terre Sainte*, Paris, 1958, p. 211), J. Simons (*The Geographical and Topographical Texts of the O. T.*, Leyde, 1959, p. 349). Abel et Simons veulent situer ce *Mâḥaç au Tell-el-Mukheizin, sur la rive gauche du Soreq, à 4 km au S.-E. de l'actuelle Kidron. L'hypothèse, reposant sur une correction très audacieuse, aboutit à une localisation qui est vraisemblablement trop occi-

dentale. J. Gray cherche encore plus à l'Ouest en identifiant Mâqaç à une Khirbet Maqqus, au N. d'Ascalon (voir *I and II Kings*, p. 132). Mieux vaut pour le moment renoncer à identifier le site. Il n'est pas exclu qu'on ait délibérément choisi une localité obscure pour indiquer une des limites du district.

b) Shaalbim est la localité arabe de Selbît, à 4 km au N. d'Ayyalon (Yalô).

c) Bet-Shemesh, près de l'actuelle 'Aïn Shems, dans la vallée du Soreq (Wadi Sarar).

d) Après ces deux localités aisément situables, le texte massorétique du ℣. 9 porte : *'êylôn bêyt ḥânân*. Onze manuscrits disjoignent *'êylôn* et *bêyt ḥânân* au moyen de la conjonction de coordination, et c'est aussi la leçon de la Vulgate, tandis que les Septante comprennent « Eylon jusqu'à Bet-Hanan ». La transcription Αἰαλωμ pour Eylon, donnée par l'Alexandrinus, a été préférée par la plupart des interprètes modernes qui corrigent *'eylôn* en *'ayyâlôn*, bien que la liste des cités danites de Jos., XIX, 40-46 distingue les deux toponymes. Eylôn peut être ici le nom traduit d'ordinaire par « chêne » (mais voir C. Greiff, *Was war ein elon?*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* = *Z.D.P.V.*, LXXVI, 1960, p. 161-170), employé pour désigner une localité inconnue. Peut-être même faut-il considérer *bêyt ḥânân* comme son déterminatif. Le dernier toponyme n'est pas plus facile à repérer. Albright a cru y reconnaître Beit-'Anan, à 5 km au N. du site de Qiryat Ye'arim. La localisation, acceptée par Abel, n'est guère admissible, car on serait en territoire benjaminite. J. Simons envisage de lire Bet-Ḥoron. Il se pourrait bien que *ḥânân* dissimulât le nom du dieu guérisseur cananéen Ḥoron. Mais il serait alors étonnant de voir nommer d'abord Shaalbîm, puis Bet-Shemesh, qui est au Sud de Shaalbîm et enfin Bet-Ḥanan/Ḥoron qui est au Nord de Shaalbîm. Les deux toponymes utilisables, Shaalbîm et Bet-Shemesh, montrent que la IIe préfecture se situe sur le versant occidental du plateau de la Palestine centrale, à peu près à la latitude de Jérusalem, dont c'est la voie d'accès vers la mer. Son territoire recouvre, au moins en partie, le patrimoine traditionnel de la tribu de Dan (selon Jos., XIX, 41-46), d'où les Danites auraient été repoussés par les « Amorites » et dont la possession serait finalement revenue aux « fils de Joseph » (Jud., I, 35), maîtres des cités cananéennes de Har-Hérès (= Bet-Shemesh) et Shaalbîm. Le problème des rapports entre la IIe préfecture et ce patrimoine danite a fait l'objet d'une longue discussion à laquelle ont pris part, en dernier lieu, F. M. Cross et G. E. Wright (*The Boundary Province-List of the Kingdom of Judah*, dans *Journal of Biblical Literature* = *J.B.L.*, LXXV, 1956, p. 202-226), Z. Kallai-Kleinmann (*The Town-Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan*, dans *Vetus Testamentum* = *V.T.*, VIII, 1958, p. 134-160 et *Note on the Town-Lists...*, dans *V.T.*, XI, 1961, p. 223-227), Y. Aharoni (*The Province-List of Judah*, dans *V.T.*, IX, 1959, p. 225-246) et B. Mazar [Maisler] (*The Cities of the Territory of Dan*, dans *Israel Exploration Journal* = *I.E.J.*, X, 1960, p. 65-77). On peut retenir l'opinion de B. Mazar : la IIe préfecture semble n'avoir comporté que la partie orientale, la plus montagneuse, du domaine prêté aux Danites par Jos., XIX, 41-46, et cette dernière liste révèle des acquisitions ultérieures en direction de l'Ouest et du Nord-Ouest.

IIIe préfecture (℣. 10). Préfet : « le fils de Ḥesed. A Arubbot. Il avait Soko et tout le pays de Ḥepher ». C'est en proposant une nouvelle identification du nom de lieu Soko, qu'A. Alt a fait accomplir un progrès décisif à l'explication du document. Soko avait été identifiée à l'une ou à l'autre de deux localités judéennes de ce nom signalées dans la Bible, l'une au Sud-Ouest d'Hébron (Jos., XV, 48), l'autre sur le Wadi Sant ('Emeq hâ-'êlâh), mentionnée dans Jos., XV, 35 et I Sam., XVII, 1. On situait ainsi en Juda la IIIe préfecture. A. Alt a montré en 1913 (cf. *Kleine Schriften*, II, 77) qu'il s'agissait d'une troisième Soko, non nommée ailleurs dans la Bible, mais connue des Croisés, des chroniqueurs samaritains et figurant déjà dans les listes de Thoutmès III (également dans le récit de la campagne d'Aménophis III, cf. E. Edel, dans *Z.D.P.V.*, LXIX, 1953, p. 121). Le site actuel est appelé Khirbet Shuweika, au débouché du Wadi Zeimar sur la plaine côtière, à 4 km. au Nord de Tul Karem. — Ḥepher qui était seulement connue comme une ville conquise sur les Cananéens (Jos., XII, 17) a été située par B. Maisler [Mazar] (dans *Z.D.P.V.*, LVIII, 1935, p. 82 sq.) au Tell-Ibshar, sur le fleuve Alexander (Nahr Iskanderûn), à 13 km au Nord-Ouest de Tul Karem et à une lieue de la côte. C'est pourquoi les Israéliens ont donné le nom de « pays de Ḥepher » à la partie de la plaine côtière située entre Hadera au Nord et Natanya au Sud. L'identification d'Arubbot (littéralement : « les fenêtres ») demeure contestée. W. F. Albright (dans *J.P.O.S.*, V, 1925, p. 28) situe la ville, apparemment chef-lieu de la préfecture, à 'Arrabeh, dans la montagne samaritaine, à une vingtaine de kilomètres au Nord-Ouest de Naplouse. Il est suivi par Montgomery et Gehman, ainsi que par J. Simons. A. Alt (dans *Palästina Jahrbuch* = *P.J.B.*, XXVIII, 1932, p. 31 sq.) a localisé Arubbot à Tell-el-'asawir, sur le Wadi 'Arah, à 12 km à l'Est de Césarée, emplacement présumé de l'Arbatta de I Macc., V, 23. Num., XXVI, 32 et XXVII, 1, et Jos., XVII, 2 appellent Ḥepher un arrière-petit-fils de Manassé. Englobant le « pays de Ḥepher », la IIIe préfecture semble bien correspondre au versant occidental de la zone montagneuse attribuée au Manassé cis-jordanien, augmenté d'une partie de la plaine côtière qui comprenait des villes cananéennes, comme Soko et Ḥepher elle-même (cf. Jos., XII, 17), et devait assurer au royaume une ouverture sur la Méditerranée (voir S. Yeivin, *Did the Kingdom of Israel Have a Maritime Policy?*, dans *The Jewish Quarterly Review* = *J.Q.R.*, L, 1959-60, p. 192-228).

IVe préfecture (℣. 11). Préfet : « le fils d'Abînadab », gendre de Salomon. Le district consiste en toute la *nâphat Dôr*, Le sens du mot *nâphat* nous échappe, et les traductions présentées reposent sur l'étymologie (ainsi l' « Ondulation » de Dhorme). Les versions anciennes (sauf le Targoum : « les districts de Dor ») l'ont rendu comme un nom propre. Dans Jos., XII, 23, « le roi de Dor de Naphat Dor » est cité aussitôt après « le roi de Yoqnéam du Carmel ». Quel que soit le sens de *nâphat* (A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebräischen des A. T.*, Leyde, 1954, p. 140, refuse de le discuter), la locution doit désigner l'arrière-pays de Dor, au Sud du Carmel. Selon M. Noth (voir *Bibl. Kom.*, p. 70), la cité même de Dor n'aurait pas appartenu au royaume de Salomon.

Ve préfecture (℣. 12). Préfet : « Baana, fils d'Aḥilud ». Le verset 12 paraît corrompu aux exégètes qui s'efforcent souvent de restituer un texte plus conforme aux données géographiques. Ainsi W. Albright (dans *J.P.O.S.*, V, p. 33, n. 37), suivi par Montgomery-Gehman et R. de Vaux. J. Gray (*I and II Kings*, p. 130) suggère d'autres restitutions. M. Noth croit que le verset a été surchargé de gloses, et il retient comme indications dignes de foi sur l'étendue de la préfecture les toponymes Taanak, Megiddo et Bet-Shéan, tous trois suffisamment connus et montrant clairement que le Ve district se compose de la plaine d'Esdrelon à l'Ouest et de la plaine de Bet-Shéan à l'Est. L'indication, lue au ℣ 12 *b*, « jusqu'à Abel Meḥola », apprend que la préfecture se prolongeait vers

le Sud, dans la vallée du Jourdain, de manière à encadrer au Nord et à l'Est la montagne d'Éphraïm. N. Glueck (dans *A.A.S.O.R.*, XXV-XXVIII, 1951, p. 216 sq.) a proposé de situer Abel Meḥola à l'Est du Jourdain (Tell Abu Kharaz ou Tell-el-Meqbereh), cette hypothèse rendrait inintelligible la présence du toponyme à I Reg., IV, 12. Elle a été à bon droit contestée par Noth (voir dans *Z.D.P.V.*, LXXV, 1959, p. 58 sq.) qui conserve la localisation d'Abel Meḥola en Cisjordanie, à Tell Abu Sifri. « Jusqu'à Abel Meḥola » est suivi dans le texte d'un « jusqu'à Yoqméam » qui constitue une difficulté supplémentaire. Y. Aharoni suppose que c'est un site de la vallée du Jourdain plus méridional qu'Abel Meḥola (voir la carte de la p. 113 de son article *Les districts d'Israël et de Juda*, dans E. Malamat, éd., *The Kingdoms of Israel and Judah*, Jérusalem, 1961 [en hébreu] et dans *The Land of the Bible*, Londres, 1966, p. 276). On reconnaît généralement dans ce Yoqméam le Yoqnéam du Carmel de Jos., XII, 22, situé à Tell Qeïmun. Il semble que la fin du verset 12 ait juxtaposé les deux cités extrêmes du territoire : Abel Meḥola au Sud-Est, Yoqméam au Nord-Ouest.

VI^e préfecture (*ℵ*. 13). Préfet : « le fils de Geber, à Ramot de Galaad ». Tous les interprètes considèrent que le verset 13 est chargé de gloses rédactionnelles. Seules appartiendraient au texte original les expressions « Ramot de Galaad » et « le district *(ḥebel)* d'Argob ». W. F. Albright (dans *J.P.O.S.*, V, 34) y ajoute les « douars de Yaïr ». Le reste du verset consisterait en gloses inspirées de Deut., III, 4 et 14. Sur la signification originale de l'expression *ḥebel 'argôb*, on consultera le travail d'H. Cazelles, *Argôb biblique, Ugarit et les mouvements hurrites*, dans *Mélanges Rinaldi*, Gênes, 1968 (suggère que Argob est un anthroponyme hurrite, non un toponyme, que le préfet « fils de Geber » serait un descendant du prince hurrite dont le nom aurait été hébraïsé en Geber). Cette préfecture recouvre le Nord de la Transjordanie israélite, entre le Yarmuq, qui la sépare des royaumes vassaux de Geshur et de Maaka, et le Yabboq. Elle comprend le patrimoine oriental de la tribu de Manassé.

VII^e préfecture (*ℵ*. 14). Préfet : « Aḥinadab, fils d'Iddo, à Maḥanayim ». Sur Maḥanayim, Tell Ḥedjâdj, voir, en dernier lieu, K. D. Schunk, *Erwägungen zu Geschichte und Bedeutung von Mahanaim*, dans *Zeitschrift des Deutschen Morgändlischen Gesellschaft* = *Z.D.M.G.*, CXIII, 1963, p. 34-40. Nous apprenons seulement par ce verset que le district devait s'étendre au Sud du Yabboq. Nous en ignorons les limites méridionales.

VIII^e préfecture (*ℵ*. 15). Préfet : « Aḥimaaç », gendre de Salomon, « en Nephtali ». On revient en Cisjordanie, au Nord du royaume. La préfecture se confond en apparence avec le domaine tribal de Nephtali. W. Albright propose d'y joindre Issachar, mais en bouleversant les versets 16 et 17. M. du Buit (*Géographie*, p. 148) pense que la préfecture incluait le territoire de Zabulon; il s'appuie sur une comparaison de II Reg., XV, 29, où « tout le pays de Nephtali » semble venir en apposition à la « Galilée », et Is., VIII, 23 rappelant aussi la conquête assyrienne des provinces du Nord, mais en parlant de « Zabulon et Nephtali ». Pour les autres interprètes, le patrimoine zabulonite a été absorbé par la IX^e préfecture.

IX^e préfecture (*ℵ*. 16). Préfet : « Baana, fils de Ḥushaï ». Le texte massorétique localise la préfecture *bĕ'âšêr ubĕ'âlôt*, et le dernier mot fait difficulté : *bĕ-* fait-il partie du toponyme, ou est-ce la préposition de lieu, comme dans *bĕ'âšêr* « en Asher »? Be'alot est le nom d'une localité judéenne, située dans le Negev (Jos., XV, 24), et W. Albright croit la retrouver ici, ce qui le conduit à bouleverser le texte des versets 15 à 17 pour reconstituer un district judéen (cf. *J.P.O.S.*, V, p. 36 sq.). D'autres estiment que c'est le nom d'une ville du Nord, homonyme de la cité du Negev. Montgomery et Gehman corrigent alors en *ubibĕ'âlôt*. Aucune identification n'a pu être proposée. On y a cherché une désignation du domaine de Zabulon, ou une localité de ce domaine (Benzinger). Alt (dans *Kl. Sch.*, II, 84) émet l'hypothèse que Be'alot appartenait d'abord au pays de Kabul, cédé par Salomon à Hiram de Tyr (I Reg., IX, 10-13), et que ce petit secteur cananéen demeuré dans l'État israélite aurait été rattaché au domaine d'Asher (qui avait déjà selon Alt absorbé Zabulon). Le grec a conduit à une autre solution. Dans l'Alexandrinus, on lit pour *bĕ'âlôt* le grec Μααλα, et Rahlfs (*Septuaginta-Studien*, III, 233) reconstitue comme lecture originale des LXX ἓν τῇ Μααλαθ qui correspondrait à un hébreu *bama'ălâh* « dans la montée ». Comme Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques*, VIII, 37) assimile la préfecture de « Banakatês » (= Baana) à la région côtière d'Acre, O. Thenius a proposé de reconnaître là le lieu appelé l' « Échelle de Tyr » dans I Macc., XI, 59, c.-à-d. le Râs-en-Naqûra, à mi-chemin entre Tyr et Acre. Thenius a été suivi par R. Kittel (dans le *Handkommentar zum A. T.*, Gœttingue, 1900), A. Šanda, R. de Vaux, J. Simons (*Geographical Texts*, p. 352). J. Gray restitue aussi *ma'ălôt*, mais il entend par ces « montées » les pentes occidentales de la montagne de Galilée.

X^e préfecture (*ℵ*. 17). Préfet : « Yehoshaphat, fils de Paruah, en Issachar ». Cette unique indication de lieu pose un problème, car le patrimoine d'Issachar, situé dans la plaine d'Esdrelon, semblerait faire partie de la V^e préfecture. C'est une des raisons qui ont conduit Albright à recomposer à sa façon les versets 15 à 17 : il transpose au *ℵ*. 17 le Be'alot du *ℵ*. 16 qu'il tient pour identique à la ville du Negev, il fait alors de la X^e préfecture un district judéen correspondant à l'ancien patrimoine de Ruben (d'après Jos., XV, 24). « Issachar » du *ℵ*. 17, devenu disponible, est alors joint à Nephtali du *ℵ*. 15. Si on renonce à des conjectures aussi aventureuses, il faut admettre que cette préfecture représente ce qui reste du territoire issacharite une fois amputé de ses terres les plus fertiles sises dans la plaine d'Esdrelon; peut-être y a-t-il eu une raison pour réduire ainsi Issachar au Sud-Ouest de la montagne galiléenne.

XI^e préfecture (*ℵ*. 18). Préfet : « Shiméï, fils d'Ela ». « En Benjamin ». La préfecture est identique au territoire tribal de Benjamin, situé au Nord de Jérusalem. On ne peut que s'interroger pour le moment sur les raisons qui font terminer cette liste des onze préfectures à proximité de son point de départ, en Palestine centrale.

III. Le problème de la XII^e préfecture. — D'après la fonction reconnue aux préfets par I Reg., IV, 7, les douze mois de l'année rendraient nécessaire l'existence de douze préfectures dans le système administratif de Salomon. Le verset 19 parle d'une XII^e préfecture, mais l'identification en est rendue très délicate par la difficulté du passage, qu'il faut citer en entier :

ℵ. 19 *a* : « Geber fils d'Uri, au pays de Galaad,

19 *b* α : pays de Sihon roi des Amorites et d'Og roi du Bashan;

19 *b* β : et (il y avait) un seul préposé *(neṣîb)* dans le pays.

ℵ 20 : Juda et Israël étaient nombreux... ».

Le pays de Galaad appartient d'après le *ℵ*. 13 à la VI^e préfecture, qui a pour chef-lieu Ramot de Galaad. Le *ℵ*. 19 *a* semble donc faire double emploi soit avec le *ℵ*. 13, si on donne à Galaad son sens étroit : Nord de la Transjordanie israélite, soit avec

les ℣. 13 + 14, si on le prend au sens large : ensemble de la Transjordanie israélite (sur les acceptions de « Galaad », voir M. Noth, *Gilead und Gad*, dans *Z.D.P.V.*, LXXV, 1959, p. 14-73, en part. p. 21 sq.). Le grec présente une leçon qui n'est plus facile qu'en apparence : il lit à 19 *a* « Gad » au lieu de « Galaad » et semble faire de la XIIe préfecture un troisième district transjordanien, s'étendant au Sud de la VIIe préfecture (qui aurait pour frontière méridionale les Eaux de Nimrin) et recouvrant, en plus d'une partie du patrimoine de Gad, l'ancien domaine des Rubénites. La leçon des LXX pour 19 *a* a été préférée par I. Benzinger, R. Kittel, A. Šanda, F. Abel (*Géographie*, p. 83), R. de Vaux, M. du Buit (*Géographie*, p. 148), J. Simons (p. 352), M. Noth. Mérite-t-elle un pareil crédit? Comme le remarquent Montgomery et Gehman, le grec a pu corriger Galaad en Gad pour éliminer la redite qui gêne les modernes. De plus, le territoire gadite semble bien avoir été compris dans les VIe et VIIe préfectures (cf. Jos., XXI, 38) et n'aurait pas pu constituer un district plus méridional de la Transjordanie. Il faut enfin tenir compte de la glose que nous lisons à 19 *bα* : le pays de Sihon roi des Amorites s'étendait, d'après Num., XXI, 21-32, juste au Nord de l'Arnon et de Moab, c'est donc le Sud de la Transjordanie israélite, tandis que le Bashan en est la partie la plus septentrionale. 19 *b* α prouve donc que l'éventuel glossateur a entendu 19 *a* comme une désignation de toute la Transjordanie. C'est pourquoi O. Thenius paraît envisager que la XIIe préfecture est en réalité un regroupement de la VIe et de la VIIe, sous l'égide d'un « super-préfet » (le *nēṣîb* de 19 *b* β), et selon E. Täubler (*Biblische Studien*, I, *Die Epoche der Richter*, Tubingue, 1958, p. 242), « Galaad » signifie au ℣. 19, « le reste de Galaad », les possessions israélites de Transjordanie, exception faite des VIe et VIIe districts, mais on voit mal en quoi consisteraient ces territoires. W. F. Albright (dans *J.P.O.S.*, V, p. 34) conserve le T.M. du ℣. 19, mais il en attribue la présence à un accident littéraire : un doublet marginal du ℣. 13 a été reporté à la fin de la liste, ce qui a entraîné la disparition de la XIIe préfecture du document original. Enfin, H. Cazelles est arrivé de son côté à une conclusion proche de celle de Thenius et présente l'explication la plus satisfaisante de 19 *ab* α : le document du temps de Salomon a été remanié par l'historien qui l'a inséré dans le livre des Rois, compte tenu d'une situation historique postérieure au schisme de 922 : c'est à la suite des guerres araméennes du IXe s. que les préfectures israélites d'Outre-Jourdain ont dû être réduites de deux à une, qui a conservé l'appellation de Galaad. Le nom du préfet, Geber, suggère qu'il appartenait à la famille du « fils de Geber », préfet salomonien de Ramot de Galaad (voir *Mélanges Rinaldi, supra cit.*).

O. Thenius et H. Cazelles estiment que le *nēṣîb* de 19 *b* β est appelé « unique », précisément parce qu'il a autorité sur l'aire, effective ou théorique, de deux préfectures. En choisissant le mot *nēṣîb*, on a sans aucun doute voulu le distinguer des autres préfets appelés *niṣṣābîm*. Mais l'allusion au remaniement administratif de la Transjordanie décelable dans 19 *a b* α n'a-t-il pas recouvert la mention d'une XIIe préfecture? Si ce n'est pas Gad, ne serait-ce pas Juda, qui se distinguerait des autres districts en ayant à sa tête un *nēṣîb* au lieu d'un *niṣṣāb*? Les LXX traduisent comme si 19 *b* se rapportait à Juda : « et un (préfet), Nasiph, au pays de Juda ». Comme elle voit à 19 *a* la mention d'un district de Gad, la version grecque en arrive à pécher par excès en comptant treize préfectures. Elle met Juda sur le même plan que les autres en faisant de *nēṣîb* le nom propre du préfet. Divers interprètes suivent en partie le grec en supposant que le verset se terminait par « et un préposé dans le pays de Juda », « Juda » étant tombé par haplographie devant le premier mot du ℣. 20 (ainsi J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*[3], Berlin, 1899, p. 271; W. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 141). Sans recourir à une correction, J. A. Montgomery aboutit à une explication semblable en considérant *bâ'âreṣ*, « dans le pays », de 19 *b* β comme un équivalent de l'expression babylonienne *ina mâti*, qui se dit parfois de la province centrale où réside le roi; « le pays » serait donc Juda (voir *Hebraica*, dans *J.A.O.S.*, LVIII, 1938, p. 133). La solution de Montgomery a été adoptée par R. de Vaux, E. Dhorme et J. Gray (qui ajoute que le préfet de Juda n'est pas nommé, parce que la charge revenait au majordome royal, Aḥishar, mentionné à I Reg., IV, 6). Signalons pour mémoire l'hypothèse d'A. Klostermann (dans le *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. T.*, Munich, 1887) qui entend par *'âreṣ* non pas Galaad ou Juda, mais Israël, et supplée après *nēṣîb* la locution *'al ha-niṣṣâbîm* (cf. IV, 5); le sens serait alors : « et il y avait un préposé au-dessus des préfets qui étaient dans le pays ». Cette hypothèse rejoint les commentaires rabbiniques qui identifient le *nēṣîb* du ℣. 19 au « ministre de l'Intérieur », Azaryahu fils de Natan, nommé à IV, 5.

Juda figurait-il ou non dans un système pan-israélite de douze préfectures au temps de Salomon? La question est importante pour comprendre la politique intérieure de la monarchie unifiée. N'y avait-il entre Israël et Juda que les liens d'une union personnelle, pour reprendre l'expression utilisée par A. Alt (voir *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), dans *Kl. Sch.*, II, p. 1-65, en part. 42 sq.)? Ou bien, Israël et Juda constituaient-ils deux parties d'une même entité politique? Si la péricope de I Reg., IV, 7-19 ne permet pas d'arriver là-dessus à une conclusion certaine, c'est peut-être parce que l'état des institutions au Xe s. a été effacé par l'historien qui nous a transmis le document d'âge salomonien. On vient de voir, suivant H. Cazelles, les traces d'un remaniement au ℣. 19, en ce qui concerne l'administration de la Transjordanie. Le remaniement peut être aussi responsable de la discrète allusion à Juda repérable à 19 *b* β qui correspond à l'emploi dans la phrase d'introduction (IV, 7) de la locution « tout Israël », locution qui doit selon l'usage des livres historiques s'appliquer à l'ensemble Israël + Juda (voir G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the O. T.*, Upsal, 1946, p. 90). I Reg., IV, 7 qui sert à introduire la liste des préfets n'en fait pas partie. Il doit même s'agir d'une fabulation postérieure, car *il existe entre les diverses préfectures énumérées dans le document une telle disparité en étendue et en ressources qu'elles ne peuvent avoir été chargées à égalité de l'entretien de la « table royale »* comme il est dit à IV, 7. On attribuera donc à l'historien (deutéronomiste?) d'une part l'introduction de la liste (℣. 7), essai peu convaincant de rationaliser l'institution tout en étendant le système des préfectures à « tout Israël », et d'autre part le ℣. 19, où l'historien signale la réorganisation des préfectures transjordaniennes et où il tente à nouveau de suggérer que Juda était intégré au système. Ces deux phrases encadrent un document plus ancien, daté par la mention de deux gendres de Salomon du règne même de ce roi, glosé seulement au ℣. 13 par l'éditeur. Le document consiste en une liste des préfets d'Israël *stricto sensu*, et ceux-ci étaient au nombre de onze. On peut alors remarquer que les « officiers des préfets » comptés dans I Reg., V, 30 et IX, 23 sont au nombre de 3 300 et 550 respectivement, soit deux

(col. 319). 9° Datation par la méthode du C14 (col. 319). 10° Corrélations provisoires (col. 319).

II. Les civilisations paléolithiques du Proche-Orient. — I. *Paléolithique inférieur* (col. 322) : 1° La « Pebble culture » d'Oubeidyeh (col. 325). 2° L'Acheuléen moyen (col. 325). 3° L'Acheuléen supérieur (col. 330). — II. *Paléolithique moyen* (col. 333). 1° Acheuléen final et Jabroudien (col. 333). 2° Jabroudien et Pré-aurignacien à Adloun (col. 334). 3° Age du Pré-aurignacien (col. 339). 4° Pré-aurignacien et Paléolithique supérieur (col. 339). 5° Le complexe Moustérien (col. 340). 6° L'âge du Moustérien proche-oriental (col. 349). 7° Les Hommes du Carmel (col. 349). 8° La vie des Hommes du Proche-Orient au Paléolithique moyen (col. 353). — III. *Paléolithique supérieur* (col. 354) : 1° Le passage du Moustérien à l'Aurignacien (col. 354). 2° Les industries de type Aurignacien (col. 356). 3° L'Athlitien (col. 362). 4° Les industries à microlithes de la fin du Paléolithique supérieur (col. 362).

III. Les innovations techniques et les transformations économiques, sociales et culturelles conduisant aux organisations urbaines. — I. *Le Natoufien* (col. 367) : 1° Les découvertes récentes (col. 367). 2° Stratigraphie du Natoufien (col. 368). 3° Les habitations (col. 371). 4° L'industrie lithique (col. 371). 5° L'outillage en os (col. 372). 6° Le mobilier en pierre (col. 372). 7° L'art et la parure (col. 377). 8° Les sépultures (col. 377). 9° L'Homme natoufien (col. 381). 10° Mode de vie des Natoufiens (col. 381). 11° Conclusions (col. 383). — II. *La tradition natoufienne* (col. 383) : 1° Fallaḥ (niveau 2) (col. 383). 2° El Khiam (niveaux 3-4) (col. 384). 3° Jéricho « Proto-Neolithic » (col. 384). 4° Jéricho « Pre-Pottery Neolithic A » (col. 385). 5° L'économie de Jéricho (col. 386). 6° T. Moureybet, dans la moyenne vallée de l'Euphrate. 7° Conclusions (col. 389). 8° L'âge de Jéricho (col. 390). — III. *Les premiers villages* (col. 391) : 1° Les sites (col. 391). 2° L'architecture (col. 392). 3° L'industrie lithique (col. 395). 4° Le mobilier en pierre (col. 396). 5° Les coutumes funéraires (col. 396). 6° Statues et figurines (col. 396). 7° Techniques et économie (col. 399). 8° L'âge des premiers villages (col. 400). 9° Origines de la « civilisation de Jéricho PPNB » (col. 400). 10° Le Tahounien (col. 403). — IV. *Le hiatus palestinien et les civilisations de Syrie et de Palestine aux 6e et 5e millénaires av. J.-C.* (col. 403) : 1° Le hiatus palestinien (col. 403). 2° Causes probables de l'abandon de Jéricho, Munḥata et Beidha (col. 404). 3° La civilisation de Ramad (niveau II) (col. 405). 4° Les débuts de la céramique (col. 405). 5° Les premières civilisations céramiques de l'Amouq et de Syro-Cilicie (col. 406). 6° Le « Néolithique ancien » de Byblos (col. 407). 7° La Palestine au 6e millénaire et dans la première moitié du 5e millénaire av. J.-C. (col. 408). 8° Caractères généraux de cette période (col. 411). 9° La réoccupation des régions semi-arides (col. 412). 10° La « phase de Shaar Hagolan » et la « phase de Munḥata » (col. 412). 11° La « phase de l'o. Rabah » (col. 416). — V. *Les civilisations agricoles pastorales de la seconde moitié du 4e millénaire av. J.-C.* (col. 416) : 1° Les débuts de la domestication des animaux au Proche-Orient (col. 419). 2° Les agriculteurs-éleveurs en Palestine (col. 420). 3° Distribution et caractère des nouveaux établissements (col. 423). 4° Les habitations (col. 427). 5° Les techniques (col. 428). 6° L'agriculture et l'élevage (col. 432). 7° L'art et la parure (col. 436). 8° Les coutumes funéraires (col. 436). 9° Caractères généraux de la civilisation des agriculteurs-éleveurs (col. 437). 10° La fin des civilisations agricoles pastorales (col. 438). 11° Chronologie (col. 439). — VI. *Le mouvement de sédentarisation agricole et les premières organisations semi-urbaines* (col. 439) : 1° Le mouvement de sédentarisation agricole (col. 439). 2° Caractères généraux (col. 441). 3° Formation et origines de la civilisation cananéenne (col. 443). 4° Les relations avec l'Égypte (col. 444). 5° Les premières organisations semi-urbaines (col. 445). 6° Préhistoire, Protohistoire, Histoire (col. 446).

I. Introduction. — I. Historique des recherches. — Les débuts de la préhistoire orientale peuvent remonter à 1833, date du voyage de P. E. Botta au Liban; à moins que l'on ne préfère prendre pour point de départ la publication en 1864 du *Voyage d'exploration à la mer Morte* d'E. Lartet (*C. R. Acad. Sc.*, 21 mars 1864). La période initiale des recherches s'étend jusqu'à la première guerre mondiale; elle vit se multiplier les récoltes de surface. L'inventaire en fut dressé, pour la Syrie, par le P. Zumoffen (G. Zumoffen, *La Phénicie avant les Phéniciens*, Beyrouth, 1900; *Le Néolithique en Phénicie*, dans *Anthropos*, v, 1910, p. 143-162), par le P. H.-L. Vincent pour la Palestine (*Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 373-426), par P. Karge et M. Blanckenhorn pour les deux pays (P. Karge, Rephaïm, *Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1925; M. Blanckenhorn, *Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas : Das Land der Bibel*, III, fasc. 5-C: IV, fasc. 1, Leipzig, 1921-1922). La *Préhistoire orientale* de Jacques de Morgan (3 vol., Paris, 1925-1927) situa ces premières découvertes dans le cadre plus large du bassin méditerranéen.

Les fouilles systématiques débutèrent en 1925 avec la découverte d'un premier fossile humain, l'Homme de Galilée, dans une grotte de l'o. Amoud, près du lac de Tibériade (F. Turville Petre, *Researches in Prehistoric Galilee, 1925-1926*, Londres, 1927). L'impulsion était donnée. En 1928, D. Garrod fouilla, pour la British School, la grotte de Shouqbah, en Judée occidentale, puis les grottes de l'o. Moughara au Carmel (D. A. E. Garrod, D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I. *Excavations at the Wady el Mughara*, Oxford, 1937 [= Garrod, *Carmel I*, 1937]; Th. D. McCown et A. Keith, *The Stone Age of Mount Carmel*, II. *The fossil human remains from the Levalloiso-Mousterian*, Oxford, 1939 [= McCown, Keith, *Carmel II*, 1939]). Dans le même temps, R. Neuville entreprit, au nom de l'Institut de Paléontologie humaine de Paris, la fouille d'Oumm Qatafa et de plusieurs grottes du désert de Judée. Dès 1934, il donna de la préhistoire palestinienne un premier aperçu (R. Neuville, *Le préhistorique de Palestine*, dans *Rev. Bibl.* [= *R. B.*], 1934, p. 237-259), complété et mis à jour en 1945 par le R. P. de Vaux (R. de Vaux, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, dans *R. B.*, 1946, p. 99-124). La publication définitive des travaux de Neuville en 1951 (R. Neuville etc., *Le Paléolithique et le Mésolithique du désert de Judée*, dans *Mém. 24 de l'Instit. de Pal. hum.*, Paris, 1951 [= Neuville, *Paléolithique*, 1951]) et celle des fouilles consciencieuses de Rust à Jabroud (A. Rust, *Die Höhlenfunde von Jabrud* [*Syrien*]), Neumunster, 1950 [= Rust, *Jabrud*, 1950]) permirent, avec les résultats des fouilles du Carmel, de reconnaître les grandes lignes de la préhistoire du Proche-Orient. Dès 1941, un premier effort fut fait vers l'établissement d'un cadre chronologique indépendant. Les travaux des Suisses Wetzel et Haller apportèrent alors une contribution toujours valable à la connaissance de la relation des industries et des plages fossiles de la côte libanaise (R. Wetzel, J. Haller, *Le quaternaire côtier de la région de Tripoli* [*Liban*]), dans *Notes et*

Mémoires, Section Géol. Délég. gén. de France au Levant, IV, 1945, p. 1-48 [= Wetzel, Haller, *Quaternaire côtier*, 1945]); leurs recherches eurent pour parallèle dans la région de Beyrouth les travaux du P. Fleisch et ceux de L. Dubertret (H. Fleisch, *Les dépôts préhistoriques de la côte libanaise et leur place dans la chronologie basée sur le Quaternaire marin*, dans *Quaternaria*, III, 1956, p. 101-131 [= Fleisch, *Dépôts préhist.*, 1956]).

Dans les années qui suivirent la deuxième guerre mondiale, il n'y a guère à signaler que deux fouilles importantes : celle de l'abri de Ksar Akil, près d'Antelias, par les PP. J. F. Ewing et J. Doherty avec l'aide de la Fondation Viking de New York (J. F. Ewing, *Preliminary note on the Excavations at the Palaeolithic Site of Ksar Akil*, dans *Antiquity*, 21, 1947, p. 186-197) et celle de la grotte de Shanidar, au Kurdistan iraquien, sous la direction de R. Solecki (R. S. Solecki, *Shanidar Cave, a Late Pleistocene Site in Northern Iraq*, dans *Inqua*, IV, 1964, p. 413-422 [Solecki, *Shanidar*, 1964]). Les résultats définitifs de l'une et l'autre fouille n'ont pas encore été publiés.

En 1958 et en 1960 les travaux de D. Garrod sur la côte libanaise, à Adloun et au Ras el Kelb (D. Garrod et D. Kirkbride, *Excavation of the Abri Zumoffen, A Palaeolithic Rock Shelter near Adlun, Lebanon, 1958*, dans *Bulletin du musée de Beyrouth*, XVI, 1961, p. 7-45 [= Garrod, *Adlun*, 1961], D. Garrod et G. Henri-Martin, *Rapport préliminaire sur la fouille d'une grotte au Ras el Kelb, ibid.*, XVI, 1961, p. 61-67 [= Garrod, *R. el Kelb*, 1961]), ont apporté encore des résultats significatifs concernant le Paléolithique moyen. D'autres sites ont été explorés ici et là et nous en ferons mention, mais leur contribution reste faible. L'ère des chercheurs solitaires est close; seules de puissantes équipes, rassemblant géologues, sédimentologues, paléontologues, palynologistes et préhistoriens, pratiquant des méthodes de fouille rigoureuses et des analyses objectives, peuvent désormais espérer faire progresser la préhistoire.

La plus importante découverte des dernières années est celle, en 1959, du gisement villafranchien supérieur d'Oubeidyeh dans la vallée du Jourdain, au sud du lac de Tibériade (The Lower Pleistocene of the Central Jordan Valley. The Excavations at 'Ubeidiya 1960-1963 : L. Picard and U. Baida, *Geological Report on the Lower Pleistocene Deposits of the 'Ubeidiya Excavations;* G. Haas, *On the Vertebrate Fauna of the Lower Pleistocene Site 'Ubeidiya;* P. V. Tobias, *A Member of the Genus Homo from 'Ubeidiya;* M. Stekelis, *Archaeological Excavations at 'Ubeidiya, 1960-1963*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jérusalem, 1966 [= *Oubeidiyeh*, 1966]). Le gisement d'Oubeidiyeh recule l'apparition de l'Homme en Palestine jusqu'au Pléistocène ancien et permet d'établir la préhistoire orientale dans une meilleure perspective. Parallèlement à la fouille de ce site, l'étude stratigraphique des formations quaternaires de la vallée du Jourdain par L. Picard, ainsi que les travaux des géologues et paléontologues israéliens sur les dépôts quaternaires du littoral palestinien sont venus apporter les premiers éléments solides d'un cadre géologique. Les recherches des Hollandais Van Liere, Van Zeist et Hooijer en Syrie, quoique moins avancées, vont dans le même sens (W. J. Van Liere, *Observations on the Quaternary of Syria*, Direction gén. des Antiquités, Damas, 1961 [= Van Liere, *Syria*, 1961]).

Un aspect remarquable du développement des recherches préhistoriques au Proche-Orient au cours des quinze dernières années a été l'intérêt croissant pour la préhistoire la plus proche de nous, du Paléolithique supérieur final à l' « Age du Bronze ». L'impulsion fut donnée vers 1950 par les travaux de l'Institut Oriental de Chicago au Kurdistan iraquien, sous la direction de R. Braidwood (R. J. Braidwood, etc., *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*, dans *S. A. O. C.*, n° 31, Chicago, 1960 [= Braidwood, *Preh. Kurdistan*, 1960]) qui démontrèrent la nécessité pour le préhistorien de s'assurer la collaboration sur le terrain même de paléo-ethno-zoologistes et de paléo-ethno-botanistes. Avec l'appui des sciences naturelles et visant constamment à la reconstitution du milieu ancien sans la connaissance duquel ne sauraient être interprétés correctement les vestiges découverts, l'archéologie de ces périodes tend à devenir une discipline à part, orientée vers la solution de problèmes, vers la compréhension des processus de l'évolution technique, économique et sociale qui a conduit les hommes du Proche-Orient, de bonne heure, du mode de vie des chasseurs à celui des communautés agricoles et pastorales.

Au cours des quinze dernières années, plus de 30 chantiers ont été ouverts au Proche-Orient sur des sites de cette période par des chercheurs américains, anglais, danois, japonais et français, de même que par des nationaux des divers pays proche-orientaux. Les découvertes de Jarmo et de Karim Shahir, au Kurdistan iraquien, ont été complétées par celles de Zawi Chemi Shanidar (R. Solecki, *Zawi Chemi Shanidar, a Post Pleistocene Village Site in Northern Iraq*, dans *Inqua*, IV, 1964, p. 405-412 [= Solecki, *Zawi Chemi*, 1964]); en Iran, dans le Zagros, par celles d'Asiab et de Tepe Serab, près de Kermanshah ainsi que par celles de Tepe Guran (J. Meldgaard, P. Mortensen, H. Thrane, *Excavations at Tepe Guran, Luristan*, dans *Acta archaeologica*, XXXIV, 1963, p. 97-133), de Yanik Tepe et de Choga Mish; au Khuzistan, par celles d'Ali Kosh, de Tepe Sabz et de Bus Mordeh (F. Hole et K. Flannery, *Excavations at Ali Kosh, Iran, 1961*, dans *Iranica Antiqua*, II, 1962). En Turquie, les découvertes de Hacilar ont été suivies, depuis 1957, par celles plus spectaculaires encore de Çatal Hüyük, près de Konya (J. Mellaart, Rapports préliminaires dans *Anatolian Studies* depuis vol. VIII, 1958). En Syrie, T. Moureybet et Bouqras sur l'Euphrate, T. Ramad, près de Damas, apparaissent comme des sites du plus haut intérêt (H. de Contenson, etc., Rapports dans *Annales Arch. de Syrie* depuis 1964), tandis qu'au Liban s'est achevée la fouille des niveaux de base de Byblos (M. Dunand, art. PHÉNICIE, *D. B. S.*, VII, 1141-1204 [= Dunand, *Phénicie*]). En Jordanie, Beidha, près de Petra (D. Kirkbride, Rapports dans *Palestine Exploration Quarterly* [= *P. E. Q.*] depuis 1960) s'avère ne le céder en rien à Jéricho (K. Kenyon, Rapports annuels dans *P. E. Q.*, 1952-1957, 1960; *Archaeology in the Holy Land*, Londres, 1965 (= Kenyon, *Jericho, P. E. Q., Archaeology*, 1965). Ces deux sites palestiniens ainsi que ceux, en Israël, de Mallaḥa, dans le bassin du Ḥouleh (J. Perrot, *Le gisement natoufien de Mallaha*, dans *l'Anthropologie*, LXX, 1966 [= Perrot, *Mallaha*, 1966]), de Fallah au Carmel (M. Stekelis et al., *Excavations at Nahal Oren* [*Fallah*], dans *Isr. Expl. Journ.*, XIII, 1963, p. 1-12 [= Stekelis, *Fallah*, 1963]), de Munḥata, dans la vallée du Jourdain, au sud de Tibériade (J. Perrot, Rapports dans *Syria* depuis 1964), de Beershéva, dans le Néguev (J. Perrot, Rapports préliminaires, dans *Isr. Expl. Journ.*, V, 1955 et *Syria*, XXXIV, 1957), permettent aujourd'hui de reconstituer dans ses grandes lignes le développement culturel de la Palestine entre 10 000 et 3 000 av. J.-C.

II. DIFFICULTÉS DE LA PRÉHISTOIRE PROCHE-ORIENTALE. — En Europe, les données géologiques

(col. 319). 9° Datation par la méthode du C14 (col. 319). 10° Corrélations provisoires (col. 319).

II. Les civilisations paléolithiques du Proche-Orient. — I. *Paléolithique inférieur* (col. 322) : 1° La « Pebble culture » d'Oubeidyeh (col. 325). 2° L'Acheuléen moyen (col. 325). 3° L'Acheuléen supérieur (col. 330). — II. *Paléolithique moyen* (col. 333). 1° Acheuléen final et Jabroudien (col. 333). 2° Jabroudien et Pré-aurignacien à Adloun (col. 334). 3° Age du Pré-aurignacien (col. 339). 4° Pré-aurignacien et Paléolithique supérieur (col. 339). 5° Le complexe Moustérien (col. 340). 6° L'âge du Moustérien proche-oriental (col. 349). 7° Les Hommes du Carmel (col. 349). 8° La vie des Hommes du Proche-Orient au Paléolithique moyen (col. 353). — III. *Paléolithique supérieur* (col. 354) : 1° Le passage du Moustérien à l'Aurignacien (col. 354). 2° Les industries de type Aurignacien (col. 356). 3° L'Athlitien (col. 362). 4° Les industries à microlithes de la fin du Paléolithique supérieur (col. 362).

III. Les innovations techniques et les transformations économiques, sociales et culturelles conduisant aux organisations urbaines. — I. *Le Natoufien* (col. 367) : 1° Les découvertes récentes (col. 367). 2° Stratigraphie du Natoufien (col. 368). 3° Les habitations (col. 371). 4° L'industrie lithique (col. 371). 5° L'outillage en os (col. 372). 6° Le mobilier en pierre (col. 372). 7° L'art et la parure (col. 377). 8° Les sépultures (col. 377). 9° L'Homme natoufien (col. 381). 10° Mode de vie des Natoufiens (col. 381). 11° Conclusions (col. 383). — II. *La tradition natoufienne* (col. 383) : 1° Fallaḥ (niveau 2) (col. 383). 2° El Khiam (niveaux 3-4) (col. 384). 3° Jéricho « Proto-Neolithic » (col. 384). 4° Jéricho « Pre-Pottery Neolithic A » (col. 385). 5° L'économie de Jéricho (col. 386). 6° T. Moureybet, dans la moyenne vallée de l'Euphrate. 7° Conclusions (col. 389). 8° L'âge de Jéricho (col. 390). — III. *Les premiers villages* (col. 391) : 1° Les sites (col. 391). 2° L'architecture (col. 392). 3° L'industrie lithique (col. 395). 4° Le mobilier en pierre (col. 396). 5° Les coutumes funéraires (col. 396). 6° Statues et figurines (col. 396). 7° Techniques et économie (col. 399). 8° L'âge des premiers villages (col. 400). 9° Origines de la « civilisation de Jéricho PPNB » (col. 400). 10° Le Tahounien (col. 403). — IV. *Le hiatus palestinien et les civilisations de Syrie et de Palestine aux 6e et 5e millénaires av. J.-C.* (col. 403) : 1° Le hiatus palestinien (col. 403). 2° Causes probables de l'abandon de Jéricho, Munḥata et Beidha (col. 404). 3° La civilisation de Ramad (niveau II) (col. 405). 4° Les débuts de la céramique (col. 405). 5° Les premières civilisations céramiques de l'Amouq et de Syro-Cilicie (col. 406). 6° Le « Néolithique ancien » de Byblos (col. 407). 7° La Palestine au 6e millénaire et dans la première moitié du 5e millénaire av. J.-C. (col. 408). 8° Caractères généraux de cette période (col. 411). 9° La réoccupation des régions semi-arides (col. 412). 10° La « phase de Shaar Hagolan » et la « phase de Munḥata » (col. 412). 11° La « phase de l'o. Rabah » (col. 416). — V. *Les civilisations agricoles pastorales de la seconde moitié du 4e millénaire av. J.-C.* (col. 416) : 1° Les débuts de la domestication des animaux au Proche-Orient (col. 419). 2° Les agriculteurs-éleveurs en Palestine (col. 420). 3° Distribution et caractère des nouveaux établissements (col. 423). 4° Les habitations (col. 427). 5° Les techniques (col. 428). 6° L'agriculture et l'élevage (col. 432). 7° L'art et la parure (col. 436). 8° Les coutumes funéraires (col. 436). 9° Caractères généraux de la civilisation des agriculteurs-éleveurs (col. 437). 10° La fin des civilisations agricoles pastorales (col. 438). 11° Chronologie (col. 439). — VI. *Le mouvement de sédentarisation agricole et les premières organisations semi-urbaines* (col. 439) : 1° Le mouvement de sédentarisation agricole (col. 439). 2° Caractères généraux (col. 441). 3° Formation et origines de la civilisation cananéenne (col. 443). 4° Les relations avec l'Égypte (col. 444). 5° Les premières organisations semi-urbaines (col. 445). 6° Préhistoire, Protohistoire, Histoire (col. 446).

I. Introduction. — I. Historique des recherches. — Les débuts de la préhistoire orientale peuvent remonter à 1833, date du voyage de P. E. Botta au Liban; à moins que l'on ne préfère prendre pour point de départ la publication en 1864 du *Voyage d'exploration à la mer Morte* d'E. Lartet (*C. R. Acad. Sc.*, 21 mars 1864). La période initiale des recherches s'étend jusqu'à la première guerre mondiale; elle vit se multiplier les récoltes de surface. L'inventaire en fut dressé, pour la Syrie, par le P. Zumoffen (G. Zumoffen, *La Phénicie avant les Phéniciens*, Beyrouth, 1900; *Le Néolithique en Phénicie*, dans *Anthropos*, v, 1910, p. 143-162), par le P. H.-L. Vincent pour la Palestine (*Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 373-426), par P. Karge et M. Blanckenhorn pour les deux pays (P. Karge, Rephaïm, *Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1925; M. Blanckenhorn, *Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas : Das Land der Bibel*, III, fasc. 5-C; IV, fasc. 1, Leipzig, 1921-1922). La *Préhistoire orientale* de Jacques de Morgan (3 vol., Paris, 1925-1927) situa ces premières découvertes dans le cadre plus large du bassin méditerranéen.

Les fouilles systématiques débutèrent en 1925 avec la découverte d'un premier fossile humain, l'Homme de Galilée, dans une grotte de l'o. Amoud, près du lac de Tibériade (F. Turville Petre, *Researches in Prehistoric Galilee, 1925-1926*, Londres, 1927). L'impulsion était donnée. En 1928, D. Garrod fouilla, pour la British School, la grotte de Shouqbah, en Judée occidentale, puis les grottes de l'o. Mougharа au Carmel (D. A. E. Garrod, D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I. *Excavations at the Wady el Mughara*, Oxford, 1937 [= Garrod, *Carmel I*, 1937]; Th. D. McCown et A. Keith, *The Stone Age of Mount Carmel*, II. *The fossil human remains from the Levalloiso-Mousterian*, Oxford, 1939 [= McCown, Keith, *Carmel II*, 1939]). Dans le même temps, R. Neuville entreprit, au nom de l'Institut de Paléontologie humaine de Paris, la fouille d'Oumm Qatafa et de plusieurs grottes du désert de Judée. Dès 1934, il donna de la préhistoire palestinienne un premier aperçu (R. Neuville, *Le préhistorique de Palestine*, dans *Rev. Bibl.* [= *R. B.*], 1934, p. 237-259), complété et mis à jour en 1945 par le R. P. de Vaux (R. de Vaux, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, dans *R. B.*, 1946, p. 99-124). La publication définitive des travaux de Neuville en 1951 (R. Neuville etc., *Le Paléolithique et le Mésolithique du désert de Judée*, dans *Mém. 24 de l'Instit. de Pal. hum.*, Paris, 1951 [= Neuville, *Paléolithique*, 1951]) et celle des fouilles consciencieuses de Rust à Jabroud (A. Rust, *Die Höhlenfunde von Jabrud* [*Syrien*]), Neumunster, 1950 [= Rust, *Jabrud*, 1950]) permirent, avec les résultats des fouilles du Carmel, de reconnaître les grandes lignes de la préhistoire du Proche-Orient. Dès 1941, un premier effort fut fait vers l'établissement d'un cadre chronologique indépendant. Les travaux des Suisses Wetzel et Haller apportèrent alors une contribution toujours valable à la connaissance de la relation des industries et des plages fossiles de la côte libanaise (R. Wetzel, J. Haller, *Le quaternaire côtier de la région de Tripoli* [*Liban*]), dans *Notes et*

Mémoires, Section Géol. Délég. gén. de France au Levant, IV, 1945, p. 1-48 [= Wetzel, Haller, *Quaternaire côtier*, 1945]); leurs recherches eurent pour parallèle dans la région de Beyrouth les travaux du P. Fleisch et ceux de L. Dubertret (H. Fleisch, *Les dépôts préhistoriques de la côte libanaise et leur place dans la chronologie basée sur le Quaternaire marin*, dans *Quaternaria*, III, 1956, p. 101-131 [= Fleisch, *Dépôts préhist.*, 1956]).

Dans les années qui suivirent la deuxième guerre mondiale, il n'y a guère à signaler que deux fouilles importantes : celle de l'abri de Ksar Akil, près d'Antelias, par les PP. J. F. Ewing et J. Doherty avec l'aide de la Fondation Viking de New York (J. F. Ewing, *Preliminary note on the Excavations at the Palaeolithic Site of Ksar Akil*, dans *Antiquity*, 21, 1947, p. 186-197) et celle de la grotte de Shanidar, au Kurdistan iraquien, sous la direction de R. Solecki (R. S. Solecki, *Shanidar Cave, a Late Pleistocene Site in Northern Iraq*, dans *Inqua*, IV, 1964, p. 413-422 [Solecki, *Shanidar*, 1964]). Les résultats définitifs de l'une et l'autre fouille n'ont pas encore été publiés.

En 1958 et en 1960 les travaux de D. Garrod sur la côte libanaise, à Adloun et au Ras el Kelb (D. Garrod et D. Kirkbride, *Excavation of the Abri Zumoffen, A Palaeolithic Rock Shelter near Adlun, Lebanon, 1958*, dans *Bulletin du musée de Beyrouth*, XVI, 1961, p. 7-45 [= Garrod, *Adlun*, 1961], D. Garrod et G. Henri-Martin, *Rapport préliminaire sur la fouille d'une grotte au Ras el Kelb, ibid.*, XVI, 1961, p. 61-67 [= Garrod, *R. el Kelb*, 1961]), ont apporté encore des résultats significatifs concernant le Paléolithique moyen. D'autres sites ont été explorés ici et là et nous en ferons mention, mais leur contribution reste faible. L'ère des chercheurs solitaires est close; seules de puissantes équipes, rassemblant géologues, sédimentologues, paléontologues, palynologistes et préhistoriens, pratiquant des méthodes de fouille rigoureuses et des analyses objectives, peuvent désormais espérer faire progresser la préhistoire.

La plus importante découverte des dernières années est celle, en 1959, du gisement villafranchien supérieur d'Oubeidyeh dans la vallée du Jourdain, au sud du lac de Tibériade (The Lower Pleistocene of the Central Jordan Valley. The Excavations at 'Ubeidiya 1960-1963 : L. Picard and U. Baida, *Geological Report on the Lower Pleistocene Deposits of the 'Ubeidiya Excavations;* G. Haas, *On the Vertebrate Fauna of the Lower Pleistocene Site 'Ubeidiya;* P. V. Tobias, *A Member of the Genus Homo from 'Ubeidiya;* M. Stekelis, *Archaeological Excavations at 'Ubeidiya, 1960-1963*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jérusalem, 1966 [= *Oubeidiyeh*, 1966]). Le gisement d'Oubeidiyeh recule l'apparition de l'Homme en Palestine jusqu'au Pléistocène ancien et permet d'établir la préhistoire orientale dans une meilleure perspective. Parallèlement à la fouille de ce site, l'étude stratigraphique des formations quaternaires de la vallée du Jourdain par L. Picard, ainsi que les travaux des géologues et paléontologues israéliens sur les dépôts quaternaires du littoral palestinien sont venus apporter les premiers éléments solides d'un cadre géologique. Les recherches des Hollandais Van Liere, Van Zeist et Hooijer en Syrie, quoique moins avancées, vont dans le même sens (W. J. Van Liere, *Observations on the Quaternary of Syria*, Direction gén. des Antiquités, Damas, 1961 [= Van Liere, *Syria*, 1961]).

Un aspect remarquable du développement des recherches préhistoriques au Proche-Orient au cours des quinze dernières années a été l'intérêt croissant pour la préhistoire la plus proche de nous, du Paléolithique supérieur final à l' « Age du Bronze ». L'impulsion fut donnée vers 1950 par les travaux de l'Institut Oriental de Chicago au Kurdistan iraquien, sous la direction de R. Braidwood (R. J. Braidwood, etc., *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan*, dans *S. A. O. C.*, n° 31, Chicago, 1960 [= Braidwood, *Preh. Kurdistan*, 1960]) qui démontrèrent la nécessité pour le préhistorien de s'assurer la collaboration sur le terrain même de paléo-ethno-zoologistes et de paléo-ethno-botanistes. Avec l'appui des sciences naturelles et visant constamment à la reconstitution du milieu ancien sans la connaissance duquel ne sauraient être interprétés correctement les vestiges découverts, l'archéologie de ces périodes tend à devenir une discipline à part, orientée vers la solution de problèmes, vers la compréhension des processus de l'évolution technique, économique et sociale qui a conduit les hommes du Proche-Orient, de bonne heure, du mode de vie des chasseurs à celui des communautés agricoles et pastorales.

Au cours des quinze dernières années, plus de 30 chantiers ont été ouverts au Proche-Orient sur des sites de cette période par des chercheurs américains, anglais, danois, japonais et français, de même que par des nationaux des divers pays proche-orientaux. Les découvertes de Jarmo et de Karim Shahir, au Kurdistan iraquien, ont été complétées par celles de Zawi Chemi Shanidar (R. Solecki, *Zawi Chemi Shanidar, a Post Pleistocene Village Site in Northern Iraq*, dans *Inqua*, IV, 1964, p. 405-412 [= Solecki, *Zawi Chemi*, 1964]); en Iran, dans le Zagros, par celles d'Asiab et de Tepe Serab, près de Kermanshah ainsi que par celles de Tepe Guran (J. Meldgaard, P. Mortensen, H. Thrane, *Excavations at Tepe Guran, Luristan*, dans *Acta archaeologica*, XXXIV, 1963, p. 97-133), de Yanik Tepe et de Choga Mish; au Khuzistan, par celles d'Ali Kosh, de Tepe Sabz et de Bus Mordeh (F. Hole et K. Flannery, *Excavations at Ali Kosh, Iran, 1961*, dans *Iranica Antiqua*, II, 1962). En Turquie, les découvertes de Hacilar ont été suivies, depuis 1957, par celles plus spectaculaires encore de Çatal Hüyük, près de Konya (J. Mellaart, Rapports préliminaires dans *Anatolian Studies* depuis vol. VIII, 1958). En Syrie, T. Mureybet et Bouqras sur l'Euphrate, T. Ramad, près de Damas, apparaissent comme des sites du plus haut intérêt (H. de Contenson, etc., Rapports dans *Annales Arch. de Syrie* depuis 1964), tandis qu'au Liban s'est achevée la fouille des niveaux de base de Byblos (M. Dunand, art. PHÉNICIE, *D. B. S.*, VII, 1141-1204 [= Dunand, *Phénicie*]). En Jordanie, Beidha, près de Petra (D. Kirkbride, Rapports dans *Palestine Exploration Quarterly* [= *P. E. Q.*] depuis 1960) s'avère ne le céder en rien à Jéricho (K. Kenyon, Rapports annuels dans *P. E. Q.*, 1952-1957, 1960; *Archaeology in the Holy Land*, Londres, 1965 (= Kenyon, *Jericho, P. E. Q., Archaeology*, 1965). Ces deux sites palestiniens ainsi que ceux, en Israël, de Mallaḥa, dans le bassin du Ḥouleh (J. Perrot, *Le gisement natoufien de Mallaha*, dans *l'Anthropologie*, LXX, 1966 [= Perrot, *Mallaha*, 1966]), de Fallah au Carmel (M. Stekelis et al., *Excavations at Nahal Oren* [*Fallah*], dans *Isr. Expl. Journ.*, XIII, 1963, p. 1-12 [= Stekelis, *Fallah*, 1963]), de Munḥata, dans la vallée du Jourdain, au sud de Tibériade (J. Perrot, Rapports dans *Syria* depuis 1964), de Beershéva, dans le Néguev (J. Perrot, Rapports préliminaires, dans *Isr. Expl. Journ.*, V, 1955 et *Syria*, XXXIV, 1957), permettent aujourd'hui de reconstituer dans ses grandes lignes le développement culturel de la Palestine entre 10 000 et 3 000 av. J.-C.

II. DIFFICULTÉS DE LA PRÉHISTOIRE PROCHE-ORIENTALE. — En Europe, les données géologiques

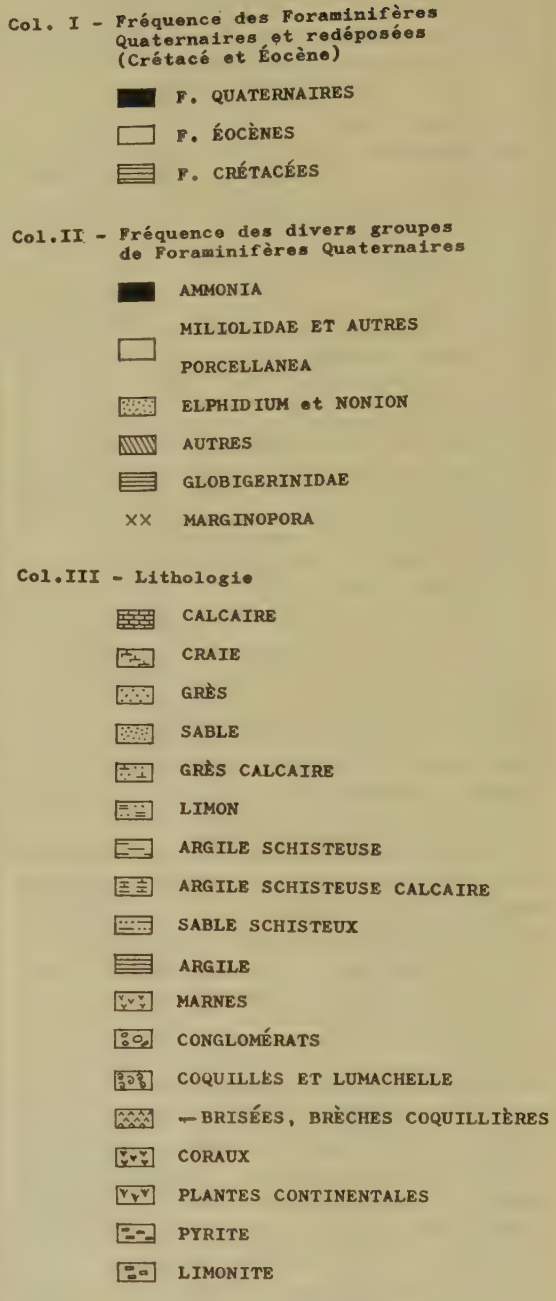
et stratigraphiques, complétées par celles de la sédimentologie et de la pédologie, de la paléontologie et de la palynologie ont permis de reconstituer, parfois même avec précision, le cadre de la préhistoire et le milieu naturel dans lequel ont vécu les hommes préhistoriques. En dépit des confusions nées des différences régionales ou du mauvais usage de la terminologie, un certain accord s'est fait sur la chronologie relative du Pléistocène supérieur et les déterminations par la méthode du C14 autoriseront bientôt une chronologie absolue, au moins pour les cinquante derniers milliers d'années.

Nous sommes bien éloignés de pareille situation au Proche-Orient. D'une part, les recherches préhistoriques y sont, dans leur ensemble, beaucoup moins avancées; l'étude des sédiments des grottes, celle des pollens, de la microfaune, ne fait que commencer; l'étude même des industries demande souvent à être reprise sur la base de fouilles stratigraphiques plus rigoureuses. D'autre part, les conditions de la préhistoire y sont beaucoup moins favorables. Le Proche-Orient n'a pas connu de variations climatiques comparables en ampleur à celles de l'Europe occidentale avec ce qu'elles impliquent de changements de la faune, de la flore, des sols et du relief en général. Le Proche-Orient n'a vu de glaciers que ceux de quelques montagnes de Turquie, du Kurdistan et de l'Elbrouz; on ne trouve nulle trace dans les zones désertiques de sols méditerranéens. Les premières indications sérieuses que nous possédons (microfaune, pollens) paraissent confirmer l'existence, pendant toute la durée du Quaternaire, d'un climat méditerranéen essentiellement semblable à l'actuel. Le Pléistocène inférieur semble avoir été plus humide et le Pléistocène moyen un peu plus chaud que l'actuel. Le Pléistocène supérieur a connu à nouveau sur l'horizon du maximum würmien des précipitations un peu plus importantes et un climat un peu plus froid. La présence des glaces et de masses d'air froid sur l'Europe a certainement eu pour effet en Méditerranée de dévier vers la côte africaine et le Proche-Orient la route des vents atlantiques qui passe aujourd'hui au sud des Alpes et des Balkans; avec pour résultat des précipitations plus régulières et plus abondantes, un abaissement de la température et une diminution de l'évaporation, tous facteurs susceptibles de modifier l'écologie. Ces variations toutefois sont restées de faible amplitude; au cours des 25 000 dernières années, l'écart des précipitations selon les météorologues n'aurait pas excédé 200 mm. et la température moyenne annuelle ne se serait pas abaissée de plus de 4° C.

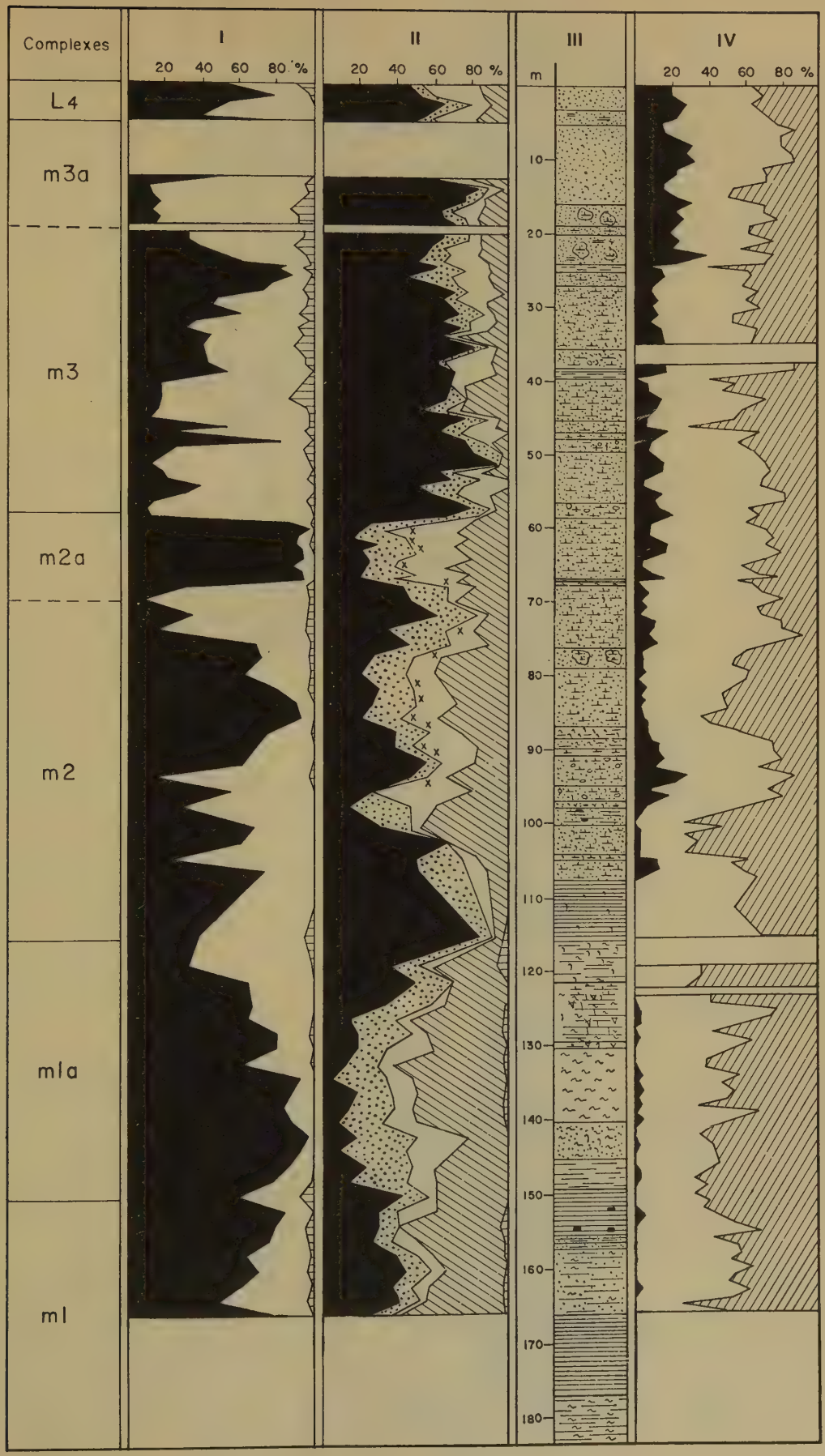
Dans ces conditions, les études morphologiques deviennent délicates; des formations géologiques d'aspect semblable peuvent être expliquées de façon différente en climat méditerranéen ou sub-tropical et en climat atlantique ou continental. Le remplissage des vallées au Proche-Orient est surtout le fait d'alluvionnements latéraux que le courant trop faible ne parvient pas à évacuer; par contre, une violente averse, comme il en arrive parfois en région désertique, suffit à entraîner des milliers de tonnes de matériaux. Les deux principales vallées du Proche-Orient, celles du Jourdain et de l'Oronte, ont leur histoire profondément marquée par le tectonisme.

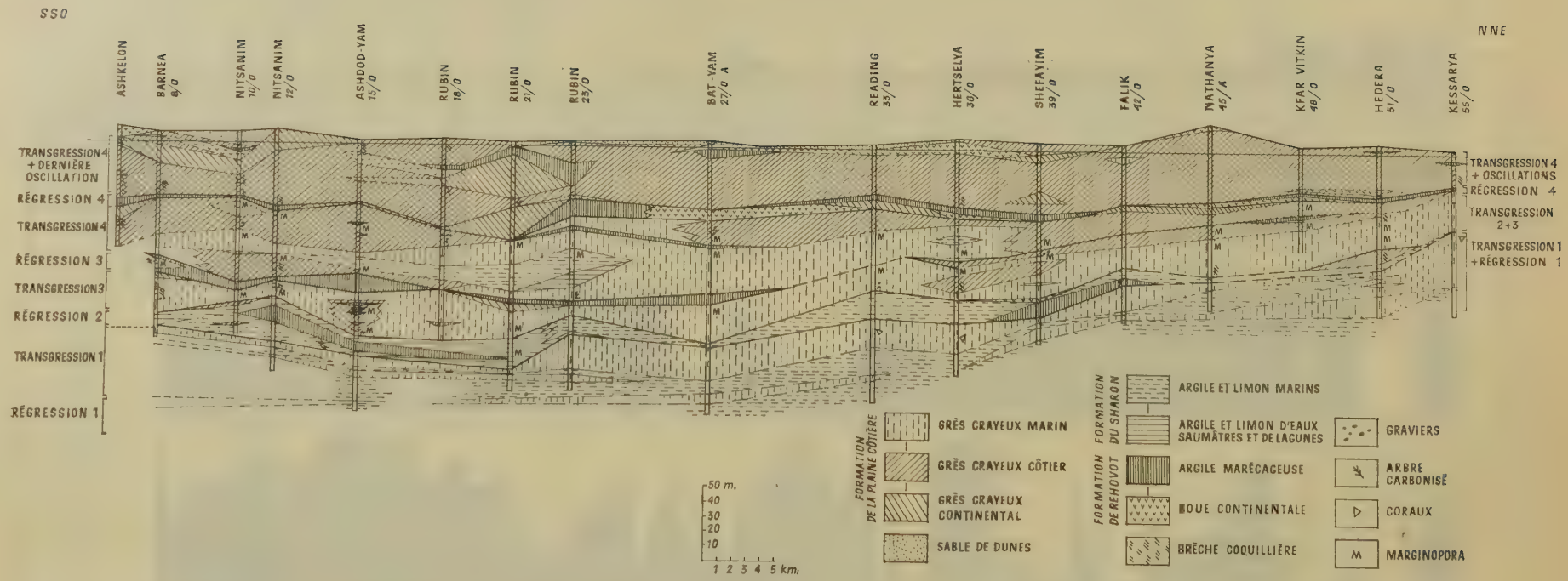
Autre conséquence d'un climat méditerranéen prédominant : les sols, souvent secs et alcalins, se prêtent mal à la conservation des pollens. Il devient difficile de reconstituer des spectres polliniques complets, qui seuls peuvent indiquer des variations de faible amplitude et fournir, dans un cadre régional donné, un élément de liaison stratigraphique.

En ce qui concerne la faune, le Proche-Orient

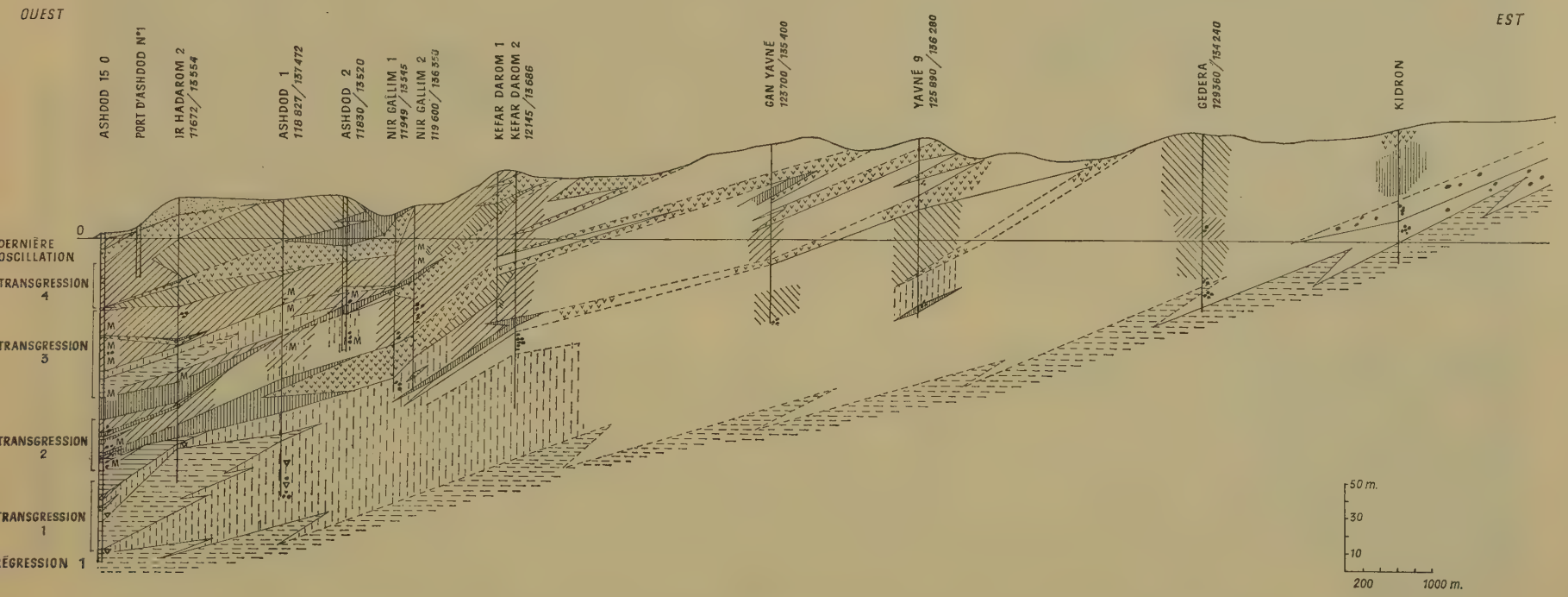


815. — Lithologie et micropaléontologie du sondage de Reading, au nord de Tel-Aviv. D'après Reiss, Issar, *Contributions*, 1961.


Complexes
I
II
III
IV
20 40 60 80 %
m
L4
m3a
m3
m2a
m2
m1a
m1
10
20
30
40
50
60
70
80
90
100
110
120
130
140
150
160
170
180



816. — Formations quaternaires de la côte palestinienne. Coupe parallèle au littoral. D'après Issar, *Geology*, 1961.



817. — Formations quaternaires de la côte palestinienne. Coupe perpendiculaire au littoral dans la région d'Ashdod-Gedera. D'après Issar, *Geology*, 1961.

offre, comme toute l'Asie méridionale, des cas de survivance des grands vertébrés; par ailleurs on n'y trouve aucune évidence d'une « rupture faunique » brutale qui pourrait avoir quelque signification du point de vue climatique et chronologique. L'étude des mollusques, celle de la microfaune, dans la mesure où elles sont avancées, confirment la continuité de l'évolution. Les variations de la faune chassée telle qu'elle peut être observée dans les couches des grottes demandent à être interprétées dans le sens climatique avec la plus extrême prudence. En 1937, D. Bate produisit le fameux diagramme (Garrod et Bate, *Carmel I*, 1937, p. 141) montrant l'importance relative du daim et de la gazelle dans les couches de Taboun et d'el Ouad, l'abondance du daim étant liée à un climat humide, celle de la gazelle à des conditions plus sèches. Le premier maximum humide fut interprété par D. Garrod, et jusqu'en 1958 par E. Zeuner, comme étant d'âge rissien, avec pour résultat de placer le « Levalloiso-Moustérien inférieur » dans l'interpluvial suivant. L'étude de la faune de Ksar Akil, dont les 20 mètres de dépôts correspondent aux couches supérieures de Taboun et à celles d'el Ouad, a montré ce que pouvait avoir d'accidentel la courbe du Carmel et que la faune des grottes reflétait autant le choix des chasseurs que l'accessibilité des animaux chassés; en outre des biotopes différents peuvent fort bien être voisins (D. A. Hooijer, *The fossil vertebrates of Ksar Akil, A Palaeolithic Rock Shelter in the Lebanon*, dans *Zoologische Verhandelingen*. Uitgegeven door het Rijks museum van Natuurlijke Historie te Leiden, n° 49, Brill, 1961 [= Hooijer, *Ksar Akil*, 1961]).

III. Données actuelles pour une chronologie relative du Quaternaire au Proche-Orient. — 1° *La côte palestinienne au sud du Carmel.* — L'exploitation des eaux souterraines dans la région côtière d'Israël a conduit à une étude systématique des sédiments quaternaires du littoral sud palestinien. Un grand nombre de forages profonds, en particulier dans la région de Tel-Aviv et dans celle d'Ashdod, ont permis de reprendre l'étude d'un problème qui n'avait guère pu être abordé jusqu'ici que par la topographie et la morphologie (G. S. Blake, 1937; L. Picard, 1943; M. Blanckenhorn, 1951; M. Avnimelech, 1951-52).

Parallèlement, l'étude renouvelée des plages (K. Emery et D. Neev, *Mediterranean Beaches of Israel*, dans *Geolog. Survey of Israel*, n° 26, 1960) ainsi que celle du plateau continental (K. Emery et Y. Bentor, *The Continental Shelf of Israel*, *ibid.*, n° 26, 1960) et, d'une manière générale, du milieu actuel de sédimentation, a rendu possible l'interprétation des changements observés dans la lithologie des strates (A. Issar, *Geology of groundwater resources in the Shfela and Sharon regions*, thèse de l'Univ. de Jérusalem, 1961 [= Issar, *Geology*, 1961]) en s'appuyant encore sur la composition des assemblages microfauniques (Z. Reiss et A. Issar, *Contributions to the study of the Pleistocene in the coastal plain of Israel*, dans *Geolog. Survey of Israel*, n° 32, 1961 [= Reiss, Issar, *Contributions*, 1961]; S. Moshkovitz, *The Mollusca in the upper part of the « Sakie beds »* [*Upper Neogene Lower Pleistocene*] *in the central coastal plain of Israel*, dans *Isr. Journal of Earth Sciences*, xii, n° 3, avr. 1964), palynologiques (M. Rossignol, *Analyse pollinique des sédiments marins quaternaires en Israël, I, Sédiments récents; II, Sédiments pléistocènes*, dans *Pollen et Spores*, iii, n° 2, 1961, iv, n° 1, 1962 [= Rossignol, *Analyse pollin.*, 1961-1962]) et minéralogiques (A. Slatkine et M. Pomerançblum, *Unstable heavy minerals as criteria of deposition environment*, dans *Geolog. Survey of Israel*, n° 19, 1958).

Entre Gaza et Hadéra, sur une épaisseur qui, dans la région d'Ashdod, peut atteindre 150 à 200 mètres au-dessus du Pliocène (représenté par les strates de Sakié), Reiss et Issar ont reconnu 6 complexes stratigraphiques, de bas en haut : m1 - m1a - m2 - m2a - m3 - L4, formés d'argiles et d'argiles schisteuses de formation marine ou continentale sub-aquatique, d'argiles sableuses de formation lagunaire, de conglomérats de formation littorale, de lits de graviers et de galets d'origine fluviatile, de limons sableux et argileux de couleur rouge *(Hamra)* d'origine terrestre et représentant des sols fossiles formés *in situ* par l'altération des grès calcaires *(Kurkar)* qui sont à la fois d'origine marine et continentale. La grande variabilité des types lithologiques rencontrés sur une même verticale et à l'intérieur même de chaque complexe (fig. 815) s'expliquerait par les déplacements de la côte à l'est ou à l'ouest du rivage actuel soit à la suite de mouvements tectoniques soit plutôt au cours des transgressions et régressions marines qu'a connues le Quaternaire et dont nous avons de nombreuses traces sur tout le pourtour de la Méditerranée (E. Bonifay, *Pliocène et Pleistocène méditerranéens : vue d'ensemble et essai de corrélations avec la chronologie glaciaire*, dans *Annales de Paléontologie des Vertébrés*, t. i, 1964, p. 197-226 [= Bonifay, 1964]).

Les six complexes stratigraphiques définis par Reiss et Issar indiqueraient quatre cycles de déposition marine ou transgressions, chaque cycle commençant et finissant par une régression. Le complexe m1 correspondrait à une première régression, la plus importante, la mer se retirant jusqu'à 4 km. à l'est du rivage actuel, tandis que graviers et galets s'accumulaient aux limites orientales de la plaine côtière (fig. 816 et 817). La transgression qui suit (m1a) porte la mer à 5-6 km. à l'est du rivage actuel. L'importance des trangressions va ensuite diminuant. Après que la mer s'est retirée au voisinage du rivage actuel, la deuxième transgression (m2) ne gagnera que 3-4 km. vers l'est, et la troisième ne s'avancera que de 2 à 3 km. La dernière transgression (m3) restera dans le voisinage de la côte actuelle et même, par endroits, plus à l'Ouest. A l'intérieur de m3 peuvent être observées plusieurs oscillations.

Du point de vue lithologique et, dans une certaine mesure, du point de vue de la faune, les strates marines du complexe m1 et m1a seraient en partie semblables aux strates pliocènes sousjacentes (Plaisancien, Astien). La faune de m1 comprend toutefois *Hyalinea balthica*, qui n'apparaît pas en Méditerranée avant le Calabrien, ainsi que d'autres espèces caractéristiques du Calabrien d'Italie.

Les 2e et 3e transgressions (m2 et m2a) sont caractérisées par un assemblage faunique comprenant des *Marginopores* qui indiqueraient un climat un peu plus chaud que l'actuel. Cette observation climatique serait confirmée par l'analyse pollinique (M. Rossignol, *Les formations marines quaternaires de Palestine et le Paléo-environnement*. Thèse de la Faculté des sciences de Paris, 1966 [= Rossignol, *Paléo-environnement*, 1966]). Les complexes m3 et L4 n'ont pas de faune caractéristique.

Un crâne d'*Hemibos palestinus*, trouvé à 25 m. de profondeur près de Gedéra (G. E. Pilgrim, *A Fossil Skull of Hemibos from Palestine*, dans *Annals and Magazine of Nat. History*, Londres, 1941), peut être situé aujourd'hui avec précision. Il appartient au faciès continental marquant la fin de la première régression. *Hemibos palestinus* est considéré par Pilgrim comme Villafranchien ou un peu plus jeune.

D'un particulier intérêt est le gisement acheuléen de Holon, à l'est de Tel Aviv-Jaffa, à 6 km. du rivage

actuel, et à 38 m. au-dessus du niveau de la mer. Dans une formation marécageuse lagunaire surmontant un horizon de *Hamra* et de grès calcaire et recouverte elle-même par des sables rouges, ce gisement a livré une faune abondante comprenant bovidés, équidés, cervidés, carnivores, et des restes, non encore déterminés, d'éléphant, dont 5 molaires et une défense (T. Yizraeli, *Holon*, dans *Isr. Expl. Journ.*, XIII, 1963; XVII, 1967); cette faune est associée à une industrie « acheuléenne » (bifaces à talon épais, racloirs, chopping tools, éclats retouchés) (cf. col. 325). D'après les coupes déjà établies, et passant au nord et au sud de Holon, le *Hamra* sous-jacent pourrait être mis en relation avec la troisième régression, à la limite des complexes lithologiques m2 et m2a. Cette position demande toutefois à être vérifiée.

2° *Le Carmel et la baie de Haïfa.* — Les travaux dont nous venons de rappeler l'essentiel ayant permis de reconsidérer l'opinion souvent admise jusqu'alors selon laquelle de puissants mouvements orogéniques auraient affecté la côte palestinienne au cours du Quaternaire, le mont Carmel se trouvant soulevé tandis que la côte méridionale s'enfonçait sous le poids des alluvions accumulées par le Nil, de nouvelles recherches furent entreprises au Carmel; celles-ci ne tardèrent pas à révéler sur la face nord-est du promontoire, dans la plaine de Bat Galim, des formations marines situées respectivement à + 4 m. et à + 12 m. (A. Slatkine et Vera Rohrlich, *Sur quelques niveaux marins quaternaires du mont Carmel*, dans *Isr. Journ. of Earth Sciences*, XIII, 1964, p. 125-132; Id., *Données nouvelles sur les niveaux marins quaternaires du mont Carmel, ibid.*, XV, 1966, p. 57-63). La formation supérieure présenterait, selon Reiss, une faune et un microfaciès « extrêmement semblables à ceux des formations m2 et m2a de la plaine côtière d'Israël ». Par ailleurs, lors du creusement du tunnel du funiculaire souterrain de Haïfa, une terrasse marine fut recoupée à + 78 m. au pied même de sa falaise entaillée dans la craie cénomanienne. Le promontoire du Carmel paraît donc conserver les vestiges de terrasses d'abrasion comparables à celles de la côte syro-libanaise et qui devraient pouvoir être mises en corrélation avec les formations quaternaires de la plaine côtière.

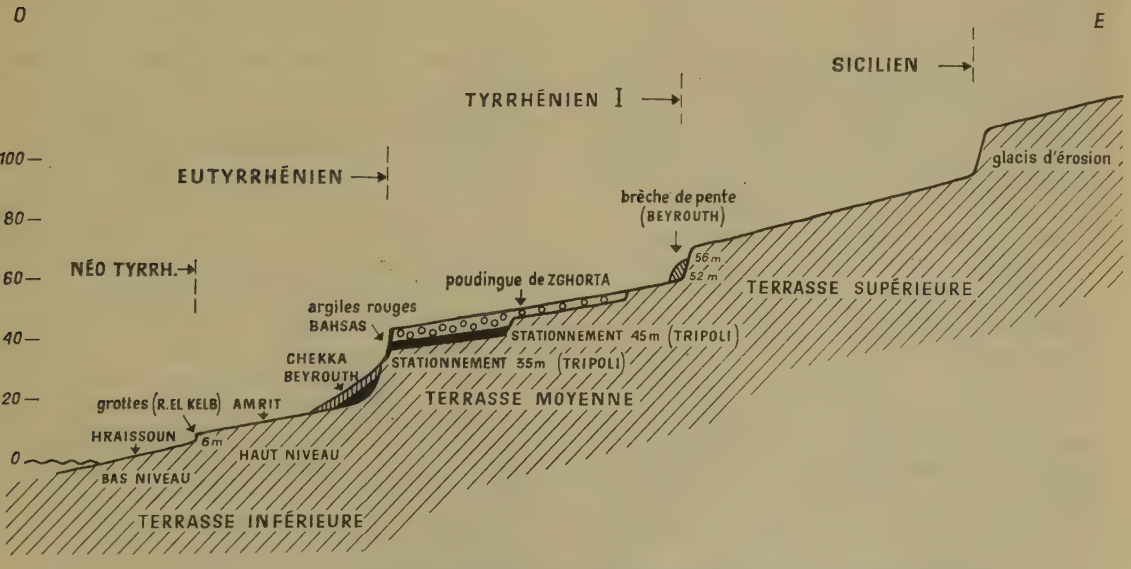
La plaine de Haïfa avec l'embouchure du Kishon rappelle la côte méridionale; au-dessus d'une faille ONO - ESE relevant d'un système encore actif aujourd'hui, elle a probablement été affectée par le tectonisme mais elle paraît offrir d'excellentes conditions pour l'étude des formations littorales du Pléistocène supérieur et final.

3° *La côte libanaise et syrienne.* — Les recherches de R. Wetzel et J. Haller (Wetzel, Haller, *Quaternaire côtier*, 1945) dans la région de Tripoli, celles de L. Dubertret (L. Dubertret, *Sur le quaternaire côtier libanais et les oscillations du niveau de la mer au quaternaire*, dans C. R. Acad. Sc., CCXXIII, 1946) et celles du Père H. Fleisch (Fleisch, *Dépôts préhist.*, 1956) dans la région de Beyrouth, celles d'E. de Vaumas (E. de Vaumas, *Les terrasses d'abrasion marine de la côte libanaise*, dans *Bullet. de la Soc. roy. de Géographie d'Égypte*, XXII, 1947 [= Vaumas, *Terrasses d'abrasion marine*, 1947]), celles de W. J. Van Liere dans la région de Lattaquieh (Van Liere, *Syria*, 1961), ont permis de reconnaître le long de la côte syro-libanaise un ensemble de quatre terrasses d'abrasion marine (fig. 818) se présentant d'une manière constante sur une même verticale à des altitudes de 90-100 m., 50-60 m., 14-20 m. et 6 m. Les déformations sont généralement faibles ou localisées (Beyrouth); elles n'affectent pas la terrasse inférieure.

D'autres lignes de rivages ont été reconnues, notamment vers 45 m. et 35 m., à *Enfeh*, par Wetzel et Haller, à des hauteurs voisines dans la région de Lattaquieh par Van Liere, et sur le promontoire de Beyrouth par le Père H. Fleisch; mais il n'y a pas eu formation de paliers; ces rivages correspondent seulement à des stationnements de la mer.

Lorsque la côte est formée de terres molles, comme par exemple au sud de Lattaquieh, plates-formes d'abrasion et falaises disparaissent; les lignes de rivages sont indiquées par des plages (Van Liere, *Syria*, 1961, p. 20), bandes de galets de 100 à 200 m. de large qui n'affectent que très peu la morphologie.

On s'accorde généralement pour expliquer par la théorie glacio-eustatique les oscillations du niveau marin qui ont façonné les différents paliers, l'amplitude des transgressions allant en décroissant. La terrasse supérieure serait l'œuvre d'une première



818. — Coupe schématique de la côte libanaise. D'après de Vaumas, *Terrasses d'abrasion marine*, 1947.

transgression; la transgression suivante aurait formé la terrasse moyenne; la mer se serait alors retirée avec des stationnements vers 45 et 35 m. C'est alors que se seraient déposées sur la terrasse moyenne les argiles rouges de *Bahsas*, puis la nappe alluviale de *Zghorta* qui les recouvre. Ces dépôts seront tranchés lors de la transgression suivante par la falaise qui sépare la terrasse moyenne de la terrasse inférieure; ils sont donc antérieurs à cette transgression. La régression qui suit l'abrasion du haut niveau de la terrasse inférieure s'accompagne de la formation de grès dunaires; une transgression de faible amplitude (+ 6 m.) vient éroder le bas niveau de la terrasse inférieure formant, au moins par endroits, la petite falaise qui sépare ce bas niveau du haut niveau; en même temps, l'érosion sub-aérienne des grès dunaires donne naissance à une couche superficielle de limons rouges. La mer se retire alors bien au-dessous du niveau actuel (— 100 m.) tandis que se forment de nouveaux ramlehs. Elle remonte ensuite progressivement avec plusieurs oscillations qu'accompagne la formation de sables mobiles.

Sur la terrasse inférieure, entre Batroun et Tripoli, Wetzel et Haller (*Le quaternaire côtier*, 1945) ont signalé la présence de *Strombus bubonius* Link et de *Conus mediterraneus*, considérés comme caractéristiques d'une faune « chaude », encore que l'on ait tendance aujourd'hui à diminuer la valeur de ces mollusques comme indice climatique. En Méditerranée, les plages à Strombes sont généralement considérées comme étant d'âge tyrrhénien.

Des silex taillés ont été trouvés en de nombreux points de la côte syro-libanaise, en relation avec les formations littorales.

A *Beyrouth*, dans une brèche de pente, au haut de la terrasse moyenne (52,25 m. et 56,50 m.), H. Fleisch (*Les dépôts préhistoriques de la côte libanaise et leur place dans la chronologie basée sur le quaternaire marin*, dans *Quaternaria*, III, 1956, p. 101-132) signale des éclats de silex non roulés et un biface très roulé, venu sans doute de la terrasse supérieure, qu'il considère Acheuléen ou Abbevillien; la terre brune, meuble, qui recouvre la brèche a donné un biface non roulé attribué à l'Acheuléen supérieur. Au-dessous de la brèche de pente, entre 48 et 50 m., un cordon littoral contient des éclats plus ou moins retouchés décrits comme « Tayacien ». Dans les alluvions qui se sont déposées sur la terrasse moyenne, H. Fleisch (*Découverte d'une industrie à éclats du niveau de 45 m. à R. Beyrouth [Liban] et position relative du Levalloisien*, dans C. R. Acad. Sc., CCXXIII, 1946) signale des éclats de silex qui représenteraient pour lui un « Levalloisien ancien ». Puis, dans un dépôt de plage, au pied de la falaise qui sépare la terrasse inférieure de la terrasse moyenne, 4 éclats roulés et 6 non roulés qui représenteraient un « Levalloisien évolué ». Les débris qui recouvrent le dépôt de plage contiennent d'autres silex taillés attribués au « Levalloisien supérieur ».

A *Bahsas*, au sud de Tripoli, Wetzel et Haller (*Le quaternaire côtier*, 1945) signalent, dans le sol rouge de décalcification situé entre la surface de la terrasse moyenne et la nappe alluviale de Zghorta qui la recouvre, « une quarantaine d'éclats intentionnels » qu'ils décrivent comme « Tayacien ».

A *Chekka*, entre Tripoli et Batroun, dans des argiles et des graviers torrentiels reposant sur une ancienne plage qui « pourrait dénoter une transgression à 14,50 m. », J. Haller (*Notes de préhistoire phénicienne. La carrière d'argile de la Société des ciments libanais à Chekka [Liban]*, dans *Bullet. du mus. de Beyrouth*, IV, 1940, p. 56-62 [= Haller, *Chekka*, 1940]) décrit un outillage Moustérien de technique Levallois. Le même auteur signale à *Amrit*, au sud de Tartous, à la cote 10 m., dans une couche de terre sablonneuse brun rouge recouverte par 0,50 m. de grès dunaires, une trentaine d'éclats Levallois. Cette couche de terre rouge pourrait être antérieure à la régression qui suit l'abrasion du niveau de 6 m. et qu'accompagnera la formation de nouveaux grès dunaires.

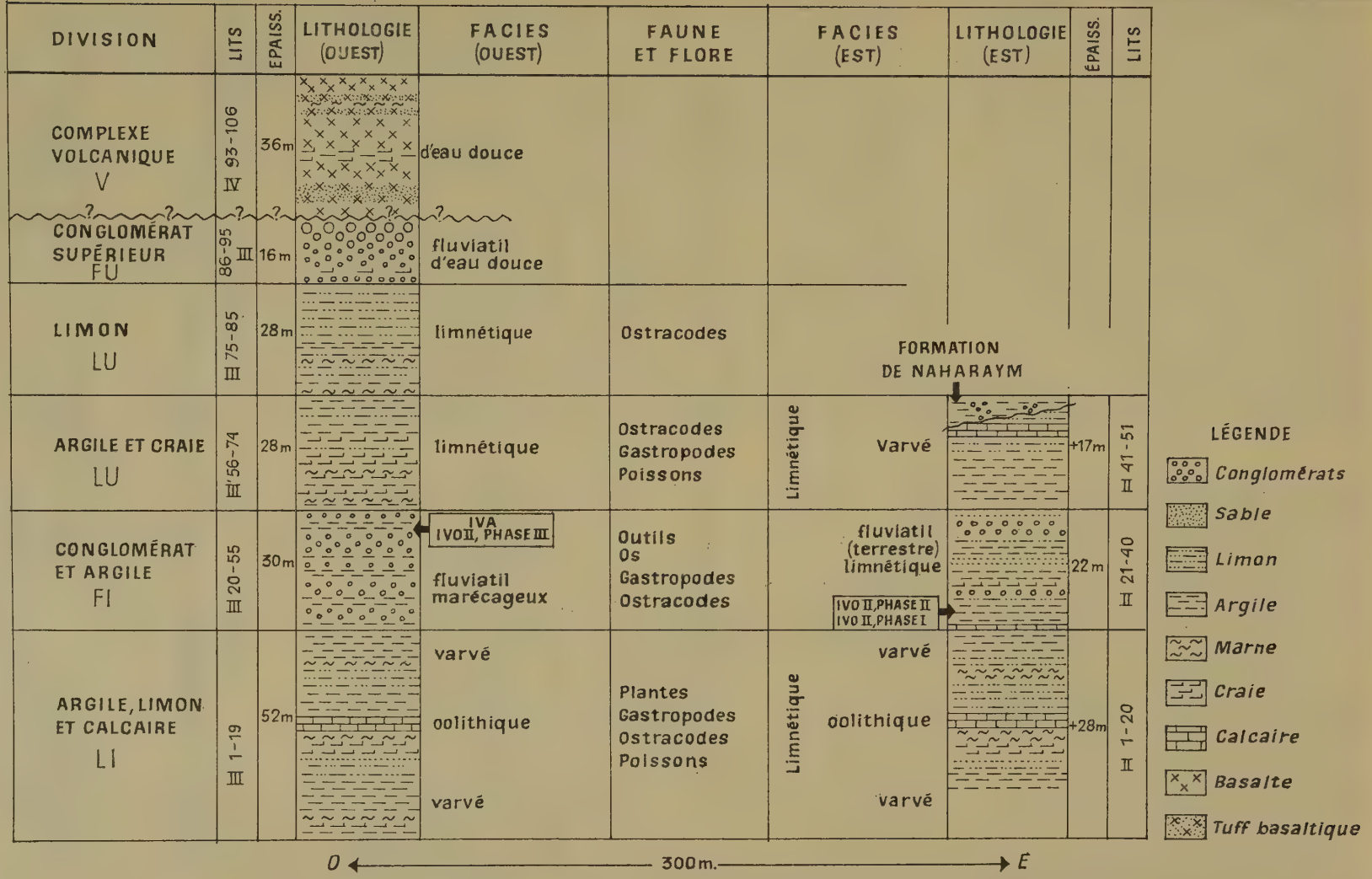
A *Hraissoun*, au sud de Lattaquieh, Van Liere (*Syria*, 1961, p. 21) décrit sur la plate-forme de 6 m. des outils non roulés qui pourraient représenter un Moustérien de tradition acheuléenne ou un Jabroudien.

En vérité, les industries de la côte syro-libanaise n'ont jamais fait l'objet d'une étude typologique approfondie; étude qui d'ailleurs ne sera possible et n'aura vraiment un sens que lorsque la typologie des industries du Proche-Orient dans leur ensemble aura été elle-même précisée.

Deux gisements méritent cependant une mention particulière : l'abri *Zumoffen* à Adloun et la grotte de *Ras el Kelb*. Nous n'envisagerons ici que leur position stratigraphique.

L'abri *Zumoffen* à Adloun, entre Sidon et Tyr, a été exploré par D. Garrod et D. Kirkbride (*Adloun*, 1958). L'abri se trouve au pied de la falaise séparant la terrasse inférieure de la terrasse moyenne. Il est effondré. La stratigraphie des dépôts, en avant de la falaise, a été reconnue par une étroite tranchée. Dans un sol rouge, au-dessus d'une plage fossile vers + 12 m., se trouvent des lames et des galets aménagés; D. Garrod y voit un « faciès de plage de l'Amoudien ». Au-dessus, dans une brèche, une industrie à indice laminaire élevé qui serait l'Amoudien proprement dit (= préaurignacien); au-dessus encore, une industrie à bifaces, le Jabroudien. Nous reviendrons sur ces industries (*infra*, 334). Selon D. Garrod, la première occupation par l'homme aurait suivi de peu la formation de la plage inférieure; elle serait contemporaine du début de la régression qui a suivi l'abrasion de la terrasse inférieure. Pour E. Zeuner, toutefois, les dépôts marins de l'abri Zumoffen seraient les plages de tempête d'un rivage inférieur à celui de 15 m. Pour Van Liere enfin (*Syria*, 1961, p. 63), on serait en présence d'un cas très net de redéposition du remplissage de l'abri en avant de celui-ci après l'effondrement de son plafond. La situation est donc loin d'être claire; le moins que l'on puisse dire c'est que le lien entre industries et formations littorales manque ici de précision.

Moins discutable est celui enregistré à 15 km. au nord de Beyrouth, dans la grotte du *Ras el Kelb* (D. Garrod et G. Henri Martin, *Ras el Kelb*, 1961). Vers le fond de la grotte (tunnel routier) une « plage de tempête » vient s'intercaler à 7-7,50 m. dans une brèche rouge avec foyers contenant « dans toute son épaisseur d'abondants silex de typologie levalloiso-moustérienne et de nombreux restes de faune ». Cette plage de tempête se retrouverait en contrebas (tranchée du chemin de fer) vers l'ouverture de la grotte, à 6,40 m. « au-dessus d'une plage à galets et à coquilles bien caractérisée à une altitude de 5,80 m. au-dessus du niveau de la mer ». Les silex recueillis à la surface et au sommet de la plage seraient de haut en bas « levalloiso-moustériens ». « Il est évident, concluent les fouilleurs, que l'occupation levalloiso-moustérienne de la grotte du Ras el Kelb commença très peu de temps après le retrait de la mer du haut niveau de 6 m. ». Cette observation prendra tout son intérêt lorsqu'il sera possible de préciser à quel stade de l'évolution du « Levalloiso-Moustérien » nous nous trouvons ici.



819. — Géologie du gisement d'Oubeidyeh. Profil schématique d'après Picard, Baida, *Oubeidyeh*, 1966, pl. IV.

PÉRIODES GÉOLOGIQUES		MOUVEMENTS DE LA MER	ÉTAGES MARINS	FORMATIONS LITTOR. *faune marine*	COMPLEXES QUATERN. CÔTIER PALESTIN.	FORMATIONS CONTINENTALES
HOLOCÈNE	4000	Niveau actuel		Sables mobiles		
		Oscillation +	SHEFÉLIEN		L4	
	9000	Oscillation — 20/30 m.	ATHLITIEN	Grès dunaires ATHLIT et CÔTE LIBANAISE		Début du creusement de la basse vallée du Jourdain. Talus.
		Transgression versilienne — 20 m.		Sables rouges KFAR VITKIN BEYROUTH	M3	Assèchement progressif du lac Lisan et des bassins intérieurs.
PLEISTOCÈNE SUPÉRIEUR	WÜRM III	Régression pré-versilienne — 100 m.		Grès dunaires		Surcreusement des vallées (Kishon, N. el Kebir). Marnes de la Lisan. Tufs d'Ain Douq, etc. Formations supérieures (à *Quercus*) du Houleh. Alluvions type Dishon et Haisor Rajeunissement du système hydrographique du Carmel.
	WÜRM ANCIEN	Oscillation + 6 m	NÉOTYRRHÉNIEN	Sables rouges Abrasion du bas niveau de la terrasse inférieure *Marginopores. Strombes*		
		Régression würmienne		Grès dunaires	M2a	
		Transgression + 12/15 m.	EUTYRRHÉNIEN	Haut niveau de la terrasse inférieure *Marginopores. Strombes*		Marécages lagunaires. Tourbes du Houleh. Formation *Hamarmar* de la Lisan.
		Régression rissienne				Nappe alluviale de ZGHORTA, DJISR BANAT-YAQOUB 2 *c*
PLEIST. MOYEN		Transgression + 50 m.	TYRRHÉNIEN I	Abrasion de la terrasse moyenne *Marginopores* cordon littoral et brèche de pente de Beyrouth	M2	Argiles rouges de Bahsas Couches à *Viviparus* de DJ. B.Y.2 *b* Travertin de Kfar Youval Graviers de Naharayim, Latamné, etc.
		Régression mindélienne				EFFUSIONS BASALTIQUES TECTONISME
PLEIST. INFÉRIEUR		Transgression + 80/100 m.	SICILIEN	Abrasion de la terrasse supérieure	M1a	
						Formations d'Oubeidyeh Formations pré-basaltiques du Houleh
		Régression calabrienne				Karst des grottes
						Creusement des grandes vallées
					M1	Graviers et galets de la plaine côtière
				Hyalinea balthica		

FAUNE	CLIMAT	INDUSTRIES	CIVILISATIONS
Mouton domestique *Porc domestique*			GHASSOUL-BEERSHEVA
Chèvre domestique	Plus sec que l'actuel		Abandon des villages de la vallée du Jourdain
	Un peu plus humide que l'actuel	ÉPIPALÉOLITHIQUE MALLAHA, EL OUAD	NATOUFIEN
	Diminution des précipitations à partir de 15 000	Industries à microlithes	KEBARIEN-NEBEKIEN AURIGNACIEN FINAL
	Plus humide et plus froid que l'actuel	Phases III-IV PALÉOLITHIQUE SUPÉRIEUR	AURIGNACIEN
Homme (Ksar Akil, Kafzeh)			BARADOSTIEN
Rupture faunique?		Phases I-II	ÉMIRÉEN
Hommes du Carmel *Rhinocéros Merckii*	Plus chaud et plus humide que l'actuel	TABOUN, RAS EL KELB, SHANIDAR PALÉOLITHIQUE MOYEN	« LEVALLOISO-MOUSTÉRIEN »
		JABROUD 15 - TABOUN E *a b*	PRÉ-AURIGNACIEN
Homme de Galilée	Un peu plus humide que l'actuel	JABROUD, TABOUN, O. QATAFA	JABROUDIEN MICOQUIEN
Éléphant	Plus sec et plus chaud que l'actuel	Industries à bifaces HOLON, MAAYAN BAROUCH Industries à éclats Levallois CHEKKA 4	ACHEULÉEN SUPÉRIEUR
Elephas trogontherii *Stegodon Mediter.* *Hippopotamus* *Bison priscus*	Plus chaud que l'actuel	PALÉOLITHIQUE INFÉRIEUR Industries (?) à éclats BAHSAS, QATAFA DJISR BANAT YAQOUB	ACHEULÉEN MOYEN
Sinanthropus?			ACHEULÉEN INFÉRIEUR
Giraffa *Archidiskodon* (HAMA) *Stegodon* *Ursus etruscus* *Hippopotamus* *Equus Stenonis* *Cervus ramosus* *Megaceroides* *Crocodilus* *Clemnys*	Plus humide que l'actuel	OUBEIDYEH, HAMA « Pebble Cultures »	

Geology, Climate and Chronology of Yabroud Rock Shelter I, dans *An. Arch. Syr.*, XV, 1965, p. 35-50); à l'heure actuelle, toute tentative de corrélation entre les gisements et avec les événements climatiques reste hypothétique.

8° *Les industries lithiques.* — La typologie des industries paléolithiques ne saurait fournir pour la chronologie que des indications très générales. Certains types d'outils ont une très longue durée d'utilisation; c'est ainsi que du Pléistocène inférieur jusqu'aux temps modernes on trouve des galets aménagés (choppers et chopping tools); un éclat Levallois peut être prérissien ou d'âge postglaciaire; il en existe au Proche-Orient jusque dans le Néolithique. Les lames apparaissent bien avant le Paléolithique supérieur et il existe des grattoirs et des burins dans l'Acheuléen. Une industrie est caractérisée, hors de son aspect technique, par le pourcentage des divers types d'outils qui la compose. On ne saurait définir une industrie que si elle est suffisamment représentée (une centaine d'outils au moins) et si elle provient d'un seul et même niveau archéologique. Fort peu de gisements du Proche-Orient ont fourni un matériel qui réponde à ces exigences. La situation est extrêmement confuse et il n'est pas rare qu'elle ait induit en erreur les géologues qui demandaient secours à la préhistoire. De nouvelles fouilles, rigoureusement contrôlées et conduisant à l'établissement de microstratigraphies, sont aujourd'hui indispensables; elles seules pourront fournir le matériel propre à des définitions typologiques précises.

9° *Datation par la méthode du C 14.* — Les déterminations suivantes ont été obtenues (calculées selon la valeur Libby : 5570 ± 30) :

Pour le *Paléolithique moyen : Ras el Kelb :* foyer Levalloiso-Moustérien à 1 m. au-dessus de la plage de tempête : Gr N-2556 : > 52 000. *Ksar Akil :* sommet du Levalloiso-Moustérien : Gr N-2579 : 43 750 ± 1 500. *Shanidar :* foyer vers le haut de la couche D, Moustérien : Gr N-1495 : 50 600 ± 3 000; sommet de la couche D : Gr N-2527 : 46 900 ± 1 500. *Djerf Ajla :* base de la couche jaune supérieure : Levalloiso-Moustérien : NZ-43 000 ± 200. *Kebara :* sommet des couches levalloiso-moustériennes : Gr N-2561 : 41 000 ± 1 000. *Taboun :* niveau D : Levalloiso-Moustérien inférieur : Gr N-2170 : 35 400 ± 900 (cette date est en discordance avec celle des niveaux supérieurs); niveau C : Levalloiso-Moustérien inférieur : Gr N-2729 : 40 900 ± 1 000; niveau B : Levalloiso-Moustérien supérieur : Gr N-2534 : 39 700 ± 800.

Pour le *Paléolithique supérieur : Shanidar :* base du niveau C : Baradostien : Gr N-2016 : 35 440 ± 600 et Gr N-2015 : 34 540 ± 500; foyer de la couche C : Gr N-1830 : 33 900 ± 900 et Gr N-1494 : 34 000 ± 420; haut de la couche C : W-178 : 29 000 ± 1 500 et 28 700 ± 700; L-335 H : 26 500 ± 1 500; niveau B : Zarzien : bas de la couche : W-179 : 12 000 ± 400; haut de la couche : W-667 : 10 600 ± 300.

On sait les difficultés que rencontre encore la méthode par le C 14. Ces résultats n'en sont pas moins cohérents dans leur ensemble et ont au moins la valeur d'une indication. On notera que, selon ces déterminations, la fin du Paléolithique moyen se situerait au plus tard vers 35 000 av. J.-C., c.-à-d. à peu près au même moment qu'en Europe.

10° *Corrélations provisoires* (col. 315-318). — Les données actuelles de la stratigraphie et de la sédimentologie, celles de la paléontologie, de la palynologie et de l'archéologie ne permettent pas encore d'établir pour le Proche-Orient un cadre chronologique précis. Tout au plus peut-on dire que les travaux des quinze dernières années nous donnent du Quaternaire de cette région une idée d'ensemble, comme une vue à haute altitude, avec ici et là quelques points de repère. Le préhistorien attend encore la construction à l'intérieur de laquelle pourra venir s'accrocher la microstratigraphie de chaque gisement.

C'est dans le seul but de fixer les idées et de mettre quelque ordre dans les descriptions qui vont suivre que nous proposons les corrélations du tableau ci-dessus. Dans l'état actuel de nos connaissances, les problèmes majeurs de la préhistoire du Proche-Orient, tels que la place du Pré-Aurignacien ou l'âge des Hommes du Carmel, ne peuvent être considérés comme résolus.

a) Pléistocène inférieur. — Reiss et Issar, suivant Gignoux, considèrent comme calabrienne la grande régression marine à laquelle correspond le complexe M1, au-dessus des argiles pliocènes. La transgression qui suit (M1*a*) serait la transgression sicilienne. Les complexes M2 et M2*a* à microfaune chaude (Marginopores) correspondraient au Tyrrhénien (Tyrrhénien, Eutyrrhénien et Néo-Tyrrhénien de Bonifay, 1964). Ces corrélations, répétons-le, restent hypothétiques. Il en est de même de l'attribution à la transgression sicilienne de la terrasse supérieure de la côte syro-libanaise et du Carmel (niveau de 80 m).

La stratigraphie de la vallée du Jourdain est indépendante de celle des formations littorales. Le gisement d'Oubeidyeh occupe le haut des formations à *Melanopsis* que L. Picard attribue au Villafranchien au sens large. La faune d'Oubeidyeh est placée par G. Haas sur l'horizon du Villafranchien final; elle est plus évoluée que la faune de Bethléem qui, avec *Archidiskodon* cf. *Planifrons*, *Leptobos* sp., *Hipparion* sp., *Dicerorhinus etruscus*, *Sus* cf. *strozzii*, *Hemotherium* sp., *Nyctereutes megamastoides* (Pomel), *Giraffa* cf. *camelopardalis*, *Gazellospira torticornis*, serait davantage comparable à la faune villafranchienne typique d'Eurasie (D. A. Hooijer, *An Early Pleistocene Mammalian Fauna from Bethleem*, dans *Bullet. of the British Museum*, Geology W 3, 1958). L'industrie lithique est, typologiquement, à la limite de celle d'une « pebble culture » et d'un Acheuléen primitif. Oubeidyeh pourrait donc être situé approximativement vers la fin du Pléistocène inférieur.

Au Pléistocène inférieur, Picard attribue encore le karst des grottes du Carmel, de Judée et de Galilée. C'est sans doute aussi le temps du creusement des grandes vallées (Oronte, Euphrate) mais les précisions font défaut.

b) Pléistocène moyen. — Les mouvements tectoniques et les coulées de basalte qui affectent la vallée du Jourdain ainsi que les intercalations de graviers (Naharayim) appartiennent au Pléistocène moyen, mais elles ne sauraient être datées avec précision à l'intérieur de cette période.

L'ancienne terrasse du Jourdain à Djisr Banat Yaqoub ne saurait être située précisément par rapport aux basaltes. La faune de la couche 2*b* est considérée par Hooijer, de même que celle de Latamné, comme étant d'âge Pléistocène moyen. Hooijer s'appuie sur des comparaisons européennes. L'attribution qu'il fait de cette faune à un « interpluvial » plutôt qu'à un « pluvial » est ici peu convaincante étant donné ce que nous savons de la stabilité relative du climat palestinien. On connaît, par ailleurs, la persistance des grands vertébrés dans toute l'Asie méridionale.

La couche supérieure de la terrasse de Djisr Banat Yaqoub (2c) a été rapprochée par de Vaumas de la « nappe alluviale prérissienne » de Zghorta (E. de Vaumas, *La nappe alluviale prérissienne du Levant*

et l'âge de la terrasse d'abrasion marine de 60 m., dans *Rev. Géogr. Phys. Géol. Dynam.*, v, n° 3, 1963, p. 161-173; *Chronologie des dépôts paléolithiques stratifiés du Liban et de la Galilée*, dans *Isr. Exp. Journ.*, XIII, 1963, p. 195-207). Les graviers de Zghorta, comme les argiles rouges à éclats « tayaciens » qu'ils recouvrent, s'étendent sur la terrasse marine de 35-50 m.; ils sont antérieurs à la transgression Eutyrrhénienne qui abrasera la terrasse inférieure. Picard, en présence d'éclats Levallois dans la couche 2*c* et de bifaces « micoquiens » et d'une faune plus évoluée vers le haut de la couche 2*b*, s'est montré parfois disposé à attribuer la couche 2*c* au Pléistocène supérieur, la couche 2*b* étant considérée comme contemporaine des tourbes *(main peat)* du Houleh. En vérité, rien ne s'oppose, du point de vue archéologique, au rapprochement suggéré par de Vaumas, mais le lien reste bien fragile. Quant à l'attribution que fait de Vaumas de la couche inférieure (2*a*) de la terrasse de Djisr Banat Yaqoub au Villafranchien, elle est sans fondement. Ces graviers pourraient être contemporains des graviers de Naharayim; ils ne sont certainement pas antérieurs au Pléistocène moyen; ils reposent en discordance sur des couches (5-7) dont la position a été affectée par le tectonisme au début du Pléistocène moyen.

c) Pléistocène supérieur et Holocène. — On considère généralement que le Pléistocène supérieur correspond à la dernière glaciation et à l'interglacial (Riss-Würm) qui la précède. Ces variations climatiques ont entraîné des variations du niveau marin : — la transgression *eutyrrhénienne*, qui correspond à l'interglacial Riss-Würm (cette transgression pourrait être celle du rivage de 15-20 m.); — la régression *würmienne :* celle-ci correspond d'abord à la phase ancienne du Würm I); elle est interrompue par des oscillations positives dont l'une, *néotyrrhénienne*, correspond vraisemblablement au premier interstade würmien (Würm I-II); on serait tenté de lui attribuer, mais, il faut bien le dire, sans preuve suffisante, le niveau marin de 6 m.; la faune chaude persiste; la régression se poursuit jusqu'à ce que soit atteint, aux alentours de 30 000, avec le maximum froid du Würm (Würm II) le niveau marin de — 100 m.; — la transgression *versilienne :* la mer remonte jusqu'au niveau actuel qui sera atteint vers 4000 av. J.-C.; cette transgression a été interrompue par plusieurs mouvements régressifs (Würm III, Würm IV, Dryas récent).

Le complexe M2*a* de Reiss et Issar est formé de dépôts marins et continentaux qui auraient été déposés pendant la transgression eutyrrhénienne et la régression würmienne qui la suit y compris l'oscillation néotyrrhénienne. La persistance des Marginopores dans les couches de M2*a*, de même que celle des Strombes sur les plages libanaises de 4-6 m., indiquerait que le climat, s'il devient plus humide pendant la première régression würmienne, n'est pas cependant plus froid. Cette impression serait renforcée par le résultat des analyses polliniques (M. Rossignol, *Paléo-environnement*, 1966).

Le complexe M3 est formé essentiellement de dépôts marins correspondant à la remontée versilienne. Reiss et Issar signalent ensuite une régression d'assez forte amplitude entre le complexe M3 et le complexe L4; cette régression pourrait correspondre au Dryas Récent. Selon M. Rossignol, le niveau de la mer serait redescendu alors jusqu'à — 20 m./— 30 m. *(oscillation « athlitienne »)* avant de remonter *(oscillation « shéfélienne »)* jusqu'au zéro actuel. De faibles oscillations se seraient encore produites depuis; le rivage actuel est transgressif.

En prenant comme point de référence les variations du niveau marin et les formations littorales, et sans nous dissimuler ce que semblable division peut avoir d'hypothétique, on pourrait reconnaître pendant la durée du Pléistocène supérieur et de l'Holocène les phases suivantes :

— *Transgression eutyrrhénienne.* — Complexe M2*a*. Terrasse de 12-15 m. Marécages lagunaires. Tourbes *(main peat)* du Houleh. Formations inférieures de la Lisan *(Hamarmar)*. Climat un peu plus sec et plus chaud que l'actuel (*Marginopores, Strombes, Éléphant* [Holon, Maayan Baruch]). — *Industries :* I. Acheuléen supérieur (Holon, Maayan Baruch, O. Qatafa D2, Taboun F). II. Industries sur éclats Levallois (Chekka 4).

— *Régression würmienne.* — Grès dunaires. Précipitations un peu plus abondantes (?). — *Industries :* I. Acheuléen final (Micoquien), O. Qatafa D1, contemporain de II. Jabroudien (Jabroud, Taboun). — *Homme* de Galilée (Zouttyeh).

— *Oscillation néotyrrhénienne.* — Complexe M2*a*. Abrasion du bas niveau de 6 m. de la terrasse inférieure. Sables rouges. Climat un peu plus chaud et humide que l'actuel *(Marginopores, Strombes, Rhinocéros Merkii)*. — *Industries :* I. Préaurignacien (Jabroud 15, Taboun E *a b*, Adloun) suivi par II. « Levalloiso-Moustérien » (Ras el Kelb, Shanidar, Ksar Akil, Djerf Ajla, Taboun D1, Kebarah, Kafzeh M-G). — *Hommes :* Carmel (Taboun et Sukhul); Kafzeh, Amoud, Shanidar.

— *Régression würmienne préversilienne* (— 100 m). — Grès dunaires. Surcreusement des vallées (Kishon, Nahr el Kebir). Marnes de la Lisan, tufs d'Ain Douq. Formations à *Quercus* du Houleh. Alluvions fluviatiles type Dishon, Hatsor. Rajeunissement du système hydrographique du Carmel et Karst *(Sheikh Suliman)*. Climat humide et plus froid. Rupture faunique (?). — *Industries :* I. Transition du Moustérien à l'Aurignacien (Emireh, Abou Halka IVf, Ksar Akil 15-12 m., Kafzeh E, el Ouad F, Kebara). *Baradostien* de Shanidar C (à partir de 33 000). II. Aurignacien : Ksar Akil 12-3 m. *(Antélien)* Kafzeh D-C, el Wad E-D1, Erq el Ahmar F-B, el Khiam, etc. — *Hommes :* Ksar Akil, Kafzeh.

— *Transgression versilienne.* — Complexe M3. A partir de 15 000, diminution des précipitations et assèchement progressif du lac Lisan et des grands bassins intérieurs (Damas, Azraq). Sables rouges (Kfar Vitkin, Beyrouth). — *Industries :* Aurignacien final. Industries à microlithes (Kebarien, Nebekien, etc.).

— *Oscillation « athlitienne ».* — Épisode régressif (jusqu'à — 20/ — 30 m.) contemporain du Dryas récent (9e millénaire av. J.-C.). Début du creusement de la vallée du Jourdain. Talus (Mallaḥa). Climat un peu plus humide. — *Industries :* Épipaléolithique (Natoufien).

— *Oscillation « shéfélienne ».* — Jusqu'à + 3/4 m. Complexe L4. Néolithique, âge du Bronze. Climat d'abord sec (période préboréale et boréale). Vers 6000, abandon des établissements de la zone des steppes et de la vallée du Jourdain. Vers 5000-4000 av. J.-C. la mer atteint et dépasse le niveau actuel. Suit une phase plus humide (période atlantique) et un petit épisode régressif. Sables mobiles, dunes. Civilisations pastorales de Palestine.

II. Les civilisations paléolithiques du Proche-Orient (fig. 824). — I. PALÉOLITHIQUE INFÉRIEUR. — Les plus anciens vestiges d'une présence humaine au Proche-Orient, en position stratigraphique, sont incontestablement ceux d'Oubeidyeh dans la moyenne vallée du Jourdain. Le gisement villafranchien de Bethléem (E. W. Gardner, D. M. A. Bate, *Note on the Bone-bearing Beds of Bethlehem*, dans *The Quar-*

824. — Sites paléolithiques du Proche-Orient.

terly of the Department of Antiquities in Palestine [= *Q. D. A. P.*], VII, 1937, p. 48) peut certes prétendre à une plus haute antiquité comme l'atteste sa faune, mais la présence de l'homme y est très douteuse. Sans exclure définitivement la possibilité que certains éclats aient été utilisés (par quelque Australanthrope?), J. D. Clark qui, en 1961, a repris l'examen des silex de Bethléem (J. D. Clark, *Fractured chert specimens from the Lower Pleistocene Bethlehem Bed, Israel*, dans *Bull. Brit. Mus. Nat. Hist. Geol.*, V, n° 4, p. 71-90), considère leur fracture comme ayant des causes naturelles. Les « traces d'utilisation » notées par Stekelis sur des os brisés ne seraient pas davantage concluantes.

1° *La « pebble culture » d'Oubeidyeh.* — Il en va autrement à Oubeidyeh (M. Stekelis, *Oubeidyeh*, 1966) où des sols d'occupation successifs portent un outillage de galets aménagés : choppers simples ou inverses (sur galet fendu dans le sens de l'aplatissement), chopping-tools, pics trièdres, boules, associés un peu plus tard à des bifaces et à des hachereaux (fig. 825*a*). Alors que les outils du premier groupe résultent d'un débitage par percussion directe ou indirecte qui est partout celui des plus anciennes industries humaines, mais qui demeurera longtemps en usage, coups de poing et hachereaux sont le produit d'une technique plus avancée, par frappe tangentielle, qui est généralement le fait des Archanthropes.

La plus ancienne industrie des graviers de l'Oronte à Hama (D. A. Hooijer et W. J. Van Liere, *A Paleo-Orontes Level with Archidiskodon Meridionalis* [*Nesti*] *at Hama*, dans *Ann. Arch. Syr.*, XI, 1961, p. 165-172), celle de la haute terrasse du Nahr el Kebir à Khillaleh (E. Passemard, *La station chelléenne de Khillalé*, dans *Syria*, VIII, 1927; Van Liere, *Syria*, 1960-61, p. 16), peuvent être contemporaines de l'industrie d'Oubeidyeh. De même ce biface roulé pris dans une brèche de pente au pied de la falaise moyenne de Beyrouth (Fleisch, *Dépôts préhistoriques*, 1956), et par conséquent antérieur à la transgression tyrrhénienne qui a taillé cette falaise.

Les comparaisons typologiques et stratigraphiques sont naturellement difficiles. Pour l'instant on pourra retenir ceci que vers la fin du Pléistocène inférieur, le Proche-Orient a connu un climat méditerranéen un peu plus humide que l'actuel, permettant le maintien de grands lacs dans la vallée du Jourdain (le lac « villafranchien »), dans le bassin de Damas, dans le bassin de l'Azraq, peut-être aussi dans le Ghab, avec une végétation du même type que l'actuelle mais sans doute plus fournie, et une faune de grands vertébrés où dominent, à Oubeidyeh, le cheval, l'hippopotame et les Cervidés. La présence de l'homme est révélée par un outillage qui correspond dans son ensemble à un Acheuléen primitif; ces outils indiquent une certaine densité de population en bordure de la mer, le long des fleuves, sur le bord des lacs et des marécages qui sont un piège pour les gros pachydermes. Il n'est guère possible d'indiquer l'âge de cette période mais une date au-delà de 300 000 ans est très vraisemblable et généralement admise.

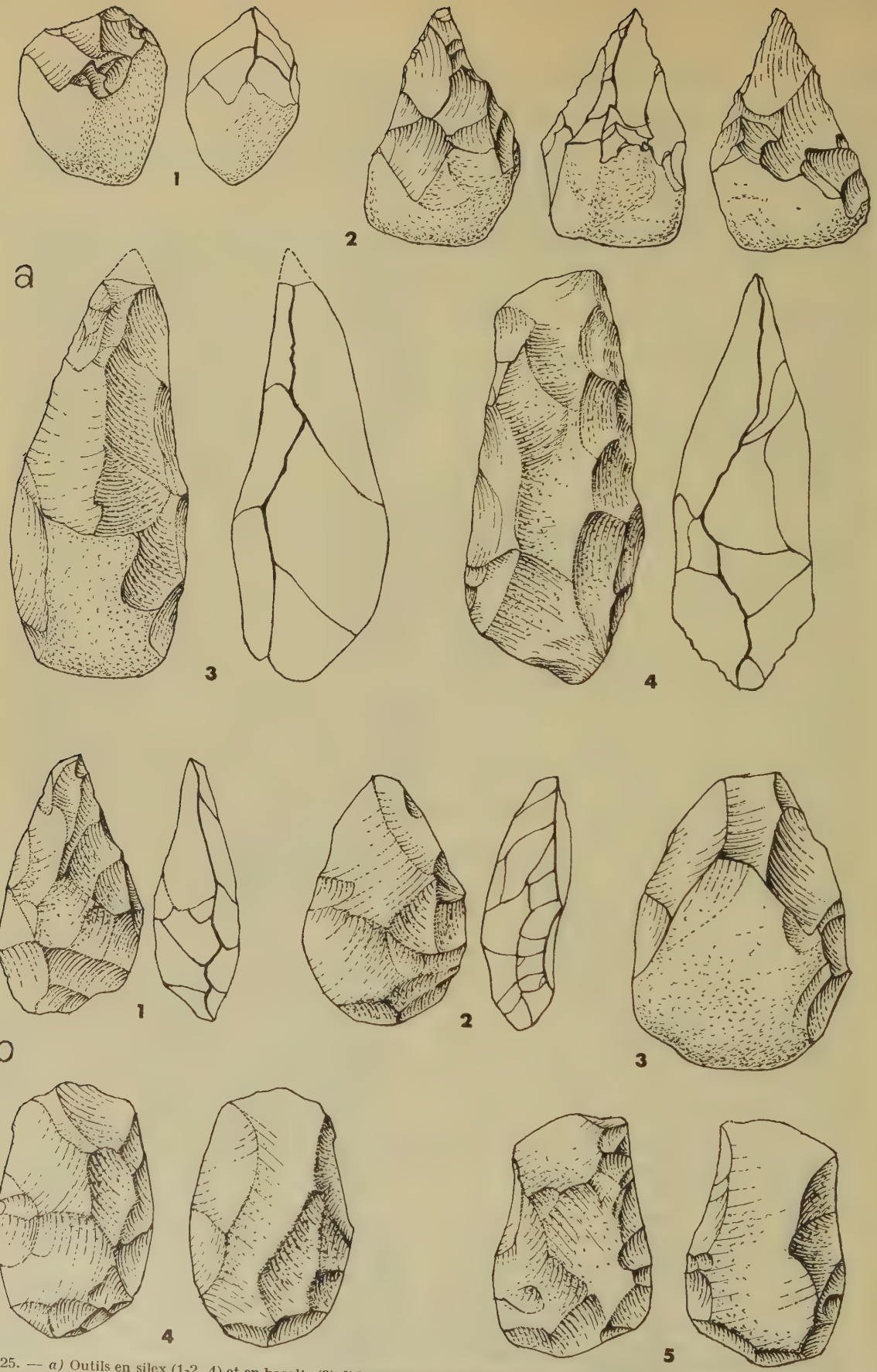
2° *L'Acheuléen moyen.* — On peut considérer comme relevant d'un « Acheuléen moyen » les industries qui se situent stratigraphiquement sur l'horizon de la première transgression tyrrhénienne et de la régression rissienne qui a suivi. Il s'agit d'industries à bifaces où, à côté des formes anciennes qui subsistent (choppers, chopping tools, bifaces « abbevilliens »), apparaissent en plus grand nombre des formes amygdaloïdes, des cordiformes allongés, des limandes, etc.; les éclats retouchés ne sont pas rares (grattoirs, encoches, denticulés). Sur l'horizon du Riss le débitage Levallois fera son apparition. On ne perdra pas de vue qu'il s'agit ici d'une très longue période (200 000 ans au moins) au cours de laquelle l'évolution des industries a été extrêmement lente.

a) Djisr Banat Yaqoub. — M. Stekelis (*The Palaeolithic Deposits at Jisr Banat Yaqub*, dans *Bullet. of the Res. Council of Israel*, 9 G, 1960) a décrit l'industrie du niveau v de la couche 2*b* de Djisr Banat Yaqoub : 97 pièces sur galets et morceaux de lave, soit 47 coups de poing, 28 hachereaux, 2 racloirs grossiers et 20 éclats (fig. 825*b*). Les bifaces sont soit sur galets, parfois à talon réservé, soit sur grands éclats de basalte à retouche partielle sur la face inférieure. Les hachereaux sont aménagés de même sur des éclats dont on utilise un tranchant naturel. La nature de la roche basaltique mise en œuvre donne à cet outillage un aspect grossier, mais les procédés de débitage et de taille sont ceux de l'Acheuléen moyen et supérieur. Quelques outils en basalte trouvés récemment sur la station de Maayan Barouch (Acheuléen supérieur) ne se distinguent guère de ceux de Djisr Banat Yaqoub.

Les niveaux supérieurs (II, III) de la couche 2*b* de Djisr Banat Yaqoub ont livré quelques bifaces « micoquiens ». Le type apparaît en Europe dès l'Acheuléen moyen; sa présence ici n'a donc rien d'anormal. Picard (*Geological Evolution*, 1965; *Jordan Valley*, 1963) a souligné l'homogénéité de la couche 2*b*, formée sur 4 m. d'épaisseur, de marnes argileuses d'origine lacustre et marécageuse avec intercalations de graviers. On voit donc mal pourquoi il faudrait reconnaître dans les 3,50 m. inférieurs de la couche 2*b* un « Acheuléen inférieur », et un « Acheuléen supérieur » dans les 0,50 m. du haut de la couche. L'industrie de la couche 2*b* peut être considérée comme représentant dans son ensemble un Acheuléen moyen évolué qui pourrait se situer dans l'interpluvial Mindel Riss et plutôt vers sa fin. Cette position est en accord avec la typologie, avec la stratigraphie et avec les indications de la faune.

b) Latamné. — Plus complexe est le problème du gisement syrien de Latamné (W. J. Van Liere, *Un gisement paléolithique dans un niveau pleistocène de l'Oronte à Latamné* [*Syrie*], dans *Annal. Arch. de Syrie*, X, 1960, p. 165-174; D. A. Hooijer, *Middle Pleistocene Mammals from Latamne, Orontes Valley, Syria*, dans *Ann. Arch. Syr.*, XI, 1961, p. 117-132) où une faune analogue à celle de Djisr Banat Yaqoub est associée dans les anciennes alluvions de l'Oronte (niveau de Latamné, à 15 m. au-dessus du lit actuel du fleuve) à une industrie de type Paléolithique moyen ancien. Faune et industrie ont été remaniées, légèrement roulées et triées. Les auteurs insistent cependant sur « la contemporanéité de la faune et de l'ensemble industriel » en dépit de « l'aspect d'un mélange » que présente le tout.

On peut bien admettre que faune et industrie ont été redéposées ensemble. Mais, s'il n'est pas possible d'envisager pour la faune un âge plus récent que le Pléistocène moyen, il n'est pas davantage possible de considérer comme contemporain de cette faune un outillage qui rassemble des types jabroudien, préaurignacien et moustérien de faciès Levallois. Les dépôts en question sont antérieurs au dernier cycle d'érosion qu'a connu la vallée. Mais l'âge de cette dernière étape dans la formation de la vallée de l'Oronte peut fort bien ne pas être antérieur au maximum froid du Würm qui a dû se traduire au Proche-Orient par des précipitations plus abondantes. Ceci fournirait d'ailleurs une explication à la présence d'outils de type Paléolithique supérieur dans les



825. — *a)* Outils en silex (1-2, 4) et en basalte (3) d'Oubeidyeh. 1/2 grandeur. 1. Chopping tool; 2. Pic trièdre; 3. Biface; 4. Hachereau. D'après Stekelis, *Oubeidyeh*, 1966 : 1 (pl. x, 1); 2 (pl. x, 3); 3 (pl. xxv); 4 (pl. xxiv).
b) Outils en basalte de Djisr Banat Yaqoub. 1/2 grandeur. 1-2, 4. Bifaces; 3. Galet aménagé; 5. Hachereau sur éclat. D'après Stekelis, *Djisr Banat Yaqoub*, 1960 : 1 (fig. 7); 2 (fig. 17); 3 (fig. 6); 4 (fig. 12); 5 (fig. 20).

alluvions de l'Oronte à Karkour, couches 5 et 4 (Van Liere, *Syria*, 1960-61).

c) Beqa'a de Jérusalem. — L'industrie plus ou moins roulée trouvée à la base des alluvions de la Beqa'a de Jérusalem (Neuville, Breuil et M. Stekelis, *Rephaïm, Baqa'a, A Palaeolithic Station in the Vicinity of Jerusalem*, dans *J. Pal. Or. Soc.*, XXI, 1948, p. 80-97; B. Ahrensburg, O. Bar-Yosef, *Emeq Rephaïm (Excavations in 1962)*, dans *Metqufat ha-Even*, IV-V, p. 1-16 (en hébreu), Jérusalem, 1963) dans des graviers d'âge rissien (?) peut être classée typologiquement aux limites de l'Acheuléen moyen et de l'Acheuléen supérieur. Les bifaces, souvent petits et épais, sont taillés dans un silex brecchoïde; les cordiformes sont nombreux, souvent à base tranchante. A côté de pics et de chopping tools apparaissent encore des nucleus et éclats Levallois qu'il n'y a aucune raison de dissocier du reste de l'outillage. La technique Levallois peut fort bien se rencontrer avec une industrie acheuléenne.

d) Bahsas — O. Qatafa — Taboun. — Les éclats signalés à Beyrouth par le Père H. Fleisch (*Dépôts préhist.*, 1956) dans la brèche de pente de 52-56 m. et, au-dessous, dans le cordon littoral, entre 48 et 50 m., relèvent de l'Acheuléen moyen de par leur position stratigraphique. De même, les silex recueillis par Wetzel et Haller (*Quaternaire côtier*, 1945) dans les argiles rouges de Bahsas. Il s'agit d'éclats épais, de débitage clactonien, trop peu caractéristiques pour que l'on puisse les considérer comme une « industrie ». En faire un « Tayacien » n'ajoute rien à notre connaissance.

On a rapproché ces éclats de ceux trouvés par R. Neuville (*Paléolithique*, 1951) dans les niveaux inférieurs, E3, F-G, de la grotte d'O. Qatafa, dans le désert de Judée, ainsi que de ceux trouvés par D. Garrod (*Carmel I*, 1937), dans le niveau G de la grotte de Taboun au Carmel. La comparaison typologique d'éclats atypiques ne saurait conduire très loin. Il conviendrait d'abord que soit déterminée avec plus de certitude la position des niveaux « tayaciens » de Qatafa et de Taboun. Les arguments de Neuville en faveur d'un âge prérissien des niveaux E3 - F - G n'emportent pas une entière conviction. A Taboun, la question est encore plus délicate, D. Garrod s'appuyant pour une date prérissienne sur une interprétation du graphique Daim-Gazelle généralement rejetée aujourd'hui. Par ailleurs, les pièces d'Et Taboun montrent plus de retouches. C. Howell (*Upper Pleistocene Stratigraphy and Early Man in the Levant*, dans *Proceed. of the Americ. Phil. Soc.*, CIII, 1959, p. 1-65) a proposé d'en faire un « Tabounien » mais cette appellation ne saurait être étendue aux éclats de Qatafa et de la moyenne terrasse libanaise. Il serait dangereux de considérer ce matériel trop pauvre comme représentant une industrie à éclats dans la tradition du Clactonien d'Europe occidentale.

Nous ne savons rien de l'homme lui-même pendant toute la durée du Pléistocène moyen; période troublée à ses débuts par le tectonisme et le volcanisme. De puissantes coulées de lave descendent dans la vallée du Jourdain couvrant ses pentes depuis la région de Beth Shan jusqu'au pied de l'Hermon. Le lac villafranchien a disparu et les conditions de vie dans la vallée se trouvent profondément modifiées. Le climat est méditerranéen mais un peu plus chaud et plus sec que l'actuel, sauf peut-être dans le dernier tiers de la période sur l'horizon du Riss. La dépression du Houleh avec ses marécages, la vallée de l'Oronte et sans doute aussi celle du Moyen Euphrate attirent une faune où domine l'éléphant *(E. trogontherii)* et qui comprend encore, avec l'hippopotame, qui subsistera d'ailleurs au Proche-Orient jusqu'au début de l'ère chrétienne, des stégodontes, des rhinocéros, un équidé, un chameau, le bison, le daim de Mésopotamie et, à la fin de la période, le cerf élaphe.

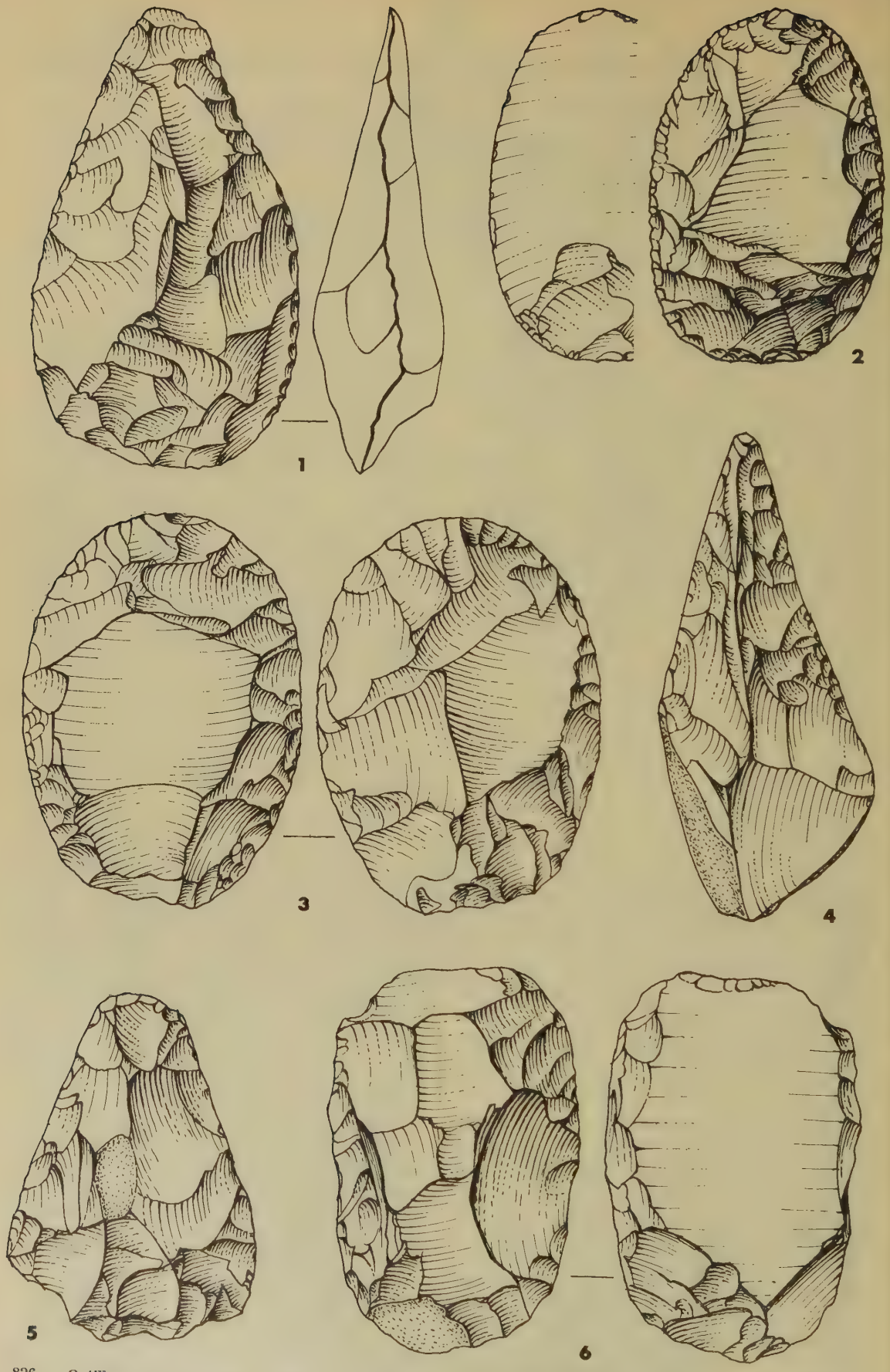
C'est, au plus tôt, pendant la dernière phase, rissienne, du Pléistocène moyen, plus humide sans doute que l'actuelle, que l'homme s'est aventuré dans les régions aujourd'hui semi-arides du plateau jordanien (Ma'an, Azraq, etc.) et du sud palestinien (Abde). Les industries à grands éclats Levallois du Sinaï (R. Neuville) pourraient se situer sur cet horizon.

3° *L'Acheuléen supérieur.* — Ce terme, employé ici au sens large, désigne des industries qui relèvent toutes stratigraphiquement de la première partie du Pléistocène supérieur, correspondant à la transgression eutyrrhénienne. Mais une complexité technique croissante permet de distinguer sur cet horizon des industries à bifaces et débitage non-Levallois, des industries à bifaces et débitage Levallois, des industries à éclats Levallois avec peu ou pas de bifaces.

a) Holon. — Le gisement de Holon (T. Yizraeli, *Holon*, 1967), au sud de Tel Aviv-Jaffa, à 6 km. de la côte et à 38 m. d'altitude, se trouve en arrière des dunes littorales, dans une ancienne formation marécageuse que pourrait expliquer une remontée de la nappe phréatique avec le maximum de la transgression, au-dessus de sables rouges (hamra) et de grès dunaires (kurkar) qui paraissent à la base du complexe M2*a* de Reiss et Issar (col. 321). La faune, abondante, comprendrait un éléphant (non encore identifié) ainsi que bovidés, équidés, cervidés et carnivores. Avec quelques bifaces ou hachereaux à talon épais et des galets aménagés, l'outillage comprend des éclats retouchés dont des grattoirs; des nucleus et de nombreux éclats attesteraient la fabrication sur place. D'un particulier intérêt seraient des fragments d'os longs montrant des traces évidentes d'utilisation.

b) Maayan Barouch. — Sur le même horizon on peut situer le gisement de Maayan Barouch dans la terre rouge au-dessus du travertin qui recouvre les basaltes de Kefar Youval d'âge Pléistocène moyen. La faune est représentée par des restes très fragmentaires d'éléphant. L'industrie comprend des milliers de pièces souvent d'une facture remarquable (fig. 826) : à côté des bifaces cordiformes et ovalaires qui dominent, les types classiques de l'Acheuléen supérieur d'Europe occidentale sont représentés avec encore des hachereaux dont certains sur éclats ne se différencient guère typologiquement de ceux de Jisr Banat Yaqoub. Il en est de même, nous l'avons déjà dit, de quelques bifaces en basalte. Les deux industries ne sauraient être très éloignées l'une de l'autre (M. Stekelis, D. Gilead, *Ma'ayan Barukh, A Lower Palaeolithic Site in Upper Galilee*, dans *Metqufat ha-Even*, VIII, Jérusalem, 1966).

c) O. Qatafa — Taboun. — L'industrie des niveaux E1-E2 d'O. Qatafa (R. Neuville, *Paléolithique*, 1951), postérieure à l'effondrement du plafond de la grotte et contemporaine des formations stalagmitiques que Neuville croyait pouvoir attribuer au Riss, est déjà un Acheuléen supérieur. Les bifaces, amygdaloïdes et ovalaires, sont accompagnés d'un outillage sur éclats (burins et grattoirs). Il en est de même de l'industrie du niveau D2 que Neuville rapproche de celle du niveau F de Taboun. A côté des bifaces apparaît dès lors un outillage sur éclats plus différencié, comprenant pointes, racloirs et burins. La technique Levallois n'est représentée que par quelques éclats.



826. — Outillage en silex de Maayan Barouch. Acheuléen supérieur. 1/2 grandeur. 1. Biface amygdaloïde; 2. Biface ovalaire; 3. Ovalaire sur éclat; 4. Lancéolé; 5. Subtriangulaire; 6. Hachereau sur éclat. D'après Stekelis, Gilead, *Maayan Baruch*, 1966 : 1 (pl. VIII, 1); 2 (pl. X); 3 (pl. XI); 4 (pl. XX, 1); 5 (pl. XVII, 2); 6 (pl. XXV).

d) Chekka. — Dans ce contexte, l'industrie recueillie par J. Haller (*Chekka*, 1940) dans la couche 4 de Chekka (cf. col. 303) est d'un particulier intérêt. Cette couche est en relation probable en effet avec un niveau marin de 12 m. qui serait postérieur au maximum de la transgression eutyrrhénienne. Cette industrie comprend des pointes et des éclats de débitage Levallois. Il en est de même au Ras Beyrouth pour l'industrie du dépôt n° 1 que signale le Père H. Fleisch (*Le Levalloisien du niveau + 15 m. à Ras Beyrouth* [*Liban*], dans *Bull. S. P. F.*, XLIII, 1946, p. 229-301).

Alors qu'entre Acheuléen moyen et Acheuléen supérieur les limites étaient imprécises et que l'Acheuléen moyen lui-même nous avait paru continuer la tradition technique déjà rencontrée à Oubeidyeh, une véritable révolution technique s'annonce sur l'horizon de l'Acheuléen supérieur. Comme en Afrique et comme en Europe occidentale, le biface, outil sur nucléus, devient progressivement nucléus, source d'éclats qui vont être aménagés eux-mêmes en outils (racloirs, grattoirs, burins, etc.). A côté des éclats d'avivage du tranchant des bifaces, que l'on peut dire « clactoniens », apparaissent des éclats de forme prédéterminée par une préparation spéciale du nucléus avant l'enlèvement de l'éclat. C'est la technique « Levallois » dont il est difficile de dire qu'elle n'est pas, elle aussi, partie intégrante de la technique acheuléenne puisqu'on la trouve associée aux bifaces depuis l'Acheuléen moyen. Sous sa forme la plus élaborée, elle est caractéristique du Moustérien; c'est ainsi qu'elle a été généralement associée aux Paléanthropes néandertaliens. Mais de même que ceux-ci dérivent des Archanthropiens, de même la transition des industries acheuléennes aux industries moustériennes occupe-t-elle toute la première partie du Pléistocène supérieur et les débuts de la période suivante d'âge würmien.

Trait caractéristique de l'Acheuléen supérieur, l'homme commence à fréquenter les grottes; Qatafa et Taboun ont été longtemps les seuls exemples connus d'habitation en grotte sur cet horizon. Il n'y a pas là contrainte climatique; le climat paraît avoir été moins rigoureux que l'actuel; on y verrait plutôt un indice d'un plus grand degré de sédentarité relative, rendue possible par la lente amélioration des techniques de chasse.

II. PALÉOLITHIQUE MOYEN. — C'est par une insensible transition que l'on passe des industries de type acheuléen aux industries de type moustérien. Cette continuité est à mettre en parallèle avec la stabilité attestée du climat. Jusqu'à la grande régression préversilienne qui correspond en Europe au maximum froid du Würm, le climat du Proche-Orient paraît être resté ce qu'il était dans la première partie du Pléistocène supérieur, c.-à-d. un peu plus chaud que l'actuel (Marginopores du complexe m2*a*, strombes de la plage de 6 m.). Nous n'avons même aucune indication que la région ait connu des précipitations plus abondantes pendant la première phase, océanique, du Würm. On pourrait invoquer la plus grande fréquence du daim sur l'horizon de la couche E d'et Taboun, mais l'étude de la faune de Ksar Akil (Hooijer, *Ksar Akil*, 1961) a montré avec quelle circonspection il convenait d'utiliser le graphique établi par D. Bate pour les grottes du Carmel. Quant aux sédiments des grottes, ils n'autoriseront aucune conclusion tant qu'ils n'auront pas fait l'objet d'analyses sérieuses.

1° *Acheuléen final et Jabroudien.* — L'excellente fouille de A. Rust à Jabroud en Syrie (Rust, *Jabroud*, 1950) donne une idée de la complexité croissante des industries sur l'horizon de la première phase du Würm. Leur succession précisée par F. Bordes (*Le Paléolithique inférieur et moyen de Jabroud* [*Syrie*] *et la question du Préaurignacien*, dans *L'Anthropologie*, LIX, 1955, p. 486-507) qui a repris l'étude typologique du matériel de Jabroud selon la rigoureuse stratigraphie de Rust est, sur environ 10 m. d'épaisseur et de bas en haut, la suivante (fig. 827-828): Niveaux 25-24 = Jabroudien; niveau 23 = Acheuléen; 22 = Jabroudien; 18 = Micoquien; 17 = Acheuléen; 16 = Jabroudien; 15 = Préaurignacien; 14 = Jabroudien; 13 = Préaurignacien; 12-11 = Moustérien de tradition acheuléenne; 10 = Levalloiso-Moustérien.

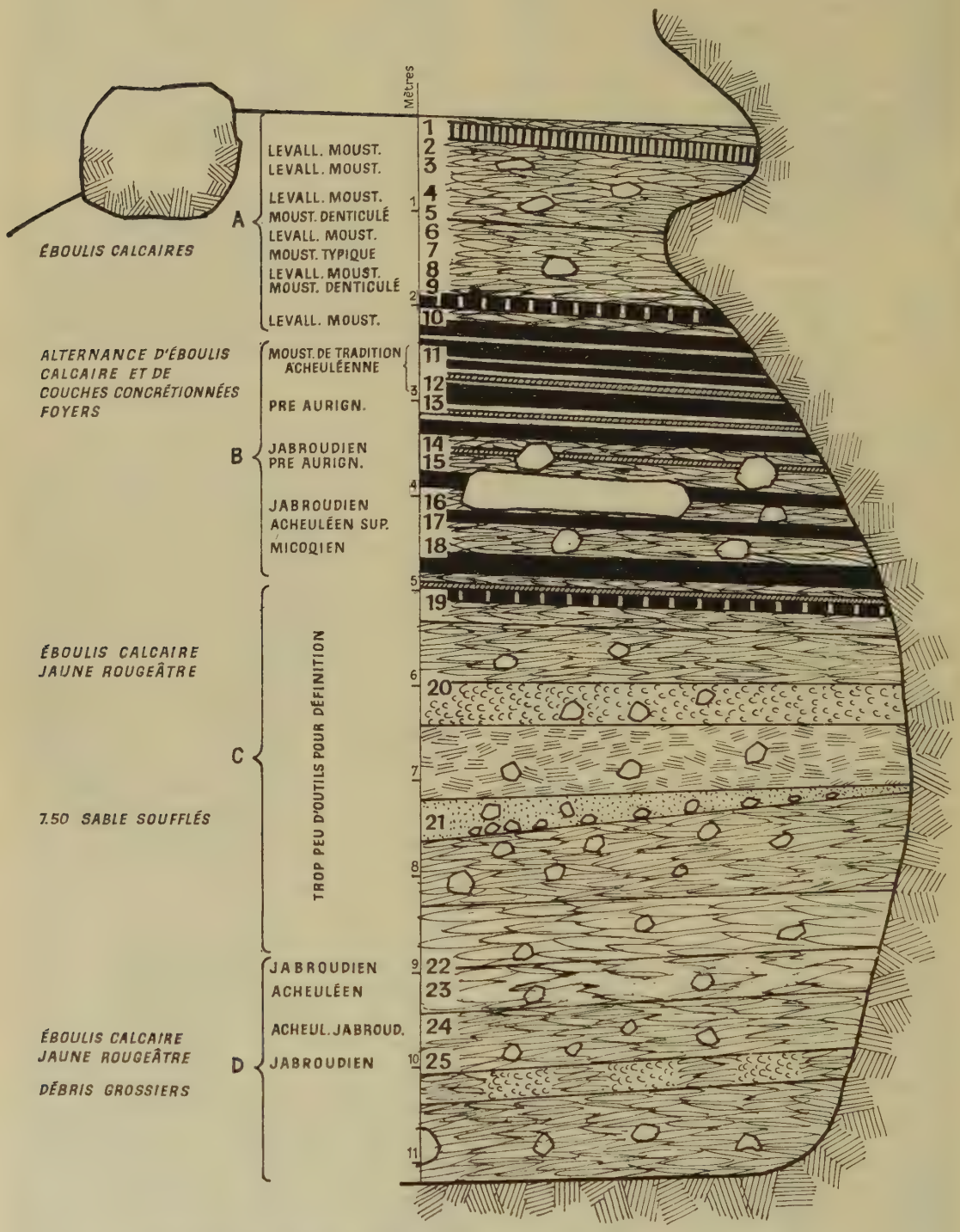
L'Acheuléen peut être rapproché de celui du niveau D1 d'O. Qatafa, où les bifaces deviennent moins nombreux, petits, piriformes ou sub-triangulaires; le débitage Levallois est plus fréquent.

Le Jabroudien, pour Rust et pour Bordes, est une sorte de Charentien oriental du type Quina, caractérisé du point de vue technique par un faible indice de débitage Levallois et, du point de vue typologique, par la dominance des racloirs de tous types dont de nombreux « déjetés » (« Winkelkratzer » de Rust, « oblique bulb type » de D. Garrod : racloirs convergents dont l'axe est incliné sur l'axe de l'éclat). Les bifaces sont rares ou absents.

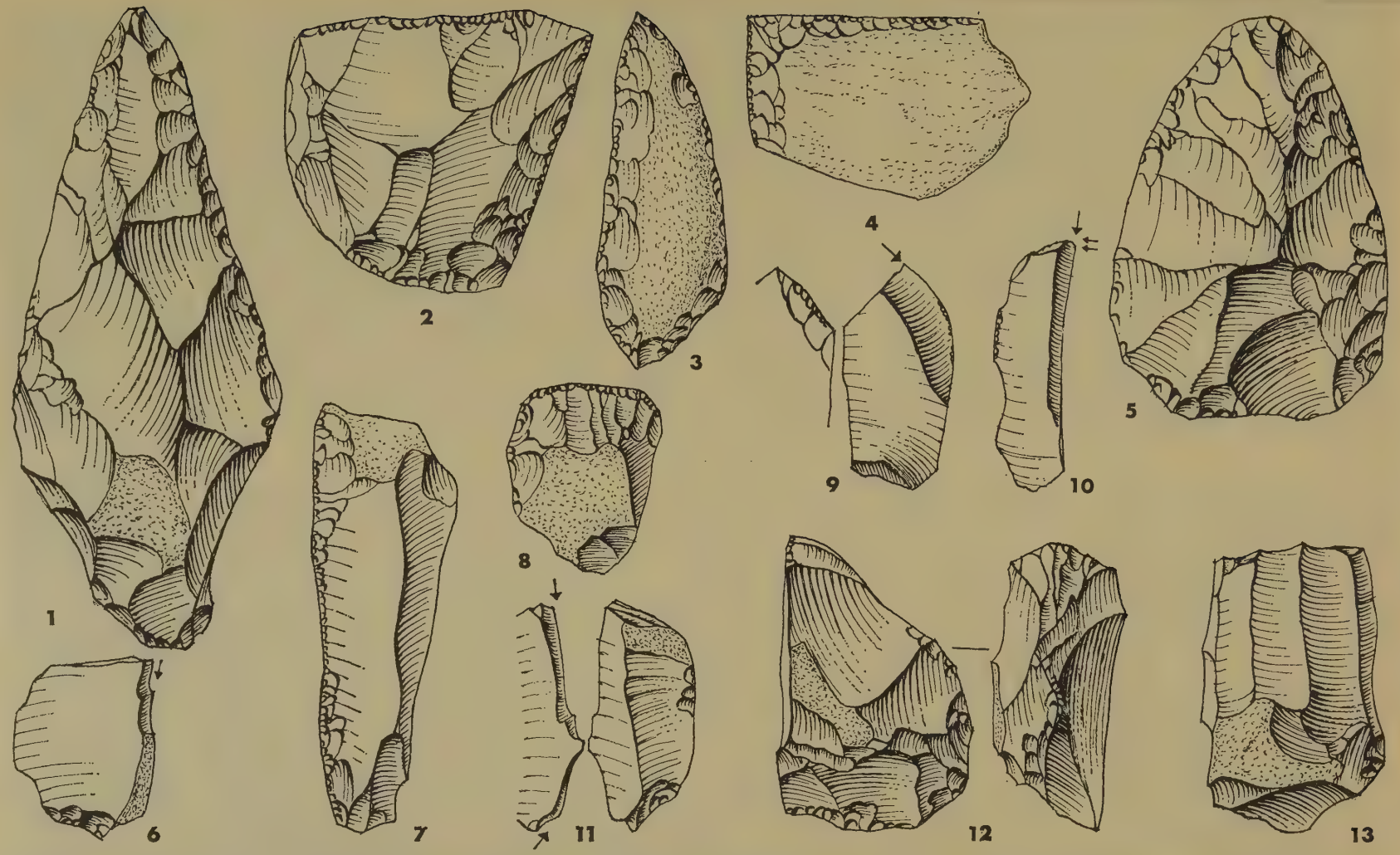
C'est *a posteriori* que le Jabroudien a été reconnu par D. Garrod dans l'industrie des niveaux Ea, b, c, d, de la grotte de Taboun (D. Garrod, *Acheuléo-Jabroudien et « Préaurignacien » de la grotte de Taboun* [*Mt. Carmel*]*; étude stratigraphique et chronologique*, dans *Quaternaria*, III, 1956, p. 39-59), précédemment décrits comme Acheuléen supérieur (Micoquien), et dans l'industrie de la grotte galiléenne d'ez Zouttyeh fouillée en 1925 par F. Turville Petre et à laquelle était associé (?) l'Homme de Galilée. D. Garrod a cru reconnaître également un horizon jabroudien dans les dépôts de l'abri Zumoffen sur la plage d'Adloun au Liban (Garrod, *Adloun*, 1958).

La couche E de Taboun, forte de 7 mètres, a livré plus de 40 000 outils, près de cent fois plus que les couches parallèles de Jabroud, et devrait être considérée, selon D. Garrod, comme « référence standard pour l'étude du Jabroudien ». L'industrie de la couche E, de débitage non-Levallois, présente une dominance de racloirs (65 %, les racloirs déjetés comptant pour 18 %), mais les bifaces y sont encore nombreux (de 12 à 20 % selon les niveaux), alors qu'à Jabroud Rust a distingué une industrie avec bifaces, l'Acheuléen, et une industrie sans bifaces, le Jabroudien. De même, Rust a distingué à Jabroud dans le niveau 15, puis dans les niveaux 13 et 9, une industrie complètement différente du Jabroudien et de l'Acheuléen, assemblage de lames, de burins et de grattoirs de type aurignacien, auquel il a donné le nom de « Préaurignacien ». Les mêmes outils apparaissent aussi à Taboun vers le haut de la couche E, mais « associés avec un beaucoup plus grand nombre de bifaces et de racloirs jabroudiens ». Cette « symbiose » que D. Garrod croit pouvoir reconnaître demande toutefois un contrôle stratigraphique. Pour l'instant nous nous en tiendrons à la séquence de Jabroud qui montre clairement une interstratification de l'Acheuléen et du Jabroudien puis du Préaurignacien. Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que l'on considère la séquence de Jabroud 11-25 comme parallèle à la couche E. Selon F. Bordes, la couche 12 de Jabroud correspond assez bien à Ea pour les bifaces.

2° *Jabroudien et Préaurignacien à Adloun.* — A Adloun, une étroite tranchée ouverte par D. Garrod dans les dépôts qui s'étendent au pied de la falaise aurait révélé un « Préaurignacien » *surmonté* par un



827. — Coupe et stratigraphie du gisement syrien de Jabroud. D'après Rust, *Jabroud*, 1950, pl. 4, et Bordes, *Jabroud*, 1955.



828. — Types d'outils de Jabroud. 1/2 grandeur. 1. Biface micoquien (couche 18) 2,4. Racloirs déjetés du Jabroudien (couche 25); 3. Limace atypique (couche 24); 5. Biface de type Moustérien de tradition acheuléenne (couche 12); 6-13. Types d'outils du Pré-aurignacien (couche 15). D'après F. Bordes, *Jabroud*, 1955, fig. 8 et 9.

Jabroudien avec bifaces et éléments aurignaciens comparable à celui de Taboun (Garrod, *Adloun*, 1961).

Au contact de la plage, le « Préaurignacien » (qui prend ici, complication inutile, le nom d'Amoudien d'après l'o. Amoud où s'ouvre la grotte d'ez Zouttyeh) est représenté par 171 pièces, dont 96 lames, 75 portant des retouches, 2 burins douteux, 14 grattoirs épais et 7 nucléiformes, et un couteau à dos; en outre, par 11 chopping tools et 9 autres galets aménagés qui donneraient à cet assemblage le caractère d'un « faciès de plage ».

L' « Amoudien », au-dessus, compte de 80 à 90 % de lames, souvent à bord grignoté; couteaux, burins et grattoirs représentent moins de 10 % de l'ensemble.

Viennent ensuite plusieurs horizons d'un « Jabroudien » à survivances « amoudiennes » avec un indice laminaire élevé (25 % du total des pièces dans la tranchée A; 29 % dans la tranchée B, contre un maximum de 16,7 % à Jabroud dans le niveau 11); cet indice laminaire s'abaisse vers le haut des couches (5,6 %) tandis que les racloirs, peu typiques, deviennent plus nombreux; dans la couche supérieure apparaissent des bifaces, choppers et chopping tools. Ce Jabroudien présenterait comme celui de Taboun la même « symbiose » d'éléments préaurignaciens, jabroudiens et acheuléens. Cette situation doit être examinée toutefois à la lumière des remarques de Van Liere (*Syria*, 1960-1961) qui considère le gisement actuel comme le contenu de l'abri redéposé en sens inverse en avant de celui-ci après l'effondrement du plafond. On notera que l' « Amoudien » est absent de la section L R de la tranchée A, au pied de la falaise. Une séquence inverse de celle qui nous est proposée peut donc fort bien être imaginée; elle ne changerait rien d'ailleurs à la relation du « Préaurignacien » avec la plage; l'occupation « préaurignacienne » a largement débordé (tranchée C) les limites de l'abri où s'était cantonnée l'occupation jabroudienne.

3° *Age du Préaurignacien.* — Stratigraphiquement, le « Préaurignacien » s'intercale entre le Jabroudien et le « Levalloiso-Moustérien ». A Adloun, le « Préaurignacien » se trouve sur une plage qui, selon E. Zeuner qui a examiné les lieux, serait en relation avec un niveau marin de 6-8 m. dont il existerait des traces en contrebas du gisement. La position du « Levalloiso-Moustérien » du Ras el Kelb (Garrod, *Ras el Kelb*, 1961) où l'occupation de la grotte « suit de près le retrait de la mer du haut niveau de 6 m. » s'accorde avec cette position du Préaurignacien, s'il s'agit bien toutefois à Adloun et au Ras el Kelb de la même transgression. Cette mer à Strombes pourrait être le Néotyrrhénien de Bonifay (E. Bonifay, 1964). L'hypothèse d'une correspondance plus tardive ne saurait être rejetée, mais elle paraît peu probable; elle se heurterait à l'ensemble des déterminations obtenues par la méthode du C14 pour le « Levalloiso-Moustérien ». Il semble donc difficile d'accepter pour le « Préaurignacien » une date au-dessous de 45 000; le « Préaurignacien » apparaît nettement plus ancien que les premières manifestations du Paléolithique supérieur en Europe occidentale (vers 35 000 av. J.-C.).

4° *Préaurignacien et Paléolithique supérieur.* — D. Garrod ne trouve « aucune preuve certaine d'un lien entre l'Amoudien (Préaurignacien) et l'Émiréen (phase I du Paléolithique supérieur de Neuville). Pour elle (1961), le « Préaurignacien » serait une sorte de Paléolithique supérieur avorté, l'Émiréen représentant la phase de transition du Moustérien au Paléolithique supérieur proprement dit. F. Bordes a souligné cependant, dès 1955, les indéniables similitudes typologiques qui existent entre le « Préaurignacien » du niveau 15 de Jabroud I et le « véritable Aurignacien » du niveau 7 de l'abri n° II. « Il y a plus de ressemblances, statistiquement, entre le « Préaurignacien » et la couche 7 » écrit Bordes, « qu'entre la couche 7 et la couche 6 qui la surmonte ». Il n'est donc guère possible de penser, selon lui, qu'une très longue période les sépare.

La période qui les sépare est occupée principalement par le « Levalloiso-Moustérien », représenté à Taboun (niveaux D, C et B) par environ 5 m. de dépôts contre 7 m. pour le Jabroudien (E). Les déterminations par le C14 s'échelonnent pour le « Levalloiso-Moustérien » de + 52 000 au Ras el Kelb (Gr N - 2556 > 52 000) à 37 750 av. J.-C. pour le niveau B de Taboun (Gr N - 2534, 39 700 ± 800). Ksar Akil, Djerf Ajla, Kebara ont donné des dates entre 45 000 et 40 000 (Gr N - 2579, NZ - 76, Gr N - 2561). La première industrie de type Paléolithique supérieur datée par le C14 est le Baradostien de Shanidar, vers 33 000 (W - 180, Gr N - 2015-2016); on pourrait, sur ces bases, accorder jusqu'à 15 000 ans et plus au Levalloiso-Moustérien; cette durée peut paraître excessive, mais il serait difficile par contre de la ramener au-dessous de 10 000 ans; et même alors, le problème de la relation du « Préaurignacien » avec les industries du Paléolithique supérieur resterait posé.

Plusieurs auteurs, dont F. Bordes, ont imaginé un centre progressif « quelque part en Russie méridionale » avec une industrie à lames de type Paléolithique supérieur. Les porteurs de cet Aurignacien primitif se seraient étendus vers le sud, laissant des traces de leur passage à Jabroud, à Taboun, etc.; mais trop peu nombreux, ils auraient finalement été absorbés par la masse moustérienne, non sans toutefois marquer celle-ci puisque les civilisations moustériennes qui suivent gardent un pourcentage relativement élevé de lames et d'outils de type Paléolithique supérieur. Plus tard, une seconde vague « aurignacienne », massive celle-là, aurait eu plus de succès. Pareille hypothèse est séduisante, notamment pour ceux des anthropologues qui considèrent les hommes du Carmel comme le produit d'un croisement récent. Mais pour la vérifier il conviendrait d'abord d'établir l'association d'un homme à caractères « sapiens » avec une industrie « préaurignacienne ». Le seul fossile connu à l'heure actuelle en Palestine sur l'horizon général du Jabroudien et du « Préaurignacien » est l'Homme de Galilée, trouvé en 1925 par F. Turville Petre dans la grotte d'ez Zouttyeh, avec une industrie, ou plutôt un mélange d'industries où l'on peut reconnaître des éléments micoquiens, jabroudiens et « préaurignaciens ». L'Homme de Galilée, dont nous ne connaissons que la partie frontale de la calotte crânienne, diffère des Néandertals classiques d'Europe occidentale; il se rattacherait plutôt aux « vieux » néandertaliens dont il pourrait être considéré comme une variante (A. Keith, *A Report on the Galilee Skull*, dans F. Turville Petre, *Researches in Prehistoric Galilee, 1925-1926*, Londres, 1927, p. 53-106).

5° *Le complexe moustérien.* — Il n'y a pas au Proche-Orient un Moustérien mais des Moustériens : Moustérien de tradition acheuléenne, Moustérien typique, Moustérien à denticulés, Moustérien de faciès levalloisien; on retrouve ici les principaux aspects du Moustérien d'Europe occidentale. Il n'est pas possible, malheureusement, d'appliquer les rigoureux critères techniques et typologiques sur lesquels sont basées ces différenciations au matériel archéologique provenant de la plupart des sites du Proche-Orient. Sans parler de ceux, nombreux, qui n'ont pas fait

l'objet d'une publication suffisante, la présentation des résultats a été trop souvent faussée par les sélections opérées par le fouilleur (rejet par exemple des éclats Levallois non retouchés), et d'une manière générale par l'imprécision de la typologie; les confusions sont fréquentes entre pointes retouchées et racloirs convergents; entre éclats Levallois et éclats à talon facetté. Souvent, la présence de quelques outils Levallois a paru suffisante pour qu'une industrie soit décrite comme « levalloisienne » ou, comme on a pris la mauvaise habitude de le dire, « Levalloiso-moustérienne », appellation malsonnante à implications culturelles qu'il est difficile aujourd'hui d'abandonner. La plus grande circonspection est donc ici nécessaire; dans bien des cas, seules de nouvelles fouilles pourront faire un peu de lumière.

Non seulement il existe au Proche-Orient plusieurs Moustériens, chacun correspondant à un « phylum » distinct et réflétant des besoins et des modes de vie différents; mais il apparaît aussi qu'il existe non pas *un* mais *des* Moustériens de faciès Levalloisien ou tout au moins des variétés régionales qui toutes se distinguent des industries de faciès Levalloisien d'Europe occidentale par ce qu'elles ont hérité du « Préaurignacien », c.-à-d., par un indice laminaire assez élevé et par une proportion relativement forte de couteaux, de grattoirs et de burins. Toutefois, si l'on peut pressentir déjà la complexité du Moustérien proche-oriental, il est encore trop tôt pour que l'on puisse en retracer l'évolution.

a) Moustérien de tradition acheuléenne. — Ce Moustérien de débitage non-Levallois, facetté ou non, caractérisé par des racloirs en nombre modéré et par la présence de bifaces, de denticulés, de couteaux à dos, se confond au Proche-Orient avec l'Acheuléen final (par ex. dans les couches 18 et 12 de Jabroud). C'est surtout ici une question de nomenclature.

b) Moustérien de faciès levalloisien. — Par industrie de faciès levalloisien on entend généralement, à la suite de F. Bordes, des industries de débitage Levallois, à indice de facettage variable, présentant au moins 30 % d'outils Levallois, c.-à-d. d'éclats, de lames et de pointes Levallois non transformés en outils d'un autre type (fig. 829).

L'industrie des niveaux D et C de Taboun décrite par D. Garrod comme « Lower Levalloiso-Mousterian » paraît tomber dans cette catégorie; bien qu'ils n'aient pas tous été décomptés, les outils Levallois y sont décrits comme très nombreux. Entre les niveaux D et C, D. Garrod observe une importante diminution des pointes par rapport aux racloirs, les pointes passant de 40 % à 17 %. L'indice de facettage irait augmentant de D en C; un plus grand nombre de racloirs, en D, seraient aménagés sur éclats Levallois. L'industrie des deux niveaux comprend encore des burins, des couteaux à dos (type Audi et Châtelperron) et des bifaces, trop nombreux pour être accidentels. Le niveau C a livré les restes humains les plus importants.

L'industrie du niveau B (« Upper Levalloiso-Mousterian ») serait plus évoluée. La relation pointe/racloir est la même qu'en C, mais un plus grand nombre de pointes seraient aménagées sur éclats Levallois et les outils Levallois seraient plus nombreux. L'industrie du niveau G de la grotte d'el Wad, à proximité, serait analogue.

L'industrie de la grotte de Sukkul, à quelques centaines de mètres de Taboun, dans l'o. Moughara, serait proche de celle des niveaux C et B de Taboun, en considération de la proportion des pointes et des racloirs : 21 % de pointes dans le haut de la couche B1; 17 % dans la partie inférieure B2, ces deux subdivisions n'offrant, par ailleurs, « aucune différence essentielle ». La faune de Sukhul contenant des éléments qui semblent avoir disparu dans le niveau B de Taboun, D. Bate a proposé que Sukhul B, qui a livré de nombreux restes humains, soit plutôt mis en corrélation avec la fin du niveau C de Taboun.

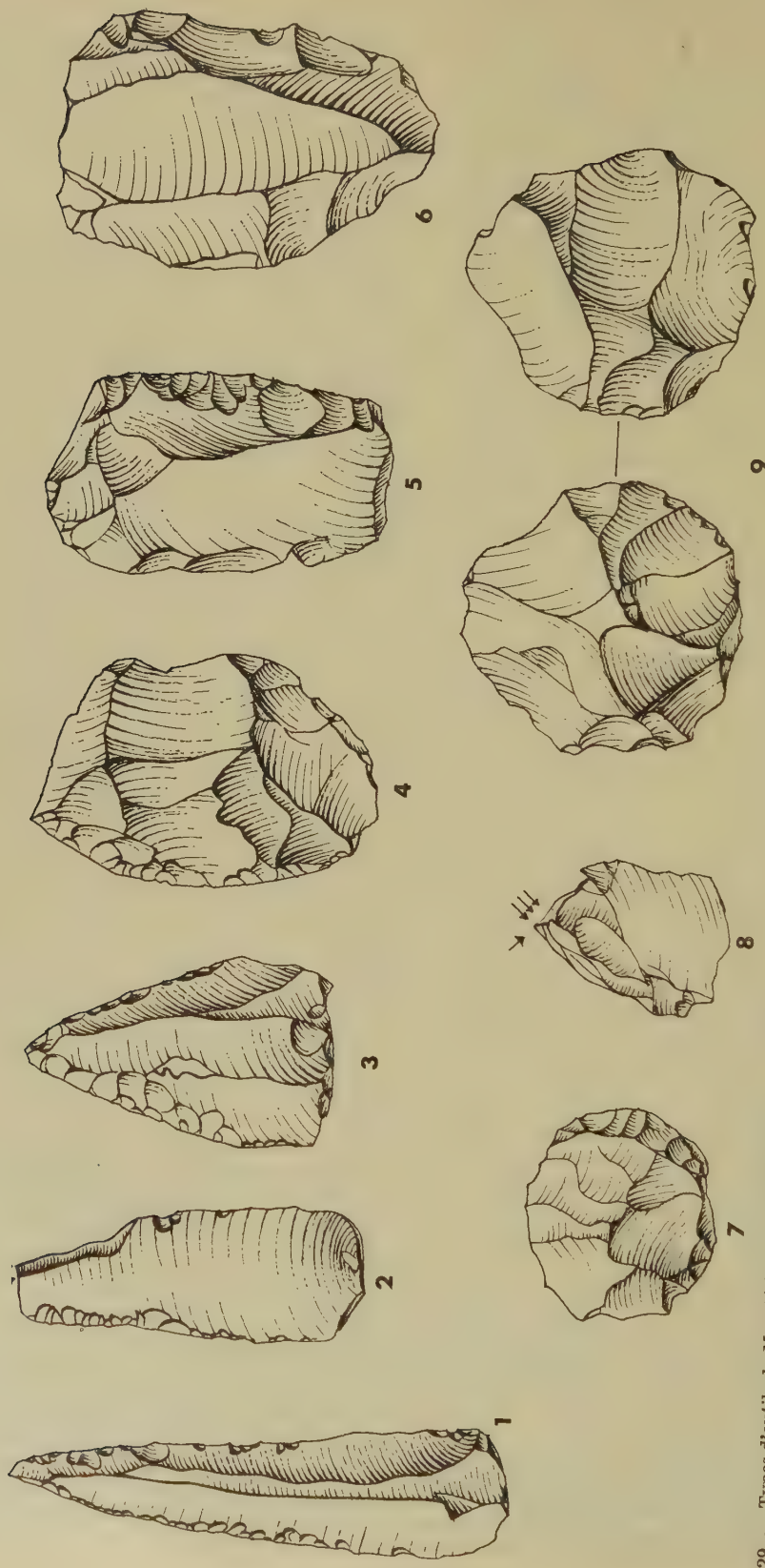
Toujours au Carmel, à quelques kilomètres au sud de Taboun, les niveaux inférieurs de la grotte de Kebara, fouillée par M. Stekelis, auraient livré une industrie « levalloiso-moustérienne »; en 1964, un squelette d'enfant y a été découvert.

Plus au sud, dans l'o. Natouf, à 15 km. au N.E. de Ramleh, la grotte de Shouqbah (D. Garrod, *Excavations at the Cave of Shuqbah, Palestine, 1928*, dans *Proceedings of the Prehistoric Society*, VIII, 1942, p. 1-20 [= Garrod, *Shuqbah*, 1942]) a livré (niveau D) une industrie « proche de celle du niveau B de Taboun » avec des pointes et des racloirs dans la proportion de 30 et 70 %, des burins, des grattoirs et quelques bifaces.

Au nord du Carmel, la grotte du Djebel Qafzeh, près de Nazareth, fouillée par R. Neuville et M. Stekelis (Neuville, *Paléolithique*, 1951), a livré à sa base, sur une épaisseur de 3 m., 7 couches (L-F) moustériennes dont six (L.-G) de faciès levalloisien. Les restes de 7 individus, proches de ceux de Sukhul, ont été trouvés dans la couche inférieure (L). L'industrie, toutefois, par sa composition et son évolution, diffère sensiblement de celle des grottes du Carmel. Les pointes, à Qafzeh, sont toujours en plus grand nombre que les racloirs; la proportion des racloirs a tendance à baisser vers le haut des couches, ainsi que le nombre des éclats Levallois; l'industrie de la couche F n'est pas de faciès levalloisien. Dans toutes les couches inférieures, burins et grattoirs apparaissent dans des proportions analogues à celles de Taboun; mais il n'y a pas de bifaces. Quel que soit le manque d'harmonie des définitions typologiques entre le Carmel et le Djebel Qafzeh, il faut bien reconnaître ici des différences non négligeables.

La fouille de la grotte de Qafzeh a été reprise en 1965 par B. Vandermeersch, au nom du Centre National de la Recherche Scientifique. La première campagne a révélé sur le talus de la grotte 15 couches moustériennes (numérotées de 4 à 18); des restes humains ont été recueillis dans la couche inférieure (18) qui paraît correspondre à la couche L de Neuville. « Les différents occupants de la grotte n'ont pas eu la même maîtrise dans l'utilisation de la technique Levallois : dans certaines couches, les lames et éclats Levallois sont grands, réguliers et minces, alors que dans d'autres couches la technique de taille paraît moins élaborée » (B. Vandermeersch, 1966).

Il faut donc s'attendre à rencontrer non seulement des variétés régionales du « Levalloiso-Moustérien » mais encore des séquences discontinues, ce qu'illustre d'ailleurs bien l'exemple de Jabroud. Les couches 10, 8, 6 et 4-2 ont livré une industrie de faciès levalloisien; le débitage Levallois, le facettage, la proportion des outils Levallois vont, comme au Carmel, en augmentant vers le haut. Mais les pointes sont constamment ici en plus forte proportion que les racloirs, comme à Qafzeh. L'industrie de la couche 9, avec près de 50 % de lames et outils sur lames, une plus forte proportion de burins, de grattoirs, etc., montre de fortes réminiscences du « Préaurignacien ». L'industrie de la couche 7, de débitage Levallois et à indice de facettage élevé, est pauvre en outils Levallois et rappellerait plutôt un Moustérien typique. La couche 5 voit une nette régression du débitage Levallois et des outils Levallois et une forte proportion de denticulés.



829. — Types d'outils du Moustérien de faciès levalloisien. 1/2 grandeur. Niveaux B et C de Taboun. 1. Pointe; 2. Burin d'angle; 3. Pointe moustérienne; 4. Racloir simple convexe; 5. Racloir simple droit; 6. Nucléus Levallois; 7. Grattoir; 8. Burin dièdre multiple; 9. Nucléus Levallois. D'après Garrod, *Carmel I*, 1937, et Howell, *Stratigraphie*, 1959, fig. 23.

La première impression de D. Garrod en présence du matériel du Ras el Kelb, non encore publié, a été de le rapprocher de celui des niveaux C et D de Taboun. L'industrie de Ksar Akil (niveau XXIV et au-dessous) a été décrite comme un « Levalloiso-Moustérien supérieur » mais n'a pas encore fait l'objet d'une publication. L'industrie « levalloiso-moustérienne » de Djerf Ajla (Yellow 1) n'est connue que par quelques pièces (C. S. Coon, *The Seven Caves*, New York, 1957). Attribuée également au « Levalloiso-Moustérien », l'industrie de Mağraçik (niveaux IV et V) en Turquie méridionale est pauvre (M. Senyürek, E. Bostanci, *Prehistoric Researches in the Hatay Province*, dans *Belleten*, XXII, 1958, p. 147-169; XXIII, 1959, p. 9-44); elle présente un nombre à peu près égal de pointes et de racloirs. C'est également au « Levalloiso-Moustérien » qu'a été attribuée, après un premier examen, l'industrie de la grotte de l'o. Amoud, en Galilée, fouillée par une mission de l'université de Tokyo (Watanabé et Suzuki, *Rapport au 7e Congrès International d'Anthropologie et d'Ethnologie*, Moscou, 1964).

c) Moustérien à pointes allongées. — On pourrait distinguer, semble-t-il, entre les Moustériens de faciès levalloisien et le Moustérien typique, un groupe — ou un sous-groupe levalloisien — caractérisé par des pointes très longues, plus ou moins retouchées. Ces pointes caractérisent en Palestine l'industrie moustérienne des grottes judéennes (fig. 830) de Sahba et d'Abou Sif (R. Neuville, *Paléolithique*, 1951) avec un indice de racloirs plutôt faible et une forte proportion de lames dont certaines atteignent 15 cm. (fig. 831). Un autre site judéen, Larikba, a donné une industrie analogue (B. Vandermeersch, dans *L'Anthropologie*, LXX, 1966, n° 1-2, p. 123-130).

Ces pointes allongées se retrouvent également dans le Moustérien de Hazar Merd et de Shanidar D au Kurdistan iraquien (D. A. E. Garrod, *The Palaeolithic of Southern Kurdistan*, dans *B. A. S. O. R.*, VI, 1930, p. 13-43; R. Solecki, *Shanidar Cave, A Late Pleistocene site in Northern Iraq*, dans *Inqua*, Varsovie, 1964) et peut-être aussi au Luristan, dans l'industrie de Bisitun (Coon, *Caves*, 1957). Toutefois, le reste de l'industrie paraît tendre vers un Moustérien typique.

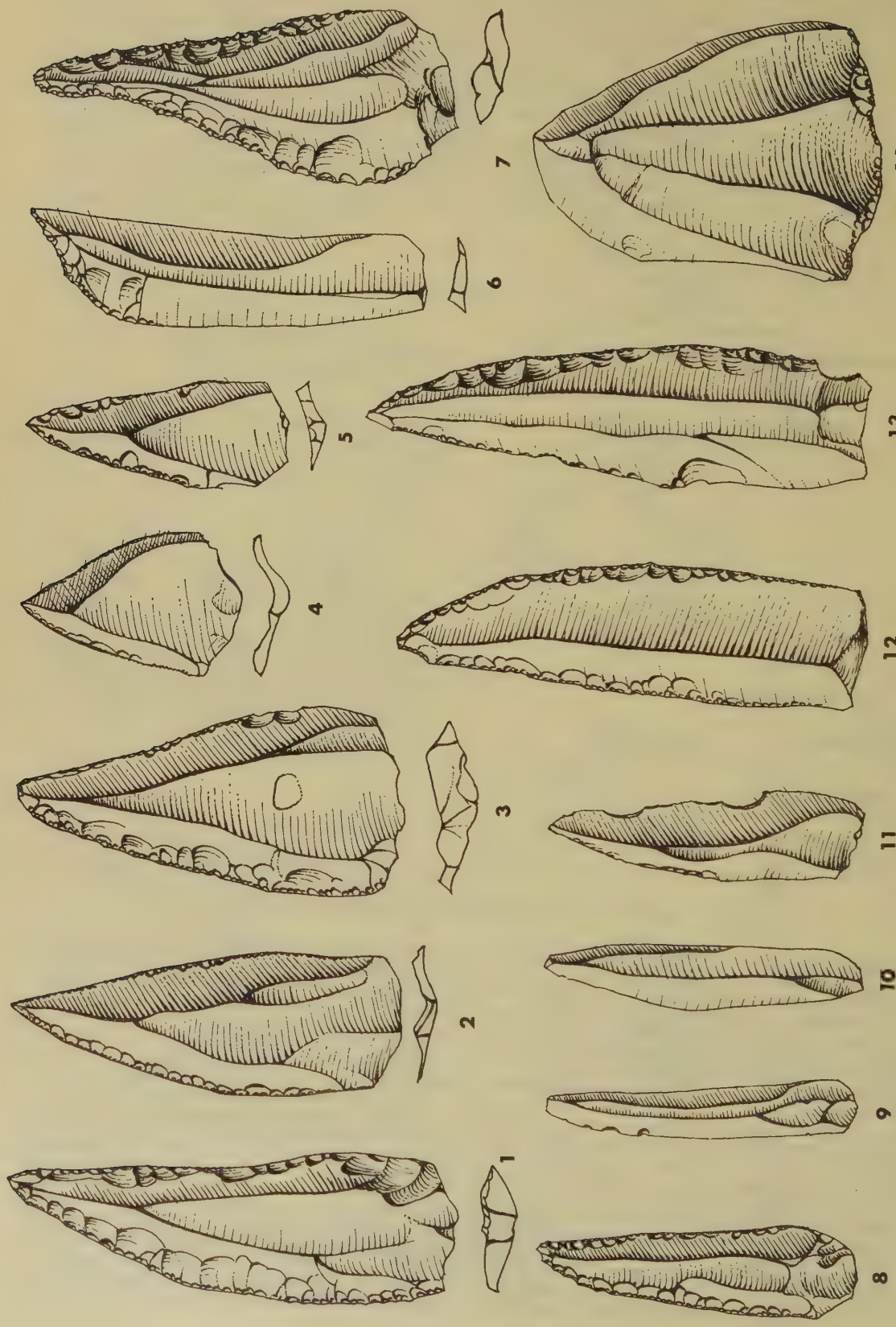
d) Moustérien typique. — De débitage Levallois

830. — Sites préhistoriques du désert de Judée. D'après Neuville, 1951.

normal et à indice de facettage élevé, le Moustérien typique du Proche-Orient se distingue par un nombre de racloirs modéré; il ressemble en cela à celui d'Europe occidentale, mais il s'éloigne moins, semble-t-il, que celui-ci du faciès levalloisien.

L'industrie d'et Tabban (C) et celle d'Oumm Naqous (C) dans le désert de Judée pourraient appartenir à ce groupe; de même, l'industrie du niveau F de Qafzeh (R. Neuville, *Paléolithique*, 1951). Selon F. Bordes, l'industrie du niveau 7 de Jabroud I serait également dans ce cas. Un bon exemple est donné par l'industrie de la grotte de Shubbabiq, dans l'o. Amoud, fouillée en 1963 par l'université de Chicago (S. Shanfield-Binford, *Shubbabiq*, dans *Israel Expl. Journ.*, XVI, 1966).

e) Moustérien à denticulés. — Caractérisé par une forte proportion d'éclats présentant un bord retouché irrégulier formant dents, ce Moustérien, pauvre en racloirs, est généralement de débitage Levallois normal et de facettage moyen. Rare dans les grottes —



831. — Types d'outils du Moustérien à pointes allongées. 1/2 grandeur. Couches B et C d'Abou Sif. 1-7 (couche C); 8-14 (couche B). D'après Neuville, *Paléolithique*, 1951, fig. 22-23, 26-27.

il n'a été signalé que dans les couches 5 et 9 de l'abri I à Jabroud — cette variété de Moustérien est par contre celle qui domine sur les stations de Turquie méridionale (Shatir Köy, près de Sakçe Gözü, aéroport de Gaziantep, région de Kilis, etc.), dans les alluvions et les graviers des rivières de Syrie et de Palestine et dans les « sols rouges à silex moustériens ». Encore mal connu, le Moustérien à denticulés semble avoir eu une importance considérable au Proche-Orient; il pourrait refléter les besoins particuliers de populations ayant vécu en plein air de préférence aux grottes.

6° *L'âge du Moustérien proche-oriental.* — Si les indications stratigraphiques complémentaires d'Adloun et du Ras el Kelb ont quelque valeur, le Moustérien de faciès levalloisien se serait développé pendant la période qui vit la mer redescendre du niveau de 6 m.; c.-à-d. qu'il pourrait être contemporain des débuts de l'englaciation würmienne en Europe. Au cours de la première phase, océanique, du Würm le régime des pluies ou la température en Méditerranée orientale ne paraissent pas s'être trouvés sensiblement modifiés; il n'en sera plus de même lors du maximum würmien. L'extension des glaciers créera sur l'Europe une zone de hautes pressions qui aura pour effet en Méditerranée de dévier vers la côte africaine le passage des vents atlantiques. En conséquence commencera au Proche-Orient une période un peu plus humide et sans doute un peu moins chaude qui se prolongera jusqu'à la fin du Pléistocène supérieur. La courbe climatique du Proche-Orient apparaîtrait comme un reflet atténué de la courbe climatique européenne.

Les dépôts des grottes et des abris du Proche-Orient n'ont pas encore fait l'objet, nous l'avons dit, d'analyses sédimentologiques sérieuses; mais un examen même superficiel révèle des traces d'une plus grande humidité sur l'horizon du Moustérien finissant, que ce soit à Taboun, à Qafzeh, à Ksar Akil ou à Jabroud. De même, sans que l'on puisse parler d'une « rupture faunique », il n'en est pas moins vrai que l'on enregistre, vers la fin du Moustérien, la disparition de certaines espèces dont celle du Rhinocéros de Merck que l'on ne retrouve plus à Taboun après le niveau C, à Qafzeh après le niveau G, à Ksar Akil après le niveau XXIV. Ce n'est que dans la fosse jordanienne (Emireh) que nous rencontrerons encore l'Hippopotame et le Rhinocéros au début du Paléolithique supérieur.

Il est difficile de déterminer le moment où s'opère la transition du Moustérien au Paléolithique supérieur. La plus ancienne industrie du Paléolithique supérieur datée par le C14 est le Baradostien de Shanidar, vers 33 000 av. J.-C. Mais les industries de transition, du type de l'Émiréen, sont probablement plus anciennes encore et pourraient être datées entre 40 000 et 33 000 av. J.-C.

La question de l'âge des industries moustériennes du Proche-Orient est importante en raison de leur association avec des formes humaines morphologiquement intermédiaires entre l'Homme de Néandertal et l'*Homo Sapiens*. Si le Moustérien du Proche-Orient est un Moustérien attardé, sur l'horizon du Paléolithique supérieur d'Europe occidentale comme c'est le cas pour celui de l'Afrique du Nord, le problème des « Hommes du Carmel » devient un cas banal de métissage. Si, au contraire, comme tout semble l'indiquer, le Moustérien proche-oriental est bien contemporain du Moustérien et des Néandertal d'Europe occidentale, alors la présence en Palestine d'hommes à caractères *sapiens* revêt un considérable intérêt.

7° *Les Hommes du Carmel.* — Alors que nous savons peu de chose des hommes du Proche-Orient sur l'horizon du Jabroudien — il n'y a guère à signaler en effet que l'Homme de Galilée et quelques débris dans la couche E de Taboun — les couches « levalloiso-moustériennes » ont livré de nombreux squelettes.

C'est d'abord à Taboun, dans la couche C, un squelette de femme (Taboun I) trouvé, gisant sur le côté, jambes repliées, et un fragment de mandibule (Taboun II), appartenant à un homme. La femme, adulte, mesurait 1,65 m. Ces restes diffèrent par certains détails des « Néandertal classiques » mais sont à classer cependant parmi les Néandertaloïdes. McCown et Keith les ont rapprochés en particulier des Néandertaloïdes de Krapina, en Croatie (T. D. McCown, A. Keith, *The Stone Age of Mount Carmel*, II, *The Fossil Human Remains from the Levalloiso-Mousterian*, Oxford, 1939).

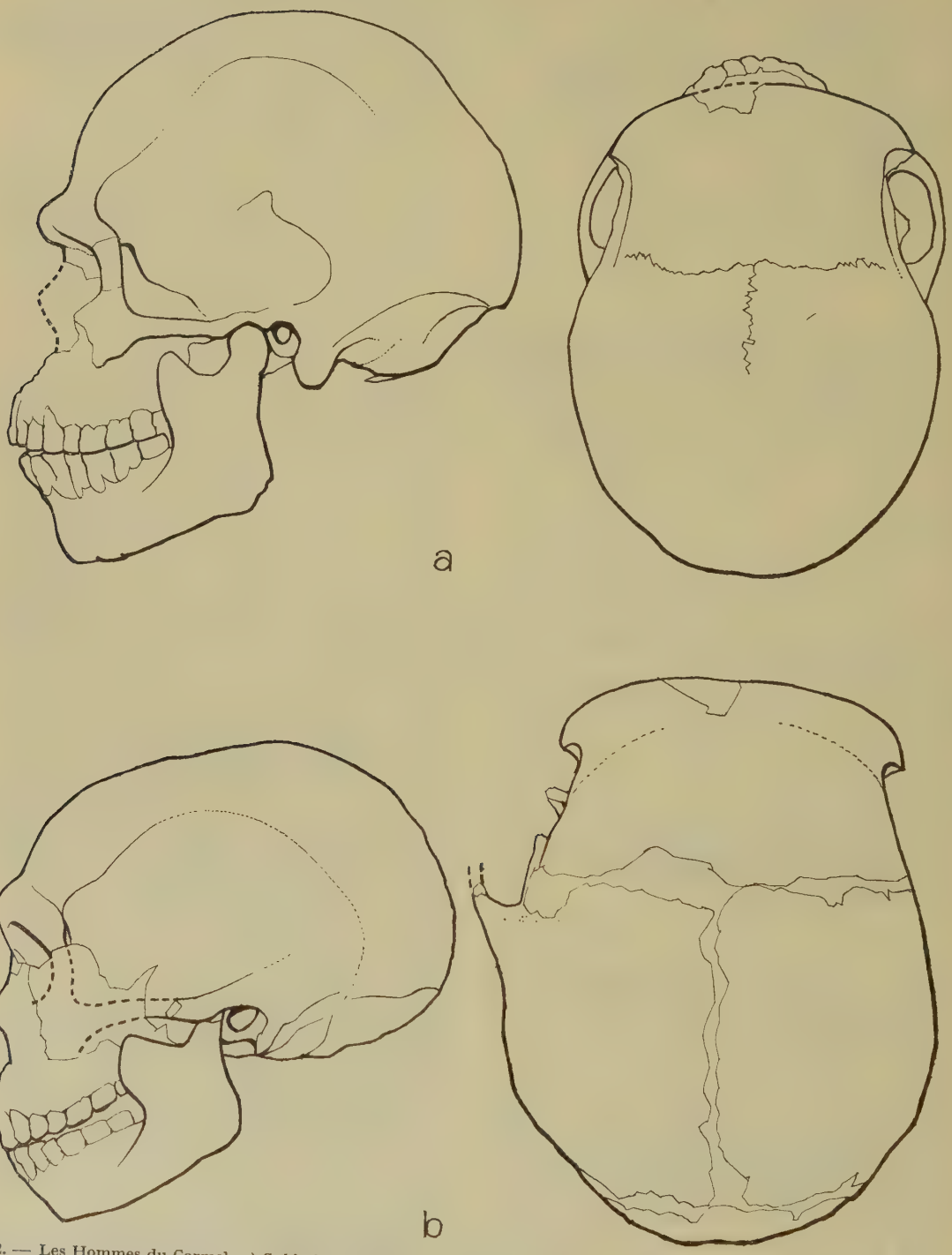
C'est ensuite, dans la grotte voisine de Sukhul, dans la couche B, contemporaine de la couche C de Taboun (bien qu'un certain décalage soit possible, *rien* ne permet, à l'heure actuelle, de le justifier), les restes de 10 individus, découverts en 1931 et 1932 par McCown. Le squelette d'un enfant (1) de sexe masculin et âgé de 4 ans est assez bien conservé. D'une femme (2), âgée de 30-40 ans, il reste des fragments du crâne, la mandibule et une partie de chaque bras. D'un homme (3) adulte, il ne reste qu'une partie des jambes. Deux hommes (4 et 5), adultes, sont bien préservés. D'un autre (6), âgé de 30-35 ans, il ne reste qu'une partie du crâne, la mandibule et une partie du squelette. Une femme (7) de 35-40 ans n'est représentée que par le squelette post-crânien; un enfant (8), de sexe masculin, âgé de 8 à 10 ans, par une partie des jambes; un homme (9) adulte, d'environ 50 ans, par la voûte crânienne et des parties du squelette; un enfant (10), âgé d'environ 5 ans, par la mandibule et la partie supérieure du bras.

Ce qui, à Sukhul, a frappé tout de suite les anthropologues c'est l'extrême variabilité des caractères de ce groupe; Keith et McCown ont pu écrire : « Il n'est pas exagéré de dire que si ces individus avaient été trouvés dans des endroits différents à des moments différents et s'ils avaient été décrits par des anthropologues différents, nous aurions eu un nombre correspondant de races fossiles. »

En effet, les squelettes 4 et 5, les mieux préservés, montrent une forte ressemblance avec les hommes modernes du type de Cro Magnon; les principaux aspects de leur morphologie crânienne — et il en est de même pour les squelettes 2, 6 et 9 — sont ceux-là même qui caractériseraient une forme primitive d'Homme moderne (fig. 832*a*). Par ailleurs, les squelettes postcrâniens de 6 et de 7 présentent des similitudes avec celui de la femme néandertaloïde de Taboun (fig. 832*b*); on peut encore noter un certain nombre de points communs entre la population de Sukhul et celle de Krapina.

La population de Sukhul n'est pas isolée. On peut en rapprocher les restes de 5 individus trouvés par Neuville et Stekelis dans la couche inférieure de la grotte de Qafzeh, à 35 km. au N.E. de l'o. Moughara. L'un des crânes montre des caractères néandertaloïdes et tous ont un torus supra orbital bien marqué; mais dans l'ensemble le groupe de Qafzeh est proche de celui de Sukhul.

Un squelette trouvé en 1961 dans la grotte de l'o. Amoud, fouillée par une expédition de l'université de Tokyo, a livré un squelette « néandertaloïde » (H. Suzuki, *The Amud Man, a New Palaeoanthropic Fossil Man from the Amud Cave, Israel*, dans 7e *Congrès internat. des Sc. Anthrop. et Ethnol.*, Moscou, 1964). De même, serait néandertaloïde le squelette



832. — Les Hommes du Carmel. *a*) Sukhul V; *b*) Tabun I. *Norma lateralis* et *norma verticalis*. D'après Mc Cown, Keith, *Carmel II*, 1939, fig. 181, 187 et 165-166.

d'enfant trouvé en 1963 dans les niveaux moustériens de la grotte de Kebara (M. Stekelis).

Hors de Palestine, il n'y a à signaler, avec quelques débris humains trouvés à Bisitun en Iran (Coon, *Caves*, 1957), que le groupe de Shanidar, au Kurdistan iraquien. En 1953, l'expédition de la Smithsonian Institution dirigée par R. Solecki découvrit le squelette d'un enfant néandertaloïde. En 1957, les restes de 3 adultes (*Shanidar* I, II, III) furent découverts; bien que les crânes soient mal conservés, il semble que ces fossiles, provenant de niveaux moustériens datés respectivement par le C14 de 50 000 et de 46 000 ans, soient à rapprocher de la femme néandertaloïde de Taboun plutôt que des hommes de Sukhul et de Qafzeh.

Il y a donc en Palestine sur l'horizon du Moustérien de faciès levalloisien et apparemment contemporains, des individus qui se rattachent les uns aux néandertaloïdes d'Europe, les autres aux hommes modernes. La première impression de Keith et McCown devant les squelettes de Taboun et de Sukhul (1937) fut qu'il y avait au Carmel deux groupes distincts. Plus tard, cependant (1939), ils abandonnèrent cette idée et, tout en reconnaissant que les variations étaient considérables, préférèrent considérer les restes de Taboun et de Sukhul comme les extrêmes d'une même série. Les hommes du Carmel auraient été non pas les ancêtres des hommes de Cro Magnon, mais les cousins de leurs ancêtres. Pour Keith (1948) la population du Carmel représenterait l'évolution dans une direction « caucasienne » d'un groupe de Néandertaliens dont les origines seraient à chercher à l'est du Proche-Orient.

Ces conclusions furent rejetées toutefois par d'autres anthropologues tels qu'Ashley Montagu, par Hooton et par des généticiens tels que Dobzhansky. La population du Carmel suggérerait pour eux un croisement récent, une hybridisation d'un Néandertaloïde et d'un type moderne, tous deux formés précédemment dans des régions géographiques différentes. Ce métissage apporterait même la preuve que Néandertaliens et modernes ne sont pas isolés mais bien de la même espèce. En 1955, l'étude du problème fut reprise par Le Gros Clark; pour lui la population du Carmel représenterait un stade de transition entre un Homo Sapiens prémoustérien et Homo neandertalensis. Enfin, en 1958, Clark Howell (*Upper Pleistocene Men of the Southwest Asian Mousterian*, dans *Hundert Jahre Neanderthaler*, Utrecht, 1958, avec bibliographie), reprenant à son tour l'ensemble de la question à la lumière des récentes découvertes anthropologiques en Crimée et dans les régions périphériques du Proche-Orient, revient à la suggestion de Keith et reconnaît que, tandis que l'Europe occidentale est peuplée de Néandertaliens, il y a, dans les régions plus à l'est, des signes évidents de « sapiensisation ». L'Asie du Sud-Ouest et les régions plus au nord auraient joué un rôle de premier plan dans la transformation de Néandertaliens en hommes modernes du type de Cro Magnon. En Palestine, on serait en présence, plutôt que d'un développement local, de populations qui auraient gagné progressivement la région méditerranéenne. Pareille hypothèse n'exclurait d'ailleurs pas nécessairement un métissage mais seulement entre Néandertaloïdes anciens et Néandertaloïdes très évolués. Le problème en fait est loin d'être résolu. Il est certain, cependant, qu'à défaut de la découverte de nouvelles séries de squelettes, une meilleure connaissance de l'âge de ces restes et des industries qui les accompagnent apporterait déjà une importante précision.

8° *La vie des hommes du Proche-Orient au Paléolithique moyen.* — Nous savons fort peu de chose du mode de vie des hommes du Proche-Orient pendant les premières phases de la dernière glaciation. Et cependant, ici comme ailleurs, une véritable révolution industrielle s'accomplit avec la généralisation de la technique de débitage dite Levallois et la disparition lente des outils sur nucléus. La brusque apparition d'une industrie sur lames, de type Paléolithique supérieur, le Préaurignacien, au milieu même de la séquence des couches moustériennes constitue un événement considérable, unique jusqu'ici dans les annales de la préhistoire, et dont les implications dépassent le cadre de la technique.

Trait dominant de cette période, du point de vue de l'écologie, le climat, tout en restant de caractère méditerranéen, devient progressivement plus humide. Le lac Lisan s'étend dans la vallée du Jourdain, de la mer Morte au lac de Tibériade; il atteindra à son maximum la cote — 180 m. Aucun site moustérien ou même paléolithique supérieur ancien n'est connu dans la vallée au-dessous de ce niveau. Les ouadis du désert de Judée sont sans doute moins inhospitaliers qu'aujourd'hui. L'ouadi Amoud débouche sur les marécages de la plaine de Ginossar. Il serait erroné de croire que seules les grottes servent d'habitat et que l'homme y cherche refuge contre les rigueurs du climat. Cette impression pourrait naître de ce que les grottes de préférence ont été fouillées. Nous avons, au contraire, de multiples indices d'établissements moustériens en plein air, non seulement dans la plaine côtière, sur les terrasses des vallées et des bassins intérieurs, mais jusqu'aux limites des régions désertiques. Même si l'on tient compte de la durée des temps moustériens, la densité du peuplement du Proche-Orient durant cette période est impressionnante.

A côté de l'hippopotame et du rhinocéros, qui ne disparaîtront qu'à la fin de la période, le daim, la gazelle, un bovidé, le sanglier sont chassés. Nous n'avons aucune information sur l'armement et les méthodes de chasse; toutefois, l'apparition de pointes typiques à partir du Jabroudien laisse supposer l'utilisation d'armes de jet. La fréquence des racloirs indique l'importance croissante de la préparation des peaux et leur utilisation pour le vêtement et le couchage. Quelques os brisés montrent des traces d'utilisation mais il n'y a pas d'outils en os proprement dit. On peut supposer aussi que l'on travaille le bois puisque le fait est attesté ailleurs.

Plusieurs squelettes humains, comme celui de la femme de Taboun, ont été retrouvés en position repliée. Il s'agit très probablement d'inhumation, mais aucun mobilier n'est associé à la sépulture et nous n'avons nulle part trace d'un rite funéraire. Un des squelettes de Shanidar avait été couvert par quelques pierres qui n'avaient d'ailleurs pas empêché qu'il soit dérangé par les animaux. Si les Hommes du Carmel présentent déjà des caractères « sapiens », il ne semble pas que leur comportement soit plus avancé que celui de leurs contemporains néandertaliens d'Europe occidentale.

III. Paléolithique supérieur. — 1° *Le passage du Moustérien à l'Aurignacien.* — Dans la grotte du Djebel Qafzeh et dans l'abri de Ksar Akil apparaissent au-dessus du Moustérien des industries qui, tout en conservant une forte proportion de pointes et de racloirs, s'en distinguent cependant par la présence de lames et de couteaux du type dit de Châtelperron. Ces outils, d'ailleurs peu typiques, ne constituent pas une entière nouveauté puisque, à la suite du « Préaurignacien », les industries moustériennes du Proche-Orient ont pour trait propre un pourcentage non négligeable de pointes, de burins,

de couteaux, de grattoirs et de lames retouchées; mais ces outils deviennent alors plus différenciés et plus nombreux. En même temps, une nouvelle technique de débitage des lames, utilisant peut-être la percussion indirecte, fait son apparition; tout au moins voit-on apparaître, à côté des nucléus discoïdes et Levallois, des nucléus « prismatiques ». On considère comme caractéristique de cet horizon une petite pointe triangulaire à base retouchée, souvent sur les deux faces, appelée « pointe d'Emireh »; sur sa définition toutefois les typologistes ne semblent pas d'accord; pour D. Garrod, cette pointe est aménagée sur un éclat triangulaire tiré d'un nucléus conique; il ne faudrait pas la confondre cependant avec des pièces comme celles signalées dans le niveau D de Shanidar qui ne seraient que des pointes moustériennes cassées dont on aurait régularisé la cassure. Pour F. Bordes, ne sont « pointes d'Emireh » que les pièces aménagées sur pointes ou éclats Levallois.

Sommes-nous en présence d'une lente évolution, sur place, du Moustérien, ou y a-t-il eu dès lors apport du dehors, contact de deux civilisations? D. Garrod considère la découverte d'une nouvelle technique de débitage des lames, dans le contexte du Moustérien finissant, comme suffisante pour expliquer les changements qui surviennent et envisage une évolution sur place (D. Garrod, *A Transitional Industry from the Base of the Upper Palaeolithic in Palestine and Syria*, dans *J. R. A. I.*, LXXXI, 1951, p. 121 sq. (= Garrod, *J. R. A. I.*, 1951). En vérité, nous ne disposons pas à l'heure actuelle d'une information assez sûre pour fonder un jugement. Les industries de Qafzeh et de Ksar Akil n'ont pas été publiées. En dehors de ces deux sites, des industries d'aspect mixte et caractérisées par la pointe d'Emireh ont été signalées à Abou Halka au Liban (J. Haller, *L'abri de Abou Halka* [*Tripoli*], dans *Bullet. du mus. de Beyrouth*, 1942, VI, p. 19 sq.), à et Tabban dans le désert de Judée (Neuville, *Paléolithique*, 1951), dans la grotte d'el Emireh en Galilée orientale (A. Keith, dans F. Turville Petre, *Researches in Prehist. Galilee*, Londres, 1927, et D. Garrod, *The Mugharet el Emireh in Lower Galilee, Type Station of the Emiran Industry*, dans *J. R. A. I.*, LXXXV, 1955) et dans celle d'el Ouad au Carmel (Garrod, *Carmel I*, 1937). Abou Halka, au S.O. de Tripoli, est le seul de ces sites dont on puisse considérer la stratigraphie comme satisfaisante; les niveaux IVe et IVf illustrent deux moments de la phase initiale du Paléolithique supérieur; ils ne fournissent pas toutefois une base assez large.

Cette phase initiale du Paléolithique supérieur est suivie par une autre (la phase II de R. Neuville) représentée par le niveau D de Qafzeh, les niveaux E et F d'Erq el Ahmar, les couches entre 12 et 7 m. de Ksar Akil (« Châtelperronien ») et peut-être les couches 6 et 7 de l'abri II de Jabroud; on en trouverait peut-être aussi des traces à Palmyre, dans la grotte de Djerf Ajla et à Shanidar, au Kurdistan iraquien, dans le niveau C (Baradostien). Les outils de type moustérien sont moins nombreux; les couteaux ou pointes du type de Châtelperron et les grattoirs en bout sont fréquents; la pointe d'Emireh disparaît. Les burins, et notamment les burins busqués, les grattoirs sur éclats épais, carénés et nucléiformes, apparaissent en plus grand nombre annonçant l'Aurignacien qui va suivre (fig. 833).

La durée de cette période de transition (phases I et II de Neuville) est difficile à apprécier; elle a pu être fort longue. A Ksar Akil, elle est représentée par 8 m. de dépôts entre 15 et 7 m.; par 3 m. à Shanidar pour la phase II (Baradostien). Une détermination par la méthode du C14 indique, à Ksar Akil, entre 6 et 7,60 m. (base de l'Aurignacien), 26 890 ± 380 av. J.-C. (GrN-2195). Le haut du Baradostien de Shanidar a été daté vers 27 000 et 24 550 av. J.-C. (W-178 et L-335H). Ses débuts vers 33 000 av. J.-C. (GrN-2015,2016; L-3351). Si ces dates sont acceptables, les débuts du Paléolithique supérieur au Proche-Orient se situeraient vers 35 000 av. J.-C.; c'est le moment où en Europe le Périgordien fait son apparition, suivi vers 30 000 par l'Aurignacien.

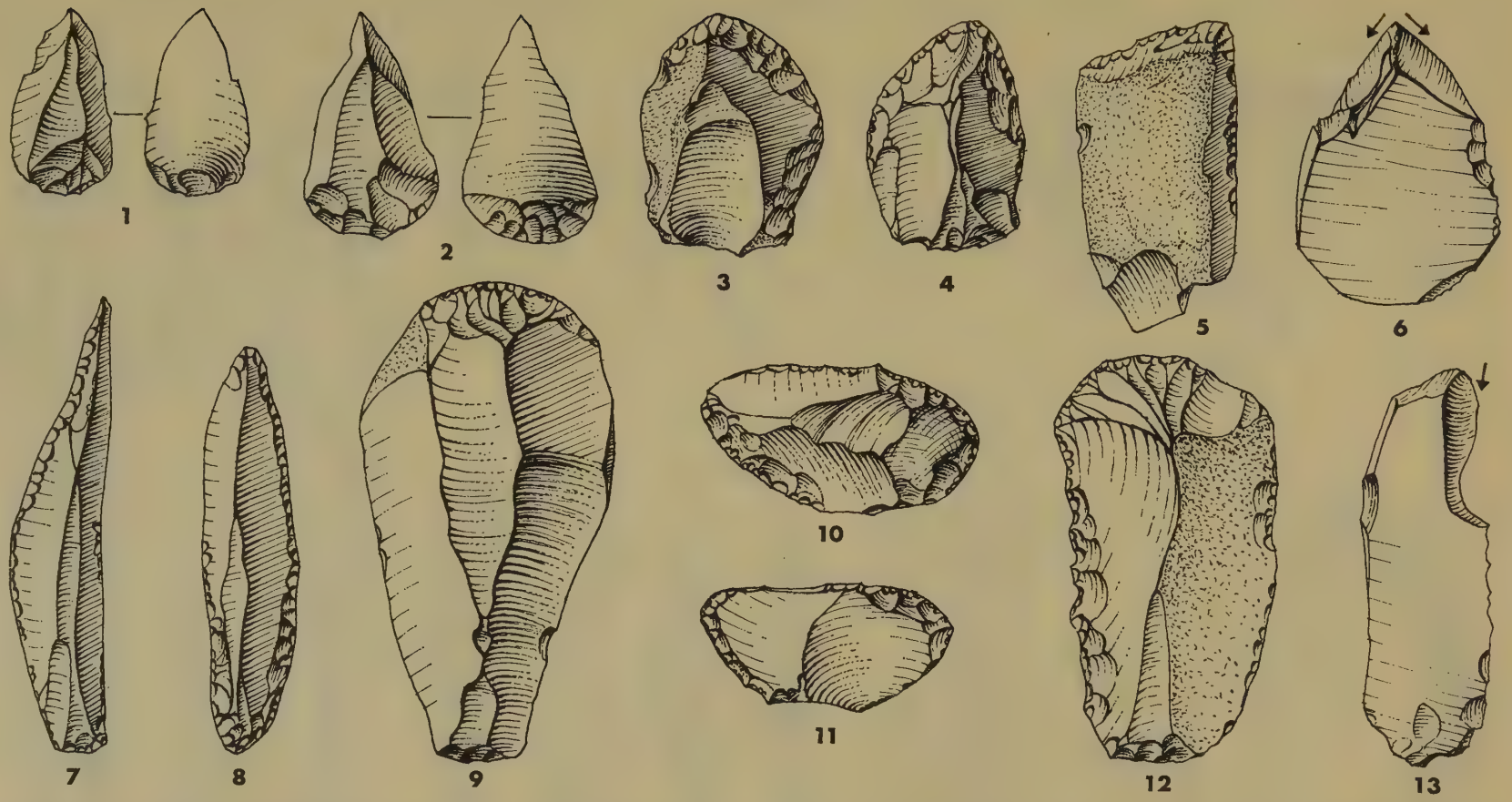
La période qui nous occupe pourrait donc correspondre pour la phase I à la fin de la régression et pour la phase II au maximum froid du Würm (Würm II) en Europe. Le Proche-Orient est affecté indirectement par ces événements climatiques et connaît alors des précipitations plus abondantes et un abaissement relatif de la température. On pourrait en considérer comme des témoignages le complexe 2 de Ksar Akil, l'activité de la source intérieure d'el Ouad qui lessive le niveau F, le karst de la grotte de Sheikh Suliman, au Carmel, qui laisse « suspendue » une brèche moustérienne (M. Avnimelech, *The Problems of Quaternary Geology of Sheikh Suleiman Cave on the Carmel and their Bearing on the Regional Quaternary History*, dans *Atti VI Congr. Internazionale delle Science Preistoriche e Protostoriche, II, Communicazioni Sezioni I-IV*, Rome, 1965, p. 170-173). Les changements de la faune, la disparition définitive du rhinocéros de Merck qui paraît avoir survécu avec l'hippopotame dans la fosse jordanienne (Emireh) pendant la phase I, la flore à Cyprès du Houleh, celle du Ghab à Karkour, s'accordent avec ces observations. Toutefois, nous avons dit quelle circonspection s'imposait dans ce domaine en l'absence de toute étude sédimentologique des grottes et devant l'insuffisance des analyses polliniques.

L'homme de cette période nous est mal connu. Les seuls restes humains de quelque importance sont ceux de Ksar Akil; un crâne d'enfant et des fragments qui seraient attribuables à un Homme moderne (J.F. Ewing, *Human Types and Prehistoric Cultures at Ksar Akil*, 5 th Int. Congress Anthrop. Ethn. Sc., Philadelphia, 1956, p. 535-539).

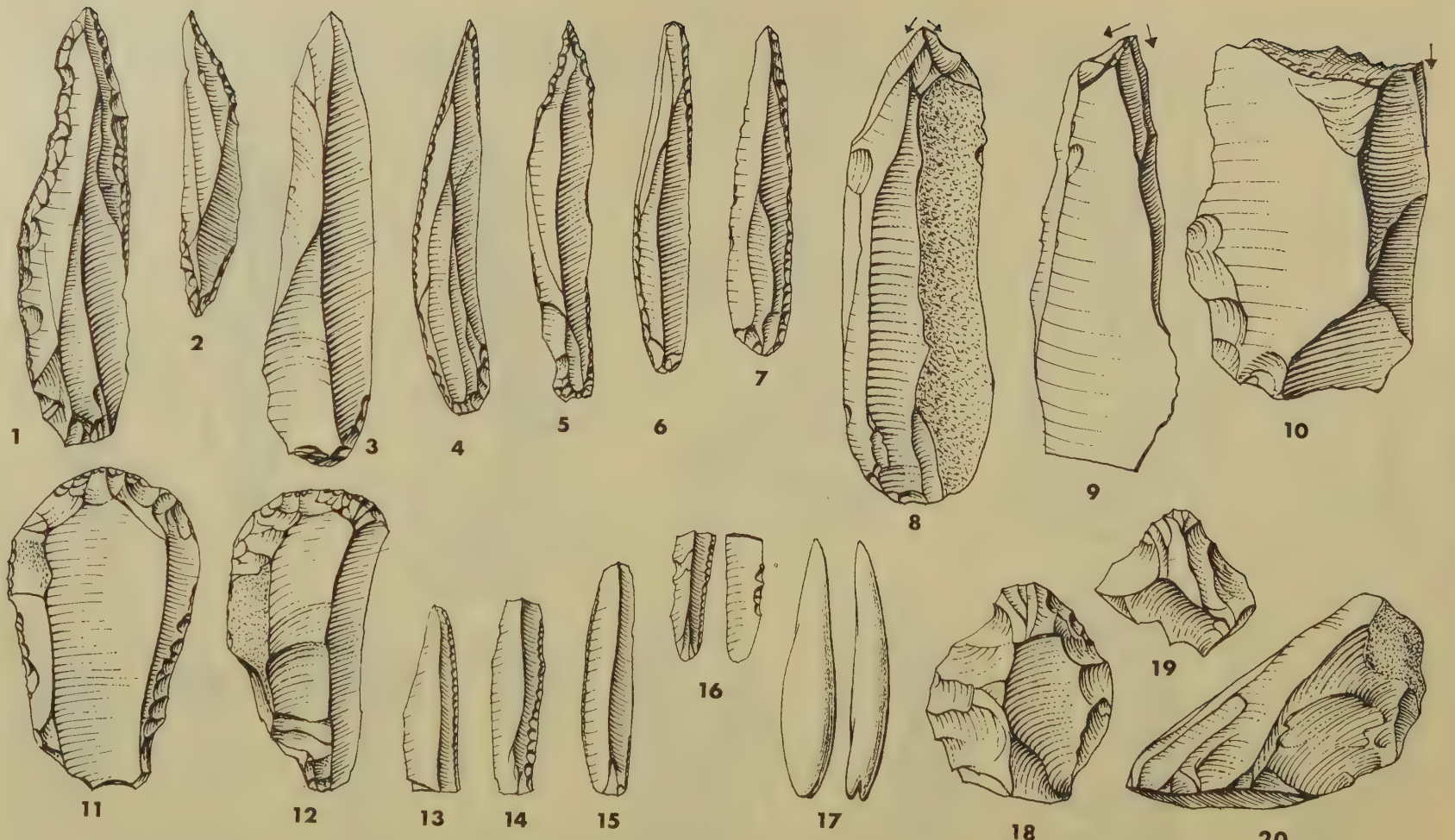
2° *Les industries de type « aurignacien »* (fig. 834). — Dans les niveaux qui succèdent stratigraphiquement à ceux que nous venons de décrire, la tradition moustérienne s'affaiblit et disparaît; les outils à bords abattus sont moins nombreux; l'outillage est dès lors de type « aurignacien », à retouche écailleuse ou lamellaire.

En s'appuyant sur la séquence d'Erq el Ahmar, R. Neuville (*Paléolithique*, 1951) reconnut deux phases dans le développement de l'Aurignacien de Palestine (phases III et IV du Paléolithique supérieur). Cette division est encore suivie; on considère comme relevant de la phase III les industries à forte proportion de pointes et de burins des niveaux D d'Erq el Ahmar, E d'el Ouad et Kebara (D. Garrod, *Excavations at the Mugharet Kebara, Mount Carmel, 1931 : The Aurignacian Industries*, dans *Proceedings of the Prehistoric Society*, XX, 1954, p. 155-192), C de Qafzeh, 5-2 de Jabroud II et IVc d'Abou Halka, tandis qu'on attribue à la phase IV les industries d'Erq el Ahmar B, d'el Ouad D, de Kebara D, de Jabroud II_1 et III_{10-9}, où les pointes et les burins deviennent moins nombreux tandis qu'augmentent les grattoirs en museau. Cette division toutefois ne rend pas suffisamment compte d'une réalité qui apparaît beaucoup plus complexe; des faciès régionaux déjà se dessinent. L'évolution des industries devient plus rapide que leur diffusion; les différenciations vont s'accentuant dans le sens d'une meilleure adaptation aux conditions naturelles régionales.

L'Aurignacien du Proche-Orient, comme celui



833. — Types d'outils du Paléolithique supérieur. Phases I et II. 1/2 grandeur. 1-2. Pointes d'Emireh (Qafzeh E, Abou Halka IV); 3-5. Grattoirs (Erq el Ahmar F); 6. Burin dièdre (Et Tabban B); 7-8. Pointes atypiques (Erq el Ahmar F); 9. Grattoir (Erq el Ahmar F); 10-11. Racloirs transversaux (Et Tabban B); 12. Denticulé (Erq el Ahmar F); 13. Burin d'angle (Erq el Ahmar F). D'après Neuville, *Paléolithique*, 1951, fig. 34-43.



834. — Types d'outils du Paléolithique supérieur. Phases III-IV. 1/2 grandeur. 1-12 (Erq el Ahmar, couches D, C, B). D'après Neuville, *Paléolithique*, 1951, fig. 45-49. 13-16, 18-20 (Quseir, couches C et D); 17. Pointe en os à base fendue, Quseir. 2/3 grandeur.

d'Europe, comprend un fort pourcentage de grattoirs et de burins : grattoirs sur bout de lame ou sur éclats de types variés, grattoirs épais « carénés » ou « en museau » à retouche lamellaire; grattoirs sur nucléus; burins dièdres ou sur troncature, les premiers étant souvent à enlèvements multiples (« polyédriques »). Par contre, les lames à retouche continue, les lames étranglées, fréquentes dans l'Aurignacien atlantique, sont ici très mal représentées. Les pointes ne sont pas identiques; on a décrit au Proche-Orient comme pointes de Font Yves (pointe légère, à retouche bilatérale semi-abrupte) des pièces peu typiques ou d'autres qui se rapprochent davantage du type de la Gravette, mais qui sont plus petites. On peut distinguer les pointes du Proche-Orient, mais pourquoi les nommer « pointes de Krems » (Howell, 1959, p. 26) plutôt que pointes de Ksar Akil ou d'el Ouad? Particulier à la région, au moins par sa plus grande fréquence, est un type de grattoir à front oblique qui pourrait, lui aussi, être distingué. Bref, on serait justifié à proposer une appellation distincte pour les industries d'allure aurignacienne du Proche-Orient. On a proposé le nom d' « Antélien », de la grotte d'Antélias près de Ksar Akil, où une industrie de ce type a été signalée dès 1900 par G. Zumoffen. Le choix est bon mais peut-être conviendrait-il d'attendre l'étude et la publication des industries de Ksar Akil.

En dehors des sites mentionnés plus haut, on peut citer encore, ayant livré des industries relevant de la même tradition, les stations de surface d'Ain Qeseimeh et d'Ain Qedeirat, aux portes du Sinaï, décrites par le R. P. Buzy (D. Buzy, *Les stations lithiques d'el Qeseimeh*, dans *R. B.*, 1927, p. 90-92. *Une station magdalénienne dans le Négev* [*Ain el Qedeirat*], *ibid.*, 1929, p. 1-18), et qui posent le problème de l'extension et des contacts, d'ailleurs peu probables, de l'Aurignacien de Palestine avec les industries de la vallée du Nil. Dans le désert de Judée, la terrasse d'el Khiam (Perrot, dans Neuville, *Paléolithique*, 1951; Gonzales Echegaray, *Excavaciones en la Terraza de « el Khiam »* [*Jordania*], Madrid, 1964, et *R. B.*, 1963, p. 94-119), les grottes de Quseir et de Masaraq an Na'aj (Perrot, *Le Paléolithique supérieur d'el Quseir et de Masaraq an Na'aj*, dans *B. S. P. F.*, LII, 1955, p. 493-506) ont donné un matériel de stratigraphie douteuse ou délicate. En Turquie méridionale, les sondages de Belbaşi et de Beldibi, près d'Antalya (E. Bostanci, *A New Upper Palaeolithic and Mesolithic Facies at Belbasi Rock Shelter*, dans *Belleten*, XXVI, 1962, p. 233-278; *Researches on the Mediterranean Coast of Anatolia : A New Palaeolithic Site at Beldibi, near Antalya*, dans *Anatolia*, IV, 1959, p. 124-178) ont livré des industries mal définies qui pourraient se situer sur le même horizon. Le plateau anatolien, malgré des recherches déjà avancées, n'a révélé jusqu'ici aucun site aurignacien. Shanidar, au Kurdistan iraquien, paraît alors abandonné. Il est donc bien difficile, pour l'instant, de rechercher les relations de l'Aurignacien du Proche-Orient avec celui de l'Europe (D. Garrod, *The Relations between S. W. Asia and Europe in the Later Palaeolithic Age*, dans *Cahiers d'Histoire mondiale*, I, 1, 1953, p. 13-38).

Même si l'on tient compte de la disparition d'un possible outillage en bois, l'Aurignacien proche-oriental ne semble pas avoir atteint le niveau de développement technique et artistique de l'Aurignacien européen. L'outillage en os n'est représenté que par sept pointes à el Ouad E, deux à Kebara D2, une pointe et une alène à Erq el Ahmar, quelques pointes à Ksar Akil et à Jabroud, et, à Quseir, une petite pointe à base fendue, seul exemplaire connu au Proche-Orient d'une pièce qui est caractéristique de l'Aurignacien en Europe. Des morceaux d'ocre rouge suggèrent des peintures corporelles dont il ne reste évidemment rien. Trois coquillages perforés *(Arcularia gibbosula)* de Masaraq an Na'aj paraissent des éléments de collier.

Tandis qu'en Europe occidentale, le Gravettien, le Solutréen et le Magdalénien vont succéder rapidement à l'Aurignacien, au Proche-Orient les nouveautés techniques tardent à se manifester; la tradition aurignacienne se prolongera jusque dans le Natoufien, réflétant ainsi un certain degré d'isolement géographique et une relative stabilité des conditions naturelles de vie.

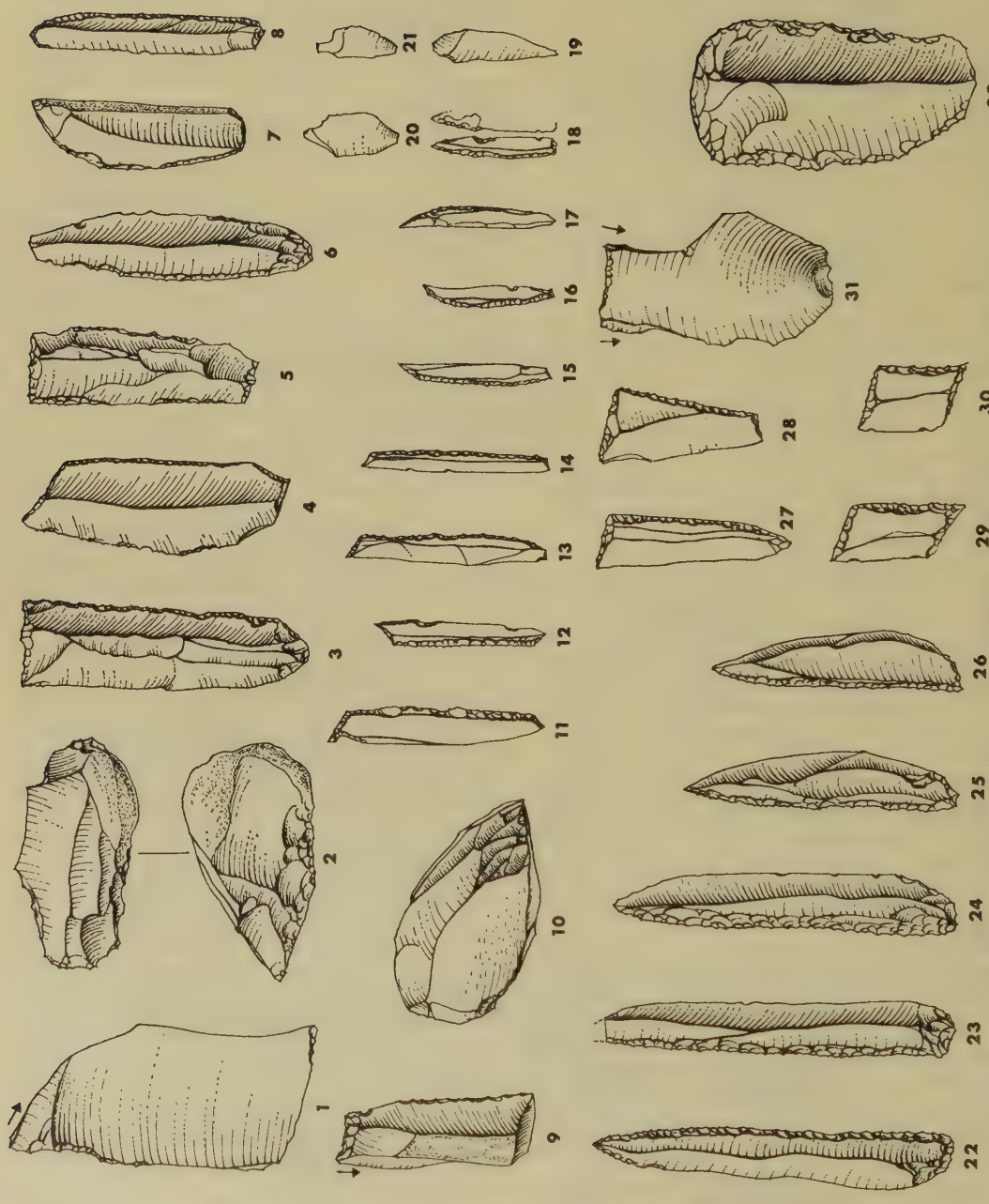
En l'absence de déterminations par le C14, il n'est guère possible de dater chacune des phases de l'Aurignacien proche-oriental. On pourrait en fixer les débuts vers 25 000 av. J.-C. sur l'horizon du petit interstade du Würm III et la fin vers 15 000-14 000. Mais ces dates demandent confirmation. Le niveau de la mer remonte alors progressivement de son minimum de — 100 m., modifiant à nouveau la configuration et l'écologie de la plaine côtière syro-palestinienne. Les communications nord-sud le long du littoral vont devenir moins faciles. Le régime des pluies se rapproche de l'actuel.

L'homme nous est moins bien connu que celui du Paléolithique moyen. Des restes humains rares et fragmentaires provenant de Qafzeh et d'Erq el Ahmar ont été identifiés par H. V. Vallois, comme appartenant à un *Homo Sapiens* ayant encore des caractères primitifs.

3° *L'Athlitien.* — D. Garrod a considéré l'industrie du niveau C d'el Ouad comme distincte de l'Aurignacien sous-jacent et lui a donné le nom d'Athlitien, d'Athlit, sur la côte, au débouché de l'o. Moughara. L'industrie de cette couche est caractérisée par la présence d'un nombre considérable de grattoirs nucléiformes; mais, étant donné la situation du dépôt vers le fond de la grotte, cette proportion peut être accidentelle. Plus originale est la présence de microlithes, non décrits, mais dont il n'y a pas de raison de douter qu'ils fassent partie de l'ensemble. Des microlithes, des lamelles Dufour notamment (à retouche inverse semi-abrupte), ont déjà fait leur apparition au cours de la période précédente (à Qeseimeh, Qedeirat, el Khiam, Masaraq an Na'aj). Il faut noter de même la présence d'une sorte de Gravette, signalée aussi dans les couches supérieures de Ksar Akil.

On peut concevoir une transition entre l'Aurignacien et les industries à microlithes qui vont suivre. Ksar Akil, non publié, ou de nouveaux gisements, révéleront peut-être cette phase intermédiaire. Mais à l'heure actuelle, ni le niveau C d'el Ouad, ni le niveau 9 d'el Khiam ne permettent une définition stratigraphique et typologique valable. L'industrie de la couche 9 de la terrasse d'el Khiam (G. Echegaray, *el Khiam*, 1964) n'a que des similitudes très générales avec l'industrie de la couche C d'el Ouad. La présence dans ce niveau 9, et déjà dans le niveau sous-jacent, de microlithes géométriques de type natoufien pourrait être le résultat d'une intrusion due au fort pendage des couches et à la nature du terrain.

4° *Les industries à microlithes de la fin du Paléolitique supérieur* (fig. 835). — Dans la grotte d'el Kebara, l'Aurignacien du niveau D est suivi, couche C, par une industrie qui a reçu le nom de « Kébarien » (F. Turville Petre, *Kebara*, 1932). Cette industrie est caractérisée par la présence de nombreux microlithes : lamelles à dos et troncature oblique de l'une ou des deux extrémités, pointes et rares triangles.



835. — Types d'outils du Paléolithique supérieur final. 1/2 grandeur. Jabroud Abri III. 1-8. Couche 8 (Skiftien); 9-21, Couches 7-4 (Nébékien); 22-32. Couche 3 (Faliftien). D'après Rust, *Jabroud*, 1950, Taf. 99-105.

Le reste de l'outillage est formé de grattoirs épais et en bout de lame, de burins et de lames à dos.

A Jabroud, dans l'abri III (Rust, *Jabroud*, 1950), l'Aurignacien (?) des couches inférieures 10 et 9 est suivi, sur 2 m. d'épaisseur, par des industries à microlithes; dans le niveau 8, par une industrie appelée Skiftien avec des lamelles retouchées encore peu nombreuses; dans les niveaux 7 à 8, par une industrie appelée Nébékien, mais très voisine de celle de Kebara; dans le niveau 3, par une industrie analogue mais avec un groupe de petites pointes, sorte de Gravettes, dites pointes de Falita, qui ont conduit Rust à distinguer un Falitien. L'industrie du niveau 2 serait natoufienne. La séquence de Jabroud paraît plus complète que celle de Kebara où l'apparente continuité stratigraphique n'est pas soutenue par la typologie; il y a certainement place pour des intermédiaires entre l'industrie des couches D et C et, sans doute aussi, entre le Kébarien et le Natoufien. Les industries de Jabroud toutefois sont pauvres, notamment celle du niveau 8.

L'industrie du Point 104 dans le Néguev, entre Beershéva et la frontière du Sinaï (A. Ronen, A. Yossef, J. Perrot, *Une station Kébarienne du Negueb : le point 104*, dans *Bull. de la S. P. F.*, LXIV, 1967, p. 261-279) paraît se situer typologiquement entre l'Aurignacien et le Kébarien. Les grattoirs représentent 37 % de l'outillage, dont 13 % sur bout de lames, les burins 3 %, les lames 23 %, les microlithes (type Kebara) 14 %. Il ne s'agit toutefois que d'une station de surface.

L'industrie riche en pointes et microgravettes (?) de l'abri de l'o. Madamagh, près de Petra (D. Kirkbride, *A Kebaran Rock Shelter in W. Madamagh, near Petra, Jordan*, dans *Man*, LVIII, 1958, p. 55-58), se situerait mieux par contre, du point de vue typologique, sur l'horizon du niveau 3 de Jabroud. De même, celle des niveaux 7 et 6 d'el Khiam (G. Echegaray, *el Khiam*, 1966), celle du niveau 8 pouvant être kébarienne.

L'industrie du site K du o. Dhobai (J. d'A. Waechter, *The Excavations at W. Dhobai, 1937-1938, and the Dhobaian Industry*, dans *J. P. O. S.*, XVIII, 1938, p. 172-186, 292-298) est à placer sur l'horizon général du Kébarien, sans que l'on puisse préciser. Il en est de même des industries de Kfar Vitkin et d'Iraq el Baroud (M. Stekelis, *Contribution to the Study of the Pre-Mesolithic Age in Palestine* [*in Hebrew*], dans *Magnes Anniversary Book*, Jérusalem, 1938, p. 461-464; *Iraq-el-Baroud, nouvelle grotte préhistorique au Mont Carmel*, dans *Bull. Res. Counc. Israel*, Sect. G., x G, nº 1-4, 1961, p. 302-320).

Hors de Palestine, le matériel exhumé des sondages de Beldibi et de Belbasi en Turquie méridionale (Bostanci, *Beldibi*, 1959; *Belbasi*, 1962) comprend des microlithes. Au Kurdistan iraquien, Zarzi, Hazar Merd (Garrod, *Zarzi*, 1930), Shanidar B (Solecki, *Shanidar*, 1955), ont livré une industrie apparentée au Kébarien, le Zarzien, qui se distingue entre autres par l'abondance des lames à encoches et la présence de quelques pointes à cran.

Partout subsiste le vieux fond aurignacien représenté surtout par les grattoirs épais à retouches lamellaires et les burins à enlèvements multiples. Les lames et lamelles à bord abattu par retouche abrupte deviennent plus nombreuses. L'outillage microlithique se développe : lamelles à dos obliquement tronquées, pointes, triangles. On peut déduire de ces microlithes la présence d'armes et d'outils composites (flèches, harpons); les preuves directes toutefois font défaut.

On signalera ici la récente découverte à Ein Guev, sur la rive orientale du lac de Tibériade (M. Stekelis et Bar Yossef, *Un habitat du Paléolithique supérieur à Ein Guev, Israël*, dans *L'Anthropologie*, LXIX, 1965, p. 176-183), d'une industrie à lames, burins, grattoirs, lamelles tronquées, qui serait en relation avec un fond de cabane creusé à contre-pente, les terres étant contenues par un muret de 0,40 m.; les fouilleurs signalent également un mortier en basalte et deux pilons ainsi qu'un squelette d'adulte gisant sur le côté en position semi-fléchie. Du point de vue typologique, l'industrie se situerait plutôt avant le Kébarien qu'après, tandis que fond de cabane, mortier, pilons et sépulture ne se distinguent en rien de ceux du Natoufien.

A partir de 15 000 av. J.-C., le Proche-Orient entre dans une phase d'humidité décroissante; le lac Lisan est en régression; les grands bassins intérieurs (Damas, Azraq) s'assèchent progressivement. Le complexe 1 de Ksar Akil, s'il représente bien un épisode humide, pourrait être en relation avec le dernier épisode du Würm; les niveaux qui l'enserrent se trouveraient ainsi approximativement datés vers 15 000-10 000 av. J.-C. Ces dates seraient acceptables également pour les industries des couches 8-3 de Jabroud III et pour le Kébarien; mais nous sommes ici dans le domaine de la simple hypothèse.

Les limites du Pléistocène supérieur et de l'Holocène sont moins nettes au Proche-Orient qu'en Europe. L. Picard considère d'âge holocène les « talus » qui se forment dans la vallée du Jourdain au-dessus des marnes de la Lisan ou au-dessus des séries supérieures du Houleh; également les tufs d'Ain Douq et le début du creusement du lit actuel du Jourdain. Ces événements ne sauraient toutefois être datés avec précision.

En Europe septentrionale, c'est avec la période préboréale, vers 8000 av. J.-C. que commence le postglaciaire. Si l'on projette cette date au Proche-Orient, le Natoufien de Palestine appartient encore, en grande partie tout au moins, au Pléistocène supérieur; et certainement le Zarzien, au Kurdistan, daté à Shanidar entre 10 000 et 8650 av. J.-C. (W-179 et W-667); du point de vue typologique, le Zarzien se situe bien sur l'horizon Kébarien-Natoufien.

Nous verrons plus loin que l'écologie du Proche-Orient a pu être affectée, entre 8000 et 5000 av. J.-C., par les changements climatiques qui marquent en Europe la période Boréale chaude et sèche; le moment critique pourrait se situer en Palestine autour de 6000 av. J.-C. Mais sur l'horizon où nous nous trouvons avec le Kébarien et les industries apparentées et qui est celui du Würm finissant, les précipitations sont sans doute encore plus abondantes qu'aujourd'hui. Du point de vue géologique ou écologique, rien donc ne paraît justifier une coupure entre le Kébarien *sensu lato* et le Natoufien. La situation n'est pas plus nette sur le plan culturel.

III. Les innovations techniques et les transformations économiques, sociales et culturelles conduisant aux organisations urbaines. — Il est certes facile d'imaginer les étapes de l'évolution culturelle des populations du Proche-Orient passant de la vie des cavernes à celle des premiers villages puis à celle des villes. Cependant, les découvertes des quinze dernières années ont montré l'écart considérable entre nos schémas et les faits; la nécessité aussi de réviser certains de nos concepts.

De 10 000 à 7000 av. J.-C., le Proche-Orient semble avoir connu des conditions climatiques généralement favorables; les précipitations, quoique en diminution, sont encore plus abondantes qu'à l'heure actuelle; la température moyenne d'été est probablement moins élevée. C'est sur cet horizon chronologique et dans ces conditions que se développe en Palestine la civi-

lisation natoufienne. On a longtemps fait crédit aux Natoufiens de l'invention de l'agriculture et de la domestication du chien; on les a volontiers considérés comme ouvrant la marche vers une économie de production. En vérité, pour spectaculaire qu'elle ait été, leur civilisation ne représente pas encore un pas décisif vers une économie agricole.

I. Le Natoufien. — C'est en 1928 que furent découverts par D. Garrod, dans l'ouadi en Natouf, en Judée occidentale, les premiers vestiges de cette civilisation qu'elle allait nommer « natoufienne » (D. Garrod, *Shuqbah*, 1942) (fig. 836). Les découvertes d'el Ouad (D. Garrod, *Carmel*, 1937) et de Kebara (F. Turville Petre, *Kebara*, 1932) suivirent, tandis que la fouille des grottes du désert de Judée (Erq el Ahmar, Tor Abou Sif, el Khiam, Oumm ez Zouweitineh) permit à R. Neuville d'élaborer, dès 1934, une première synthèse du Natoufien (R. Neuville, dans *R. B.*, 1934).

Cette civilisation apparaît dès lors comme limitée à la Palestine. On ne saurait guère en rapprocher au dehors que l'industrie du niveau 2 de Jabroud III (A. Rust, *Jabroud*, 1950). La station d'Hélouan, près du Caire, ne relève pas du Natoufien.

1° *Les découvertes récentes.* — Notre connaissance du Natoufien s'est trouvée renouvelée depuis 1951 par les fouilles de la terrasse de la grotte de l'ouadi Fallaḥ (naḥal Oren) au Carmel (M. Stekelis et T. Yisraely, *Excavations at Nahal Oren*, dans *Israel Explor. Jour.*, 1963, p. 1-12 [= Stekelis, *I. E. J.*, 1963]); par celles, en cours, du gisement de Aïn Mallaḥa (Eynan), dans le bassin du lac Houleh (J. Perrot, *Le gisement natoufien de Mallaḥa* [*Eynan*], *Israël*, dans *L'Anthropologie*, LXX, 1966 [= Perrot, *Mallaḥa*, 1966]), et, dans une moindre mesure, par les fouilles de Jéricho (K. M. Kenyon, *Earliest Jericho*, dans *Antiquity*, 1959, XXXIII, n° 129, p. 5-9 [= Kenyon, *Antiq.*, 1959]); par celles de Beidha, près de Petra (D. Kirkbride, *Five Seasons at the Prepottery Neolithic Village of Beidha in Jordan*, dans *Palest. Explor. Quart.*, 1966, p. 8-72 [= Kirkbride, *Beidha*, 1966]) et par celles d'el Khiam (J. G. Echegaray, *Nouvelles fouilles à El Khiam*, dans *R. B.*, 1963, LXX, p. 94-119 [= Echegaray, *R. B.*, 1963]; Id., *Excavaciones en la terraza de « el Khiam »* [*Jordania*], II, Madrid, 1966 [= Echegaray, *el Khiam*, 1966]).

La terrasse de la grotte de l'o. Fallaḥ. — Exploré de 1951 à 1960, le site se trouve au Carmel, au débouché de la vallée de l'o. Fallaḥ sur la plaine côtière, à la hauteur d'Athlit, et à 4,5 km au nord de la grotte d'el Ouad et de l'o. Moughara. La grotte elle-même est vide de dépôts; ceux-ci s'étalent sur une vaste terrasse en pente roide qui descend jusqu'au lit de l'ouadi. Plusieurs phases d'occupation ont été reconnues à Fallaḥ depuis la fin du Paléolithique supérieur (Stekelis, *I. E. J.*, 1963). L'occupation natoufienne serait représentée par deux niveaux; au niveau supérieur appartiendrait « une habitation de forme ovale »; au niveau inférieur auraient été trouvés les vestiges d'un « camp », entouré d'un mur fait de blocs et de grands mortiers en calcaire remployés, l'installation ayant un diamètre de 7 à 10 m; toute la partie méridionale, en contrebas, aurait été détruite. En fait, l'impression prévaut que le mur, au tracé sinueux mais perpendiculaire au sens de la pente, est un mur de soutènement des terres destiné à ménager deux paliers d'occupation. Sur le palier inférieur, un grand foyer est entouré d'un pavement de dalles en calcaire.

Le gisement de Mallaḥa. — Le gisement se trouve dans le bassin du Houleh, près de la source d'Aïn Mallaḥa (Eynan), à 72 m au-dessus du niveau de la mer Méditerranée, au pied des contreforts du massif galiléen qui forme ici contre les vents d'ouest une muraille protectrice de 300 m de haut. L'établissement ancien occupe un talus exposé au nord-est et qui s'abaisse en pente douce vers la source. La superficie contrôlée de l'établissement est d'au moins 2 000 m²; mais elle pourrait être plus grande. Fouillé sur 250 m², de 1955 à 1961, le gisement est formé, au-dessus d'argiles rouges à silex d'allure paléolithique, d'une puissante couche natoufienne scellée par une nappe de cailloux descendus de la montagne voisine. Trois niveaux d'occupation ont été reconnus, chacun d'eux représenté par des sols et par de grands abris circulaires à demi-souterrains décrits ci-dessous.

Le niveau de base de Jéricho. — Un sondage poussé jusqu'au roc vers l'extrémité N.-E. du tell (carrés E I-II-IV) au cours de la campagne de 1957-1958 (Kenyon, *P. E. Q.*, 1960, p. 13) révéla en partie une sorte de plate-forme faite d'une couche d'argile naturelle de 30 cm d'épaisseur laissée en place, tandis que les abords étaient dégagés jusqu'au roc; cette plate-forme est bordée de quelques grosses pierres dont 3 mortiers défoncés (l'un d'eux brisé) du type commun à l'o. Fallaḥ. Pour K. Kenyon, ces pierres trouées auraient servi à implanter des « mats totémiques » et cette installation incomplètement dégagée serait un « sanctuaire ».

Ce niveau de base de Jéricho est attribué au Natoufien et plus précisément au Natoufien ancien du Carmel, sur la foi d'un seul croissant et d'un fragment de harpon à barbelure simple. Des fragments de charbon de bois trouvés à ce niveau ont été datés par la méthode du C 14 de 7900 av. J.-C. (GL-69 : 9850 ± 240) et de 9216 av. J.-C. (P-376 : 11 166 ± 107) pour le même échantillon.

Le niveau de base de Beidha. — A la base du « Néolithique » et par endroits sous une couche de sable archéologiquement stérile d'environ 2 m d'épaisseur, D. Kirkbride a reconnu l'existence d'un niveau natoufien; quelques sondages ont permis de reconnaître un foyer entouré de dalles plates et une fosse dont les parois sont garnies de galets. Plus récemment, des constructions circulaires en brique crue ont été mises au jour (D. Kirkbride, *Beidha, 1965 Campaign*, dans *Archaeology*, XIX, 1966, p. 268-272). L'industrie, de type natoufien, paraît dominée par les grattoirs en bout de lame et les pièces à encoches.

Le Natoufien d'el Khiam. — Les difficultés d'ordre stratigraphique que présente la terrasse d'el Khiam ne paraissent pas avoir été résolues par la fouille qui y fut conduite en 1962 (Echegaray, *el Khiam*, 1963, 1966). Dans les conditions de dépôt qui sont celles de cette terrasse en forte pente, les mélanges sont inévitables. Introduire l'appellation de Khiamien pour un matériel qui, selon toutes les apparences, n'est pas exempt de mélanges, ne contribue pas à la solution du problème.

2° *Stratigraphie du Natoufien.* — Sur la base de la stratigraphie des grottes de Judée, R. Neuville avait cru pouvoir reconnaître quatre phases dans le Natoufien. D. Garrod n'en voit que trois; les deux premières correspondant respectivement aux niveaux B^1 et B^2 d'el Ouad, dont la distinction, admet D. Garrod, est arbitraire (« necessarily rather arbitrary », D. Garrod, *Carmel*, 1937, p. 34) et non justifiée par une évolution lithique ou culturelle. La présence de « micro-burins » que Neuville considérait caractéristique du Natoufien II n'a pas grande signification; on trouve cette pièce, à Jabroud notamment, dès le niveau 7 et, à el Khiam, dans le niveau 8. La 3e phase du Natoufien, selon D. Garrod, serait représentée à Fallaḥ et à el Khiam. Or, l'industrie de Fallaḥ est prudemment décrite par Stekelis comme « natoufienne »; celle d'el Khiam 4 (Khiamien II) comprend des têtes de flèches primitives à encoches; nous sommes déjà ici sur l'horizon plus tardif du « Prepottery Neolithic A »

836. — Sites préhistoriques de Palestine, de 10 000 à 4000 avant J.-C.

de Jéricho. Il est encore trop tôt pour introduire une classification du Natoufien; à Mallaḥa, où des dépôts de 2 m d'épaisseur, stratifiés, ont livré des dizaines de milliers d'outils, un premier examen ne révèle pas une évolution nette de l'industrie lithique.

3° *Les habitations.* — Les Natoufiens ont occupé les grottes et les terrasses des grottes mais leurs principaux établissements paraissent avoir été en plein air.

A el Ouad, au Carmel, D. Garrod avait observé, sur la plate-forme naturelle que forme le rocher jusqu'à une dizaine de mètres en avant de la grotte, plusieurs bassins creusés dans le roc. L'aire rocheuse était limitée au nord par un mur de grosses pierres, haut de 0,70 m et long de 8,50 m, dont l'attribution aux Natoufiens ne paraissait pas alors très certaine. Les découvertes de l'o. Fallaḥ et de sa terrasse étagée permirent de lever les doutes. Puis apparurent les constructions circulaires de Mallaḥa (Perrot, *Mallaḥa*, 1966 (pl. I).

Il s'agit d'abris à demi souterrains, creusés à contrepente, l'entrée se trouvant le plus souvent vers le bas, du côté de la source. Leur diamètre varie de 3 à 4 m au niveau supérieur et va jusqu'à 7 et même 9 m au niveau inférieur. Un mur fait de gros blocs ou de moellons et présentant un certain fruit contient les parois de terre; il est conservé parfois jusqu'à 1,20 m de hauteur. En un cas, les parois de la fosse ont été revêtues d'un enduit d'argile et de sable qui s'est calcifié. Cet enduit s'étendait à l'extérieur, formant autour de la fosse comme une margelle large de 0,60 m. En un point, à l'intérieur, cet enduit soigneusement lissé présentait des traces de peinture rouge. Le sol de l'habitation était recouvert de grandes pierres plates. Sur le sol des autres habitations des dalles isolées ont pu servir de base à des poteaux soutenant une toiture légère (le bassin du lac Houleh était réputé naguère pour ses nattes de roseaux) mais aucune trace de ces superstructures n'a été retrouvée. Chaque abri possède un foyer, généralement vers le centre; ces foyers, carrés ou ovalaires, sont bordés de pierres (souvent des fragments de grands mortiers de basalte) et entourés parfois de dalles plates (id., à Fallaḥ, Ala Safat, Beidha). En un cas, un grand mortier creusé dans un bloc calcaire se trouvait à proximité du foyer. A l'intérieur des abris, mais plus souvent, semble-t-il, en dehors d'eux, ont été creusées des fosses à fond arrondi, larges d'environ 1 m, avec une ouverture plus étroite et profondes d'environ 0,80 m; leurs parois sont fréquemment recouvertes d'un enduit blanchâtre épais. On trouve aussi à Mallaḥa, au niveau supérieur, de petites constructions en forme de berceau; l'une d'elles était partiellement couverte.

Les habitations de Mallaḥa sont proches les unes des autres mais ne se touchent pas; des aires vides subsistent. Si la densité des habitations est partout la même que celle entrevue dans la zone fouillée, l'agglomération a pu compter à chaque niveau une cinquantaine d'abris, c.-à-d., une population de 200 à 300 habitants.

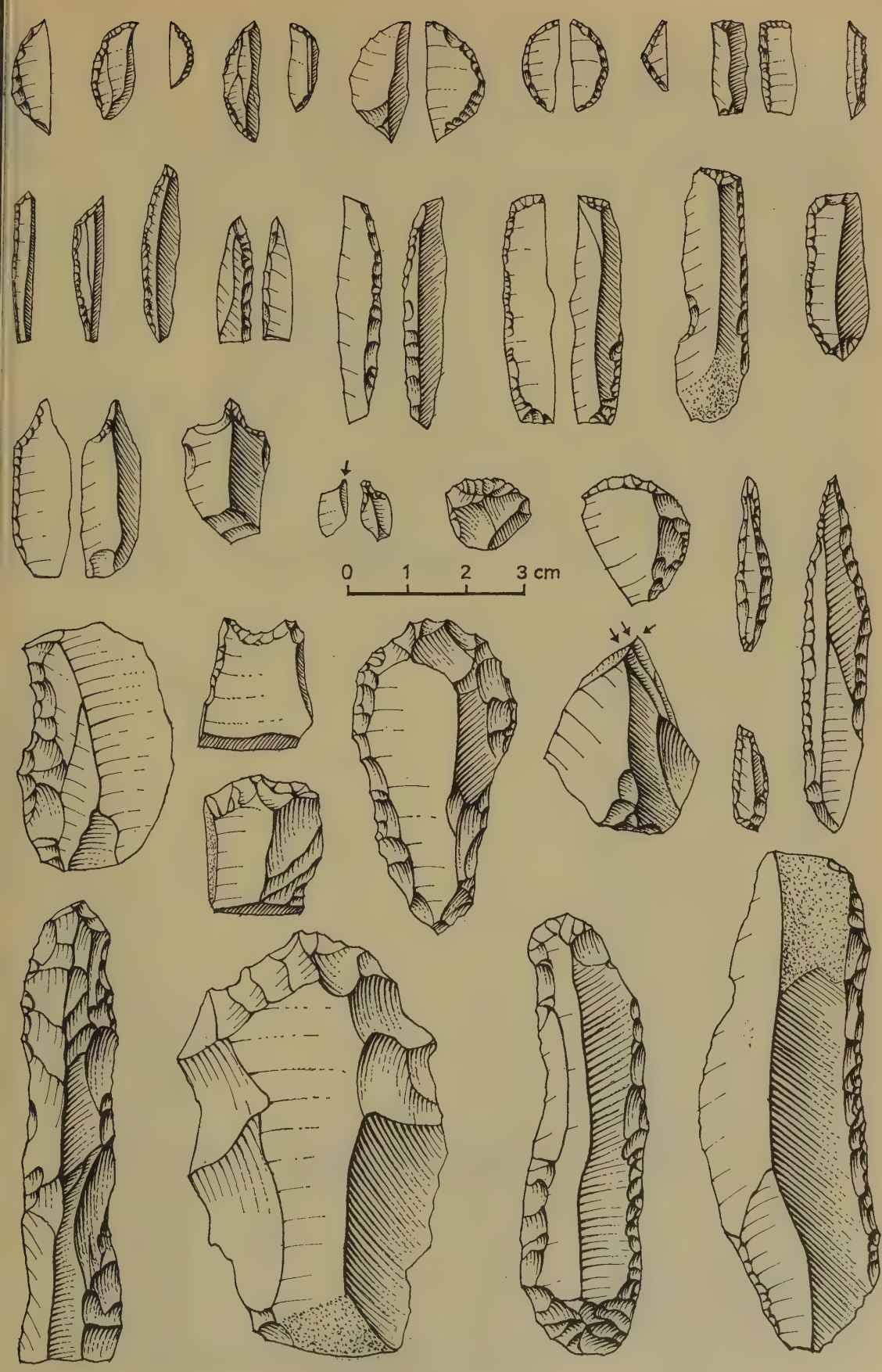
4° *L'industrie lithique.* — Il n'est guère possible à l'heure actuelle de donner une définition quantitative de l'industrie lithique du Natoufien, les différences observées entre les sites pouvant refléter des différences du mode de vie aussi bien que des différences d'ordre chronologique (M.-C. Cauvin, *L'industrie natoufienne de Mallaḥa* [*Eynan*]. *Note préliminaire*, dans *L'Anthropologie*, LXX, 1966, p. 485-494).

Du point de vue technique, l'industrie natoufienne est caractérisée, avec le débitage plus fréquent de lamelles, par le développement d'une retouche bifaciale du dos des pièces destinées à être insérées dans des montures de bois ou d'os (segments de cercle, lamelles à dos, armatures de faucilles). L'industrie natoufienne n'est pas toujours « légère » et si les microlithes atteignent 80 % du total à el Ouad B2, ils ne dépassent guère 13 % à Mallaḥa (fig. 837).

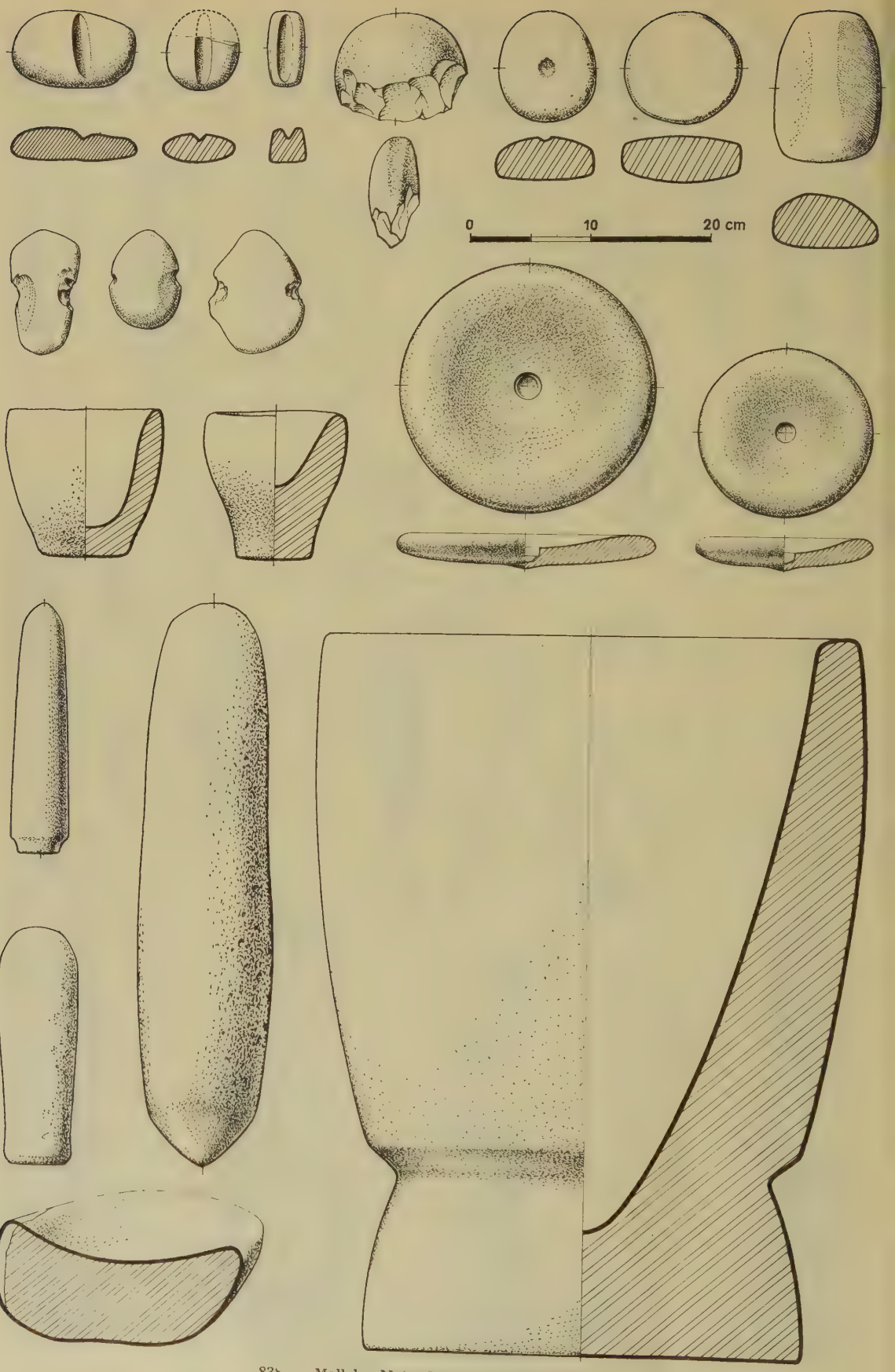
Du point de vue typologique, le groupe le plus caractéristique est celui des microlithes géométriques (segments de cercles, triangles, trapèzes); les autres microlithes comprennent des lamelles à dos, des pointes, des lamelles tronquées ou bitronquées. A el Ouad, les segments de cercle représentent à eux seuls 57 % du total des microlithes; à Tor Abou Sif, à el Khiam, à Mallaḥa, les lamelles l'emportent sur les géométriques. Les microburins (6 % à el Ouad) sont absents à Kebara et à Shouqbah, exceptionnels à Mallaḥa et à Erq el Aḥmar. Il n'y a pas de têtes de flèches typiques dans le Natoufien proprement dit. Les armatures de faucilles, lames à dos souvent tronquées ou bitronquées, présentant parfois sur le tranchant le lustré de l'usage, sont très nombreuses à Kebara; elles sont abondantes à Mallaḥa, plus rares à el Ouad. Les perçoirs, typiques ou atypiques, sont à el Ouad et Mallaḥa dans des proportions analogues (3 %). Une caractéristique de l'industrie de Mallaḥa est la forte proportion des burins (burins d'angle sur cassure ou sur troncature) et celle des grattoirs avec, parmi eux, des grattoirs épais (grattoirs à museau, grattoirs « palestiniens »); ces deux groupes d'outils représentent environ 25 % du total contre 4 % à el Ouad; ils contribuent avec des outils doubles (grattoir-burin, grattoir-pointe) à donner à l'industrie de Mallaḥa un cachet archaïque. L'outillage lourd est le même sur les deux sites : pics à face plane, pointes bifaces, grands racloirs à dos, chopping tools. A Mallaḥa, une sorte de très gros burin sur éclats épais paraît correspondre à un besoin que satisferont mieux les tranchets de la période suivante.

5° *L'outillage en os.* — Pour la première fois en Palestine l'outillage en os assume quelque importance. L'outil le plus remarquable est une faucille; deux exemplaires complets, à poignée ornée, viennent de Kebara; deux fragments ayant conservé leur armature de silex ont été trouvés à el Ouad et à O. ez Zouweitineh; d'autres fragments viennent de Fallaḥ et de Mallaḥa; des poignées sculptées, à el Ouad, à Kebara, à Fallaḥ, ont pu appartenir également à des faucilles. Toutes, cependant, n'ont pas été ornées; certains fragments pourraient laisser supposer l'existence d'un type voisin de celui de Zawi Chemi, au Kurdistan iraquien (R. Solecki, *Two bone hafts from Northern Iraq*, dans *Antiquity*, XXXVII, 1963). La grotte de Kebara (F. Turville Petre, dans *J. R. A. I.*, 1932, pl. XXVI-XXVIII) était particulièrement riche en objets en os; à côté de centaines de pointes et poinçons, et de nombreux harpons à un rang de barbes, se trouvent des hameçons en « U », des pointes doubles, des spatules, deux peignes à dents courtes décorés de perforations ou d'incisions; des centaines de pendentifs piriformes du type dont est fait le collier d'el Ouad, des plaquettes en os, polies et parfois à décor incisé, ont servi à la parure ainsi que des dents perforées, des phalanges de gazelle, des ossements d'oiseaux, des coquillages.

6° *Le mobilier en pierre.* — Un des traits essentiels du Natoufien est le développement d'un mobilier en pierre. Alors qu'au Paléolithique supérieur nous n'avions à signaler que quelques rares molettes ou enclumes, nous voyons apparaître en nombre mortiers et pilons, meules et broyeurs, polissoirs, etc. Ce mobilier est particulièrement abondant à Mallaḥa où il est taillé dans le basalte par piquetage puis poli (fig. 838). Alors que les grands mortiers d'el Ouad, de Fallaḥ, de Jéricho sont en calcaire, la plupart de ceux de Mallaḥa, en pleine région basaltique, sont taillés



837. — Mallaḥa, Natoufien. Industrie lithique. D'après M.-C. Cauvin.



83ɓ. — Mallaḥa, Natoufien. Objets en pierre.

dans la roche dure avec un soin remarquable et décorés parfois sous le bord de motifs crénelés, en relief (fig. 839). La base présente une sorte d'étranglement que l'on retrouve sur les vases plus petits de Mallaḥa et de Kebara. Les pilons, aux dimensions de ces mortiers, sont exécutés avec le même soin ; certains sont ornés. Il en est de même à Erq el Aḥmar et à el Ouad. Un type de polissoir à rainure, muni d'une sorte de pied ou poignée, est fréquent à l'o. Fallaḥ (M. Stekelis, *I. E. J.*, 1963, pl. 4); on le retrouvera plus tard à Jéricho. Signalons encore à Mallaḥa des galets plats avec deux encoches opposées, qui pourraient être des « poids à pêche »; des percuteurs sphériques en silex, des fragments de pierre ponce et des disques plats, en calcaire ou en basalte, avec une dépression centrale et qui portent encore des traces très nettes d'ocre rouge.

A côté de pierres et de galets incisés de signes divers (tectiformes, « U » emboîtés) se trouvent à Mallaḥa des perles ovoïdes en calcaire, non perforées, mais marquées d'une rainure dans le sens de la longueur. On trouve aussi quelques petites perles en roche grise, rouge ou verte, perforées.

7° *L'art et la parure.* — Avec les poignées de faucilles ornées de têtes d'animaux et les éléments de parure en os et en pierre déjà mentionnés, il faut signaler les ornements des squelettes d'el Ouad et de Mallaḥa et un certain nombre de figurines animales et humaines en pierre, telles que la « gazelle » d'Oumm ez Zouweitineh (R. Neuville, *Paléolithique*, 1951, pl. 14), le couple enlacé d'Aïn Saqri (*ibid.*, pl. 15) et la petite tête humaine d'el Ouad (D. Garrod, *Carmel*, 1937, pl. 13, 4). De Mallaḥa proviennent des têtes humaines schématiques sur galets et une petite figurine portant des traces d'ocre rouge (fig. 839).

Il serait assez vain, dans l'état actuel de nos connaissances et l'isolement géographique du Natoufien, de rechercher les affinités de cet art. Ce que l'on peut dire, au moins pour les objets en os, c'est qu'ils ne surprendraient pas en Europe sur l'horizon du Paléolithique supérieur finissant.

8° *Les sépultures.* — Les grottes de Shouqbah, de Kebara et d'Erq el Aḥmar, les terrasses des grottes d'el Ouad et de Fallaḥ, le gisement de Mallaḥa, ont livré des sépultures et les restes d'environ 200 individus. A Mallaḥa, à l'exception de celle d'un enfant en bas âge, les sépultures se trouvent en dehors des abris.

On distingue au Natoufien des sépultures individuelles et des sépultures collectives, celles-ci presque toujours au deuxième degré, et contenant seulement le crâne et une partie des ossements de chaque individu. Dans le premier cas, l'orientation des corps est quelconque et leur position très variée. Dans la grotte d'el Ouad, plusieurs squelettes gisent sur le dos. Sur la terrasse d'el Ouad, ainsi qu'à Mallaḥa, on trouve des corps reposant sur le côté, en position semi-fléchie les mains ramenées parfois devant le visage. Souvent aussi, et ce semble être généralement le cas à Fallaḥ, les corps sont en position contractée, genoux au menton. Les positions inattendues dans lesquelles on trouve ces squelettes pourraient laisser supposer que, ligotés et cousus peut-être dans une peau, ils n'apparaissaient plus au moment de l'inhumation que comme des paquets informes.

Quelques sépultures témoignent de soins particuliers. Un jeune adulte de Mallaḥa, le front ceint d'un bandeau de dentales, avait été déposé, mi-assis, mi-couché, dans une fosse en berceau, jambes fléchies, talons joints ramenés sous le bassin, genoux écartés et mains croisées sur le ventre. Le creusement de la fosse ayant dérangé des inhumations plus anciennes, les ossements, dont deux crânes, furent recueillis et redéposés dans la nouvelle sépulture. Un autre squelette, reposant sur le dos, les jambes fléchies rejetées sur le côté droit, avait la tête calée entre des pierres, quatre grosses pierres sur le bassin, des pierres plus petites sur chaque articulation, coude, épaule, genou et pied. Ce rite a été observé plusieurs fois à Mallaḥa; il pourrait correspondre à un souci de fixer le mort dans sa tombe.

Plusieurs individus complets ont été trouvés parfois dans la même tombe; un adulte et deux enfants à Shouqbah, un adulte et un enfant à Fallaḥ ; deux adultes déposés assis face à face dans la même fosse à Mallaḥa. Mais les cas restent rares. Les sépultures sont parfois si proches les unes des autres qu'il est difficile de se prononcer.

Les sépultures collectives d'Erq el Aḥmar, de Kebara et de Mallaḥa ne paraissent pas avoir contenu de squelettes complets; à Erq el Aḥmar, Neuville signale les crânes de 7 individus, 4 adultes et 3 enfants, et des ossements dont « le squelette d'un adulte, apparemment complet, en très mauvais état d'ailleurs », avec un collier d'extrémités de phalanges de gazelle et de dentales. A Mallaḥa, il est clair que dans ces fosses peu profondes qui abritent les sépultures collectives au second degré, se trouvent des membres complets, bras et jambes, dont les ossements sont encore en connexion anatomique, c.-à-d. qu'ils étaient encore maintenus par les ligaments au moment de leur dépôt; mais il n'y a pas de squelettes complets. D. Garrod décrit à el Ouad quatre sépultures collectives, chacune comprenant un squelette décoré, l'un d'un bandeau de 7 rangs de dentales, un autre d'une parure frontale, d'un collier et d'une sorte de jarretière faite de 8 rangs de coquillages. Un autre encore porte une sorte de frange de coquillages tombant de la tête aux épaules et un collier de 31 perles en os; un autre enfin a la tête couverte de dentales et de petits ossements; il porte aussi une sorte de jarretière et un bracelet de coquillages au haut du bras droit. Dans un groupe qui comprenait encore quatre adultes, un enfant semble avoir porté une sorte de bonnet auquel devaient être cousues des extrémités de phalanges de gazelle. A Mallaḥa, sur le corps d'un jeune enfant a été déposé un collier de dentales. Plusieurs sépultures individuelles contenaient des squelettes décorés.

La présence d'objets auprès des corps est exceptionnelle; celle d'outils communs en silex peut toujours être considérée comme accidentelle. On signalera, toutefois, la présence à Erq el Aḥmar d'une dent de cheval auprès de chacun des sept crânes de cette sépulture. A Mallaḥa, des chevilles osseuses de cornes de gazelles ont été trouvées dans des conditions analogues.

A l'o. Fallaḥ, plusieurs sépultures individuelles paraissaient associées à de grands mortiers défoncés; à el Ouad, D. Garrod décrit une sépulture où les corps sont déposés en cercle autour d'un mortier brisé. Il est peu probable qu'il s'agisse là d'un mobilier funéraire proprement dit; on y verrait plutôt, avec M. Stekelis, des pierres destinées à marquer la tombe; ce rôle est joué à Mallaḥa par de grandes pierres plates qui semblent, en plusieurs cas, avoir été plantées verticalement.

La sépulture collective d'Erq el Aḥmar est recouverte par un dallage de grandes pierres plates. Le meilleur exemple se trouve à Mallaḥa, où une sépulture est recouverte d'une aire pavée circulaire de 2,50 m de diamètre, bordée d'un muret et chargée de 3 grosses pierres. Il est possible que l'aire pavée signalée à el Ouad ait été elle aussi en relation avec une sépulture.

Nous sommes donc en présence de rites funéraires déjà complexes et qui paraissent impliquer, avec la crainte d'un retour des morts, la croyance à une

839. — Mallaḥa, Natoufien. Figurines et objets ornés.

forme de survie. A Fallaḥ, M. Stekelis signale la présence d'ocre rouge. Il est peu probable que les sépultures au 2e degré correspondent à un rite d'anthropophagie; on verrait plutôt ici le plus ancien exemple d'une coutume qui caractérise les populations demi-nomades du Proche-Orient et qui implique le retour régulier, saisonnier peut-être, à un même point d'habitation.

9° *L'homme natoufien.* — L'étude des ossements d'Erq el Aḥmar (H.-V. Vallois, *Les ossements natoufiens d'Erq el Aḥmar*, dans *L'Anthropologie*, XLVI, 1936, p. 529-539) et celle d'une partie des ossements de Mallaḥa (D. Ferembach, *Squelettes du Natoufien d'Israël. Étude anthropologique*, dans *L'Anthropologie*, LXV, 1961, p. 46-60) a permis de décrire les Natoufiens comme des hommes de stature moyenne ou élevée. Les os du membre inférieur sont plus développés que ceux du membre supérieur. Le crâne cérébral est volumineux, souvent très allongé, à voûte élevée; l'occipital dessine un arrondi régulier, les mastoïdes sont fortes. Le front, assez élevé, présente une carène médiane comme le reste du crâne. Les arcades sourcilières sont saillantes, la face large et haute, les orbites basses et rectangulaires avec un grand espace interorbitaire. Le maxillaire inférieur, d'aspect robuste, possède un menton bien marqué. Cet Homme pourrait être l'ancêtre du type Eurafricain qui se rencontre en Palestine, en Iraq, en Iran et en Anatolie aux temps historiques.

Les squelettes de Fallaḥ, étudiés également par D. Ferembach, appartiendraient à un autre groupe, légèrement différent. Le menton est plus élevé, l'écaille du temporal davantage arquée, la mastoïde plus petite et le relief de la région nucale plus atténué. En vue postérieure, le crâne est moins caréné. Les mandibules ont des dimensions et une épaisseur moindres. Les os des membres, dont la longueur correspond à une stature élevée, sont plus grêles. Cet Homme de Fallaḥ pourrait être l'ancêtre des « Proto-Méditerranéens » que l'on trouve nombreux en Palestine aux périodes suivantes, ainsi qu'à Byblos.

Les deux types ayant de nombreux caractères en commun, D. Ferembach admet une même origine, à rechercher vraisemblablement au Paléolithique supérieur, chez des Hommes du type de Combe Capelle.

Les squelettes de l'o. Fallaḥ ont été trouvés au-dessus du niveau des paliers d'occupation natoufiens et dans la couche de débris qui les recouvre. La relation proposée entre les sépultures et le foyer du « niveau » inférieur me paraît douteuse du point de vue de la stratigraphie; les sépultures se trouvent à un niveau supérieur à celui du foyer. Elles pourraient appartenir soit à une phase terminale de l'occupation natoufienne, soit plutôt à la phase suivante (stratum II), caractérisée par ses habitations circulaires, dans la tradition natoufienne.

10° *Mode de vie des Natoufiens.* — Le matériel archéologique des sites natoufiens (outillage, objets mobiliers, débris de cuisine, etc.) met en évidence quelques différences du mode de vie correspondant à la diversité des ressources naturelles de la Palestine selon les régions. Si à peu près partout l'on chasse la gazelle, le daim, un petit bovidé, le porc sauvage, et si partout sont attestées la récolte et la consommation des céréales (faucilles, mortiers, pilons), on notera cependant à Kebara et à Mallaḥa l'importance de la pêche (harpons, hameçons, tendeurs de filets, ossements de poissons); cette activité s'explique, à Mallaḥa, par la présence du lac Houleh, à Kebara, par celle des lagunes et étangs qui occupent ce point de la côte au débouché du n. Daliah et du n. Tenin'im. Les deux gisements ont livré aussi des ossements d'oiseaux. A Mallaḥa, on trouve encore des crustacés, des tortues, des coquillages, toutes espèces encore présentes aujourd'hui à proximité, dans les eaux et les marécages du Houleh.

On a attribué aux Natoufiens la domestication du chien. En vérité, cette conclusion de D. Bate devant des ossements d'el Ouad et de Shouqbah est rejetée par d'autres zoologistes (Ch. Reed, *Osteological evidences for prehistoric domestication in Southwestern Asia*, dans *Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie*, LXXVI-1, 1961, p. 31-38; P. Ducos, *Contribution à l'étude des origines de la domestication; étude de la faune des gisements post-paléolithiques de Palestine* [*du Mésolithique à l'âge du Bronze*], thèse de la Fac. des Sc. de Bordeaux, 1965). Les ossements d'el Khiam, attribués par R. Vaufrey (dans Neuville, *Paléolithique*, 1951, p. 215) à « une chèvre domestique, probablement aussi à un petit bœuf domestique et peut-être au porc », proviennent du « Natoufien III-IV d'el Khiam » qui est, en fait, postérieur au Natoufien proprement dit. Les ossements, par ailleurs, sont très peu nombreux et l'on sait la faiblesse de l'argument anatomique.

Non seulement il n'y a pas trace d'animaux domestiqués dans le Natoufien mais encore les caprinés sauvages ou les autres espèces qui auraient pu faire l'objet d'une tentative de domestication (bœuf, porc) sont très rares; à Mallaḥa, elles représentent moins de 20 % du total de la faune.

Tout en reconnaissant que l'usage de la faucille n'implique que la récolte des céréales, on attribue volontiers aux Natoufiens « l'invention » de l'agriculture. La Palestine se trouve, en effet, dans la « ceinture verte » que dessinent autour du désert syro-arabe et de la plaine mésopotamienne les collines de Judée, les montagnes du Liban et de la Syrie, les contreforts du Taurus et le versant occidental de la chaîne du Zagros; cette zone de steppes herbeuses et de forêts claires de chênes et de pistachiers est aussi celle des céréales sauvages : orge, engrain et amidonnier. Grâce aux récents travaux des paléo-ethnobotanistes, les limites de l'habitat naturel de ces plantes sont connues aujourd'hui avec une relative précision (J. R. Harlan et D. Zohary, *The Distribution of Wild Wheats and Barley in Relation to Early Domestication*, dans *Science*, n° 153, 1966, p. 1074-1079 [= Harlan-Zohary, *Science*, 1966]). Dans les conditions climatiques d'aujourd'hui, une variété d'orge sauvage se rencontre en Palestine jusque dans les ouadis du Néguev et dans la vallée du Jourdain jusqu'à — 350 m d'altitude. Une variété particulière à la Galilée, au Hauran et au Djebel Druze, où elle pousse en abondance, est remarquable par ses très gros grains, ses longues barbes et son aspect robuste. Les blés sauvages, qui sont d'ailleurs loin d'avoir eu la même importance que l'orge dans l'alimentation préhistorique, sont des plantes beaucoup plus exigeantes que l'orge; leur aire de diffusion est plus limitée. L'engrain *(Triticum monococcum)*, abondant en Turquie du Sud-Est, est inconnu au sud de la montagne libanaise. L'amidonnier est représenté au Proche-Orient par deux races distinctes, dans deux régions non contiguës; en Turquie, en Iraq, en Iran et en U.R.S.S., se trouve une variété apparentée à *Triticum timopheevi* et qui n'est jamais très abondante; au contraire, sur les pentes basaltiques de la Galilée, du Djebel Druze et du plateau d'es Salt, pousse avec une densité remarquable une plante robuste *(Triticum dicoccoides)* qui donne de très gros grains. Selon Harlan et Zohary, il y aurait, du point de vue de la génétique, de bonnes raisons de croire que de cette race particulière dérivent la plupart des blés tétraploïdes aujourd'hui cultivés.

Si l'on admet sur l'horizon du Natoufien une distribution analogue à celle d'aujourd'hui, la haute vallée du Jourdain se trouvait spécialement favorisée par la présence, en grande quantité, de deux variétés remarquables d'orge et l'amidonnier. Il n'est donc pas étonnant que les Natoufiens, et notamment ceux de la haute vallée du Jourdain, aient été parmi les premiers à utiliser des faucilles pour récolter les céréales sauvages.

Ces conditions très favorables constituent un sérieux argument contre un début de domestication des céréales par les Natoufiens. Pourquoi auraient-ils pris la peine de planter ce qui poussait naturellement en abondance? Il est plus rationnel de penser que l'agriculture a pris naissance à la périphérie des zones d'habitat naturel, là où l'on pouvait souhaiter une plus grande quantité de grains. C'est bien d'ailleurs ce que nous observerons, mais beaucoup plus tard, vers la fin du 7e millénaire, à Beidha, près de Petra, où l'amidonnier paraît en voie de domestication, l'orge étant encore sauvage (H. Helbaeck, *Pre-Pottery Neolithic Farming at Beidha*, dans *P. E. Q.*, 1966, p. 61-66).

Mallaḥa, au cœur d'une région où abondent les ressources périodiques et celles, constantes, qu'offrent le lac, les marais et la montagne proche, auprès d'une source céruléenne, peut donc rassembler une population relativement nombreuse et lui permettre une vie quasi sédentaire, ce que suggèrent la puissance des dépôts, l'importance du cimetière, et surtout l'usage d'un lourd mobilier en basalte En l'absence de grottes naturelles, les calcaires tendres de la montagne galiléenne n'offrant pas d'abris sûrs, des habitations sont construites. Mais Mallaḥa n'est pas véritablement un « village »; il serait préférable, en tout cas, de conserver ce terme pour désigner les agglomérations d'une population à économie agricole ou proto-agricole. On comparera plutôt l'établissement de Mallaḥa avec ceux des chasseurs de mammouths du « Gravettien » d'Europe centrale et orientale (Pavlov, Dolni Vestonice, Gagarino) où l'abondance de la nourriture a conduit, dès le Paléolithique supérieur, à une sédentarité relative.

11° *Conclusions.* — L'économie de Mallaḥa et des autres sites natoufiens est encore fondamentalement une économie de type paléolithique. Le développement que représentent les faucilles et l'outillage en pierre n'intéresse que les techniques d'acquisition et de consommation; il n'entraîne pas une modification profonde du dispositif techno-économique. Du point de vue de la typologie, il n'y a pas rupture avec le Paléolithique. Le Natoufien serait donc mieux décrit comme un « épipaléolithique » que comme un « mésolithique ». Nous sommes ici aux limites du Pléistocène supérieur et de l'Holocène (on pourrait dater le Natoufien entre 10 000 et 8 000 av. J.-C.). L'écologie ne subit pas alors de modification très marquée; le Natoufien ne saurait être présenté comme le résultat d'une adaptation à un milieu nouveau.

II. La tradition natoufienne. — Dès le 8e millénaire, la civilisation palestinienne paraît évoluer dans le sens d'une adaptation plus étroite aux conditions particulières de chaque région. De même qu'à la période précédente, nous demeurons dans l'ignorance à peu près totale de ce qui se passe en Syrie, à l'exception du site de Moureybet, sur l'Euphrate (M. van Loon, *Mureybet : An Early Village in Inland Syria*, dans *Archaeology*, XIX, 1966, p. 215-216 [= Van Loon, *Moureybet*, 1966). En Palestine, trois sites d'inégale importance sont connus : Fallaḥ (niveau 2), el Khiam (niveaux 4 et 3) et Jéricho (« Proto-Neolithic » et « Pre-Pottery Neolithic A »).

1° *Fallaḥ (niveau 2).* — L'occupation natoufienne est suivie par une nouvelle occupation (niveau 2), caractérisée par la construction sur quatre paliers d'inégale largeur de petites habitations circulaires en pierre; 14 habitations auraient été dégagées (Stekelis, *I. E. J.*, 1963, p. 4-11); leur mur est préservé parfois jusqu'à 1 m de hauteur; un foyer bordé de pierres occupe souvent une position centrale, entouré parfois de pierres plates ou de blocs creusés de cupules. Ces habitations sont proches de celles du niveau supérieur de Mallaḥa (cf. pl. I).

L'outillage en silex est « dans la tradition technique du Natoufien », mais des types nouveaux apparaissent : la *tête de flèche* triangulaire à base concave et deux encoches opposées; le *tranchet* à taillant plus large que le corps, obtenu par un enlèvement latéral ou par deux enlèvements latéraux opposés. Cet outil s'annonçait déjà au Natoufien ainsi que les *pics*, à présent plus nombreux. L'outillage comprend encore, en petit nombre, des perçoirs, des lames de faucille et des couteaux; burins, grattoirs en bout et sur nucleus sont bien représentés; les lamelles sont assez abondantes et parmi les géométriques figurent encore quelques croissants. *L'obsidienne* fait son apparition.

L'outillage en pierre est formé de meules, de broyeurs, de mortiers et de pilons cylindriques en calcaire ou en basalte; un galet incisé serait une figurine féminine.

2° *El Khiam (niveaux 4 et 3).* — L'industrie des niveaux 4 et 3 d'el Khiam, distingués par G. Echegaray sous les noms de Khiamien II et de Proto-Tahounien (Echegaray, *el Khiam*, 1966, p. 49-70), correspond en partie à celle de Fallaḥ; mais pics et tranchets sont absents; les perçoirs sont plus nombreux; il y a des mortiers, des pilons, un bol en pierre. Quelques pièces retouchées par pression sont probablement intrusives des couches supérieures.

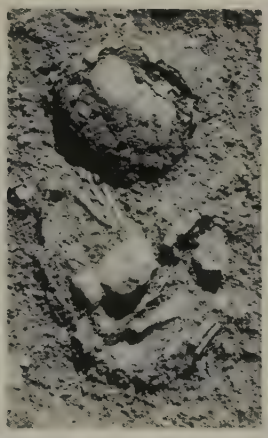
3° *Jéricho « Proto-Neolithic ».* — Entre le sol vierge et les premières maisons rondes du *Pre-Pottery Neolithic A*, un étroit sondage révéla en M[1] 4 m de dépôts formés d'une « succession presque innombrable de surfaces » associées non pas à des murs mais à ce qui apparaît en coupe comme de « petites bosses » représentant le bas des parois de constructions légères, huttes ou abris de branchages ou de peaux « tels que des nomades pourraient en construire » (Kenyon, *P. E. Q.*, 1960, p. 12). Ces nomades, toutefois, seraient « fermement attachés » à l'endroit qu'ils occupent et ne tarderaient pas à devenir sédentaires, la preuve en étant l'apparition de maisons rondes au niveau supérieur. Les dépôts « *Proto-Neolithic* » seraient, pour K. Kenyon, « caractéristiques du passage d'un mode de vie nomade à un mode de vie sédentaire »; déjà, conclut K. Kenyon, une économie agricole doit s'être développée afin de permettre à ces gens « de vivre au même endroit, les y attachant par la nécessité de s'occuper des champs et des récoltes ».

Les niveaux en question ont été fouillés en M[1] sur moins de 5 m²; ils n'ont été rencontrés nulle part ailleurs sur le tell. Le matériel archéologique qui en provient a été brièvement décrit par D. Kirkbride (*P. E. Q.*, 1960, p. 28). L'outillage en silex comprend 2 têtes de flèches à encoches opposées du type de Fallaḥ et d'el Khiam. Les lames de faucilles, assez grossières, tendent, comme sur ces deux sites, à remplacer les armatures composites. Il y a des burins, de mauvais grattoirs en bout, des nucléiformes, de nombreux becs et perçoirs, des lamelles ainsi que des pics, des ciseaux, des tranchets et 2 haches à taillant plus large que le corps. Comme à Fallaḥ encore, l'obsidienne est utilisée.

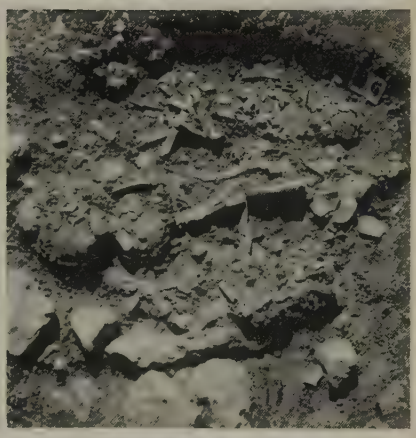
Il convient naturellement d'attendre une publication plus détaillée des industries de Jéricho et de

1

2



3



4

5

PLANCHE I. — *Mallaha* (Eynan), Natoufien. — 1. Vestiges de l'abri 26. — 2. Squelette d'adulte, niveau II. — 3. Squelette d'enfant sous le sol de l'abri 26. — 4. Sépulture au deuxième degré. — 5. Abri circulaire 62. — Niveau III (inférieur).

1

2

3

PLANCHE II. — 1. *Jéricho*, phase du « Pre-Pottery Neolithic A ». La tour (d'après K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1965, p. 7). — 2. La tranchée ouest (d'après K. Kenyon, *op. cit.*, p. 8). — 3. *Beidha* (7000-6500 av. J.-C.). Vue générale en 1964 (d'après D. Kirkbride, *Palestine Expl. Quart.*, 1966, pl. II, B).

Fallaḥ mais il est probable qu'elles correspondent à un même stade de développement. Les chasseurs natoufiens, premiers visiteurs de la source et de l'oasis, ont donc été suivis par leurs descendants, peu nombreux encore apparemment, et vivant dans des conditions précaires en comparaison de ce que nous observons au même moment à Fallaḥ. L'absence de mortiers et de pilons à Jéricho peut s'expliquer par l'exiguïté du sondage; même alors, rien ne nous autorise à conclure à un début d'agriculture.

4° *Jéricho « Pre-Pottery Neolithic A »* (= *PPNA*). — L'occupation « *Proto-Neolithic* » est suivie par celle du *PPNA* caractérisée par une remarquable extension de l'établissement, à en juger par ce que révèlent les 3 tranchées ouvertes au nord, au sud et à l'ouest du tell; la superficie de l'agglomération pourrait avoir été d'environ 3 hectares. Ces tranchées sont malheureusement si étroites qu'aucune n'a réussi à exposer en entier une seule habitation.

Il est possible toutefois de les reconstituer. Ce sont des logis à peu près circulaires; le sol est en contrebas du sol environnant et on l'atteint par une courte rampe (comme à Mallaḥa, abri 29) ou par quelques marches. Les murs sont faits de pains de terre crue, allongés, faits à la main (« hog backed »). Des traces de bois dans les murs suggéreraient que les toitures étaient faites de branchages couverts de terre. A la différence du matériau, qui s'explique fort bien, ces habitations sont à rapprocher de celles de Fallaḥ.

Si la première architecture de Jéricho n'a rien d'original et si les débuts de l'architecture palestinienne sont de toute évidence à chercher ailleurs que dans la basse vallée du Jourdain, les habitants de Jéricho peuvent cependant s'enorgueillir à bon droit de la construction d'une grande tour en pierre, large de 10 m à la base, haute de 8,50 m et au sommet de laquelle on accédait par un passage horizontal et un escalier de 22 marches. Cette tour s'appuie contre un mur de 3,90 m de haut, large de 3 m à la base, et qui limiterait l'établissement vers l'ouest en ce point.

Le rôle de cette tour qui fait saillie en dedans du mur et non au dehors (fig. 840 et pl. II), ce qui diminue sa valeur « défensive », ne s'éclaire guère par son histoire. Son utilité semble n'avoir été que de fort courte durée. En effet, son accès est rapidement obstrué par de « curieuses constructions », de plan curvilinéaire, « réservoirs » ou « silos », et le sable comble en partie le passage intérieur de la tour. On dépose alors dans ce passage une douzaine de sépultures. On en déposera d'autres dans les débris qui achèvent de remplir les « silos ». C'est alors qu'à l'extérieur, on abaisse le niveau du rocher en creusant une sorte de fossé peu profond (2 m environ) et large de 8 m. A l'intérieur, le sol est nivelé et la partie haute de la tour, au-dessus de ce sol, est habillée d'une chemise de pierre de 1 m d'épaisseur, dont la surface est recouverte d'un enduit épais qui s'étend également sur le sol à sa base. Le mur lui-même est refait. On ne cherche pas à rétablir un accès au sommet de la tour. De nouveaux « silos » s'élèvent contre la partie haute de la tour; ils ne tarderont pas à connaître le sort des premiers et le niveau des couches d'occupation atteindra bientôt le sommet de la tour. Des maisons rondes sont alors construites; elles seront refaites six fois. Vers la fin de l'occupation, la tour disparaît entièrement sous les débris.

Le mur auquel cette tour est associée limite la zone d'occupation dans ce secteur; il a été reconnu sur environ 8 m. Il aurait été retrouvé également, nous assure-t-on, dans la Tranchée III au sud du tell, où il n'aurait plus que 1,60 m de large et 2,05 m de haut; dans la Tranchée II, au nord du tell, il n'en resterait que « l'assise inférieure ». Ces vestiges paraissent suffisants à K. Kenyon pour envisager l'existence d'une muraille, dont le développement atteindrait au moins 700 mètres, et qui enfermerait l'agglomération. Les faits connus ne suffisent pas toutefois à emporter la conviction.

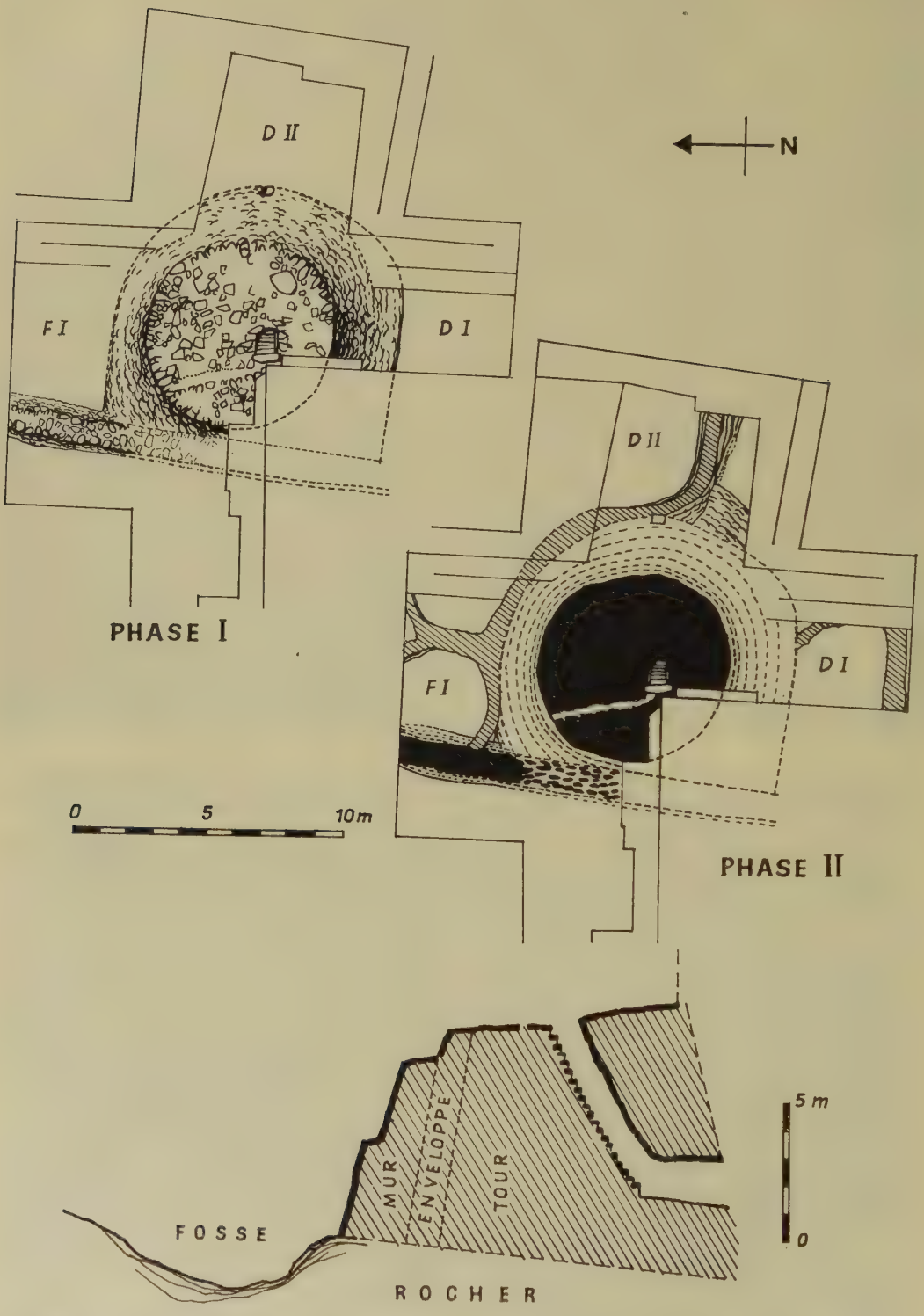
Le mur et la tour de la Tranchée I peuvent appartenir à un enclos de superficie limitée. Il y a peut-être à Jéricho plusieurs enclos de ce genre. Quoi qu'il en soit, et sans rejeter la possibilité de l'existence d'un mur d'enceinte, il n'en reste pas moins que subsiste un doute raisonnable et l'on peut s'étonner que les fouilleurs n'aient pas pris davantage la peine de l'écarter avant de tirer d'aussi fragiles prémices une cascade de déductions d'une considérable portée. En effet, de cette muraille présumée, K. Kenyon conclut à l'existence d'une « organisation communale efficace » qui conférerait à Jéricho le « statut d'une ville »; de même, de l'importance de l'agglomération, elle conclut non seulement à un stade de production agricole, mais au développement de techniques d'irrigation dans l'oasis, techniques qui impliqueraient à leur tour un « système de contrôle très élaboré », des « lois » et une organisation centrale chargée de les élaborer et de les faire appliquer (K. Kenyon. *Archaeology in the Holy Land*, Methuen, Londres, 1965 [= Kenyon, *Archaeology*, 1965]).

L'outillage et le mobilier. — Quels étaient l'outillage et le mobilier de ces premiers « citadins »? Pour D. Kirkbride, qui les décrit brièvement (*P. E. Q.*, 1960, p. 27), l'industrie lithique de Jéricho *PPNA* est « d'une affligeante monotonie », avec très peu d'outils caractéristiques; les seules catégories bien représentées sont celles des burins, des perçoirs, des pics, des ciseaux et des tranchets; bref, un outillage qui ne se distingue guère de celui du « *Proto-Neolithic* » sous-jacent, qui, comme lui, dérive du Natoufien, et qui est, comme lui, à rapprocher de celui de Fallaḥ. L'outillage en pierre et en basalte comprend, comme à Fallaḥ, meules, pilons, molettes circulaires, polissoirs à rainure, et des haches cylindriques à taillant ogival poli. L'obsidienne est utilisée. Les outils en os sont abondants. Ce matériel archéologique place Jéricho *PPNA* dans la séquence palestinienne aux côtés du niveau 2 de Fallaḥ et à un stade comparable de développement culturel.

5° *L'économie de Jéricho.* — Le problème de Jéricho se pose donc ainsi. Est-il vraisemblable qu'une agglomération qui a pu compter 2 000 habitants ait vécu seulement de la chasse et des différentes formes de la cueillette? Lorsque l'on considère les conditions actuelles dans la basse vallée du Jourdain, on est tenté d'abord de répondre non et d'en conclure que les habitants de Jéricho devaient contrôler une partie au moins de leurs ressources (Perrot, dans R. Braidwood et G. Willey, *Courses toward Urban Life*, Viking Fund Publ., n° 32, Chicago, 1962). Mais l'avancement général des recherches au cours des dernières années autorise aujourd'hui une opinion plus nuancée.

Quelle est, tout d'abord, l'évidence archéologique? En ce qui concerne la faune, il n'y a pas trace à Jéricho *PPNA* d'animaux domestiques (F. Zeuner, *P. E. Q.*, 1955, 1958). La chasse joue un rôle important dans l'alimentation. Parmi les espèces chassées, la gazelle tient toujours la première place; puis viennent un grand bovidé, un porc sauvage et des ruminants tels que l'antilope. L'oasis de Jéricho, celles, voisines, d'Aïn el Auja et d'Aïn Douq, attirent les animaux; elles peuvent fournir aussi d'autres ressources.

En ce qui concerne les céréales, on a trouvé à Jéricho, dans les « silos » proches de la tour, des grains qui, malheureusement, n'ont pas encore été étudiés; ces grains peuvent être sauvages et peut-être eût-il été



840. — Jéricho, phase du « *Pre-Pottery Neolithic A* ». Plan et élévation de la tour (d'après K. Kenyon).

prudent, ici encore, d'attendre leur examen avant de parler d'économie agricole. Une variété d'orge sauvage pousse aujourd'hui dans la basse vallée du Jourdain jusqu'aux abords de la mer Morte; on la trouve sur le tell même de Jéricho. Les 5 000 hectares de terres qui s'étendent au pied de l'escarpement du Ghor au nord et au sud de Jéricho, à quelques heures de marche tout au plus de l'agglomération, ne pouvaient-ils fournir à la population une quantité de graines suffisante? L'estimation de rendement la plus modeste permet d'envisager une réponse affirmative. La population de Jéricho pouvait, pendant les quelques semaines d'avril à mai où l'orge vient à maturité, amasser les quelques centaines de tonnes de grain suffisantes à sa consommation pour une année entière.

Si, en outre, les conditions de vie dans la vallée du Jourdain étaient alors, comme il y a des raisons de le croire, plus favorables qu'à l'heure actuelle — nous y reviendrons (col. 404) — on admettra volontiers, comme le proposait d'ailleurs Zeuner, que l'ancienne Jéricho a pu vivre de la chasse et de la cueillette sous ses diverses formes. Le choix même du site de Jéricho dans cette partie du Ghor riche en sources et en oasis s'expliquerait suffisamment par la qualité de la source d'Aïn Sultan, la fontaine d'Élisée, dont l'eau est la plus pure des eaux de la vallée du Jourdain.

6° *T. Moureybet, dans la moyenne vallée de l'Euphrate.* — Les premiers sondages ont atteint dans les niveaux inférieurs (1 à 8) des constructions curvilignes mesurant jusqu'à 4 m de diamètre et dont les murs d'argile rouge reposent sur des pierres et des meules renversées. Le sol est parfois couvert de dalles calcaires comme souvent à Mallaḥa. L'outillage en silex est comparable à celui des sites palestiniens avec les mêmes têtes de flèches et tranchets. L'obsidienne, toutefois, n'apparaît que tardivement. Gazelles, onagres et bovidés tiennent une place égale parmi les animaux chassés et représentent ensemble 90 % de la faune. Il n'y a pas trace d'animaux domestiques. Parmi les graines recueillies à Moureybet figurent l'orge et l'engrain sauvages.

L'intérêt considérable de Moureybet est encore de révéler, à 500 km au N.-E. de la Palestine, aux limites de la steppe mésopotamienne, une civilisation proche de la civilisation palestinienne, et qui pourrait avoir été précédée en Syrie par une civilisation voisine du Natoufien qui reste à découvrir.

7° *Conclusions.* — Fallaḥ 2, Jéricho *PPNA*, Moureybet représentent, dans des environnements différents, une même phase du développement culturel du Proche-Orient méditerranéen. L'industrie lithique, l'ensemble du mobilier trouvé sur l'un ou l'autre site sont à peu près identiques. Nous retrouvons partout le même type d'habitations circulaires; seul le matériau change, comme on peut s'y attendre : pierre sèche sur le Carmel, brique crue à Jéricho, terre pisée à Moureybet. Les animaux domestiques sont partout inconnus. Nous n'avons aucune preuve directe de la culture des céréales. L'économie semble partout encore basée sur la chasse et sur une cueillette intensive. Que ce mode de vie ait pu conduire à la sédentarité, nous en avons eu la preuve à Mallaḥa dès la période précédente. L'ethnographie offre bien d'autres exemples d'établissements sédentaires dans le cadre d'une économie de cueillette intensive. Sédentarité ne veut pas nécessairement dire production alimentaire.

La présence de l'obsidienne atteste un certain élargissement de l'horizon par rapport à la période précédente et des contacts avec l'Anatolie (C. Renfrew, J. E. Dixon et J. R. Cann, *Obsidian and Early Cultural Contact in the Near East*, dans *Proceedings of the Prehist. Soc.*, XXXII, 1966, p. 30-72). Mais le volume des échanges reste très faible. Expliquer Jéricho dans ces conditions par un commerce actif du sel, du bitume et du soufre de la mer Morte (E. Anati, *Prehistoric Trade and the Puzzle of Jericho*, dans *B. A. S. O. R.*, CLXVII, 1962) relève de l'aimable fantaisie.

La concentration de population que nous trouvons à Jéricho est certes remarquable. La construction de la tour et celle du mur d'enceinte — s'il est établi qu'il existe — représentent un effort collectif. Il convient d'ailleurs de n'en pas exagérer l'importance; la construction des murs de soutènement sur la terrasse de l'o. Fallah représente, compte tenu de la population, un effort non moins impressionnant. Quant à la conception même de la tour de Jéricho, elle doit être vue dans la perspective d'une architecture palestinienne qui a derrière elle une tradition déjà millénaire.

Un premier degré d'organisation sociale est atteint à Jéricho mais nous sommes encore loin des premières organisations urbaines dont le seuil ne sera atteint qu'après une profonde transformation de l'économie et le développement de la production. La civilisation de Jéricho *PPNA* n'est pas « néolithique » dans le sens d'économie de production que l'on donne aujourd'hui à ce terme. Parler de « ville » à propos de Jéricho, c'est abuser d'un autre terme et lui enlever sa signification généralement admise.

8° *L'âge de Jéricho.* — Le tableau figurant ci-dessous rassemble les déterminations obtenues depuis 1955 à Jéricho par la méthode du C14; selon la coutume internationale, ces dates sont fondées sur la valeur Libby du C14 et calculées par rapport à l'année 1950.

Les dates publiées avant 1959 par le Laboratoire de géo-chronologie de l'Institut d'archéologie de Londres (7900 av. J.-C. pour le « Natoufien », 6850 pour la fin du *PPNA*, 6250 et 5850 pour le *PPNB*) avaient paru hautes, mais en accord avec les déterminations obtenues ailleurs au Proche-Orient pour des stades de développement comparables.

Une nouvelle mesure des mêmes échantillons en 1961-1962 par le compteur de Pennsylvanie (R. Stuckenrath, dans *Radiocarbon*, v, 1963, p. 82-103) donna des dates plus reculées encore : 9216 av. J.-C. pour le « Natoufien », 7825 et 7705 pour 2 niveaux du *PPNA;* 6660 et 6708 pour les débuts du *PPNB*, 7006 pour le milieu de ce même *PPNB*. De sérieuses difficultés apparaissent ici; sans parler des dates inversées du *PPNB*, il faudrait admettre un abandon de près d'un millénaire entre *PPNA* et *PPNB* ce que, du point de vue typologique et culturel, on aura quelque peine à admettre.

Indépendamment, en 1961, H. Barker et J. Packey obtenaient sur le compteur du British Museum (*Radiocarbon*, v, 1963, p. 104-108) d'autres dates encore : 8350 et 8230 pour le *PPNA*, 7220 pour le milieu du *PPNB*. Le hiatus entre *A* et *B* reste de l'ordre du millier d'années; un autre s'ouvre béant entre le *PPNB* et le premier niveau avec poterie, qui est, nous le verrons col. 416, postérieur à la période de Halaf.

Les déterminations par le C14 ne résolvent donc pas le problème de l'âge de Jéricho. Sans parler des difficultés que rencontre ordinairement cette méthode de datation, il est possible qu'à Jéricho s'en ajoutent d'autres sur lesquelles F. Zeuner, dès 1956, attirait l'attention (*Antiquity*, CXX, p. 195); les émanations de méthane et d'autres gaz à travers les fissures et les failles de la fosse jordanienne (ces gaz sont exploités aujourd'hui industriellement à Zohar, au sud-ouest de la mer Morte) ont pu imprégner les charbons de bois dans le sol et les vieillir artificiellement; de même, la présence dans le sol de bitume, utilisé pour

monter les lames de faucilles et sans doute aussi d'autres instruments, pour imperméabiliser des récipients tressés, etc., a pu être, elle aussi, une source de contamination.

Nous n'avons donc aucune certitude quant aux dates ici proposées. Nous dirons seulement qu'une date vers le commencement du 8e millénaire avant J.-C. ne serait pas invraisemblable pour les débuts de l'établissement *A*, dont la durée a sans doute été de plusieurs siècles. L'établissement *B* pourrait se situer, en gros, vers le milieu du 7e millénaire entre 6750 et 6250 av. J.-C.

« Natoufien »	Charbon de bois provenant de la structure « natoufienne »	GL-72 9800 ± 240 7850 av. J.-C. GL-69 9850 ± 240 7900 av. J.-C. P-376 11 166 ± 107 9216 av. J.-C.
PPNA	Charbon de bois provenant d'un niveau postérieur à la construction des « défenses »	P-378 9775 ± 110 7825 av. J.-C. BM-105 10 250 ± 200 8300 av. J.-C.
	Échantillon provenant du sondage E	P-377 9582 ± 89 7632 av. J.-C.
	Charbon de bois provenant du 3e niveau des maisons construites contre le sommet de la tour et du mur	GL-39 8800 ± 160 6850 av. J.-C. GL-40 8730 ± 210 6780 av. J.-C.
	Destruction finale des « défenses »	P-379 9655 ± 84 7705 av. J.-C. BM-106 10 300 ± 200 8350 av. J.-C. BM-110 10 180 ± 200 8230 av. J.-C.
PPNB	Site D, niveau inférieur	P-380 8610 ± 75 6660 av. J.-C.
	Niveaux inférieurs	P-381 8650 ± 101 6708 av. J.-C.
	Niveaux moyens	P-382 8956 ± 103 7006 av. J.-C. BM-115 9170 ± 200 7220 av. J.-C.
	Sondage E	GL-28 8200 ± 200 6250 av. J.-C.
	Tranchée I (F 2)	GL-38 7800 ± 160 5850 av. J.-C. GL-40 8670 ± 200 6720 av. J.-C.

III. Les premiers villages. — L'occupation de Jéricho *PPNA* prend fin brusquement, sans que l'on en connaisse les raisons. Le site est abandonné et raviné par l'érosion pendant une période dont il est difficile à Jéricho même de préciser la durée. Selon K. Kenyon, cette « rupture stratigraphique » correspondrait à une « rupture culturelle » non moins complète. La civilisation des nouveaux occupants (*Pre-Pottery Neolithic B*) serait entièrement nouvelle (*Archaeology*, 1965). Pareille affirmation peut être mise en doute à la suite des découvertes de Beidha, sur le plateau transjordanien (Kirkbride, *Beidha*, 1966, 1967); les niveaux 5 à 3 illustrent un stade de transition entre le « *Pre-Pottery Neolithic A* » et le « *Pre-Pottery Neolithic B* » de Jéricho; ils soulignent la continuité de l'évolution culturelle, en même temps qu'ils donnent une idée de la durée de l'abandon du site de Jéricho. Nous décrirons cette transition à Beidha avec la phase de développement que l'on peut appeler de « Jéricho *PPNB* ».

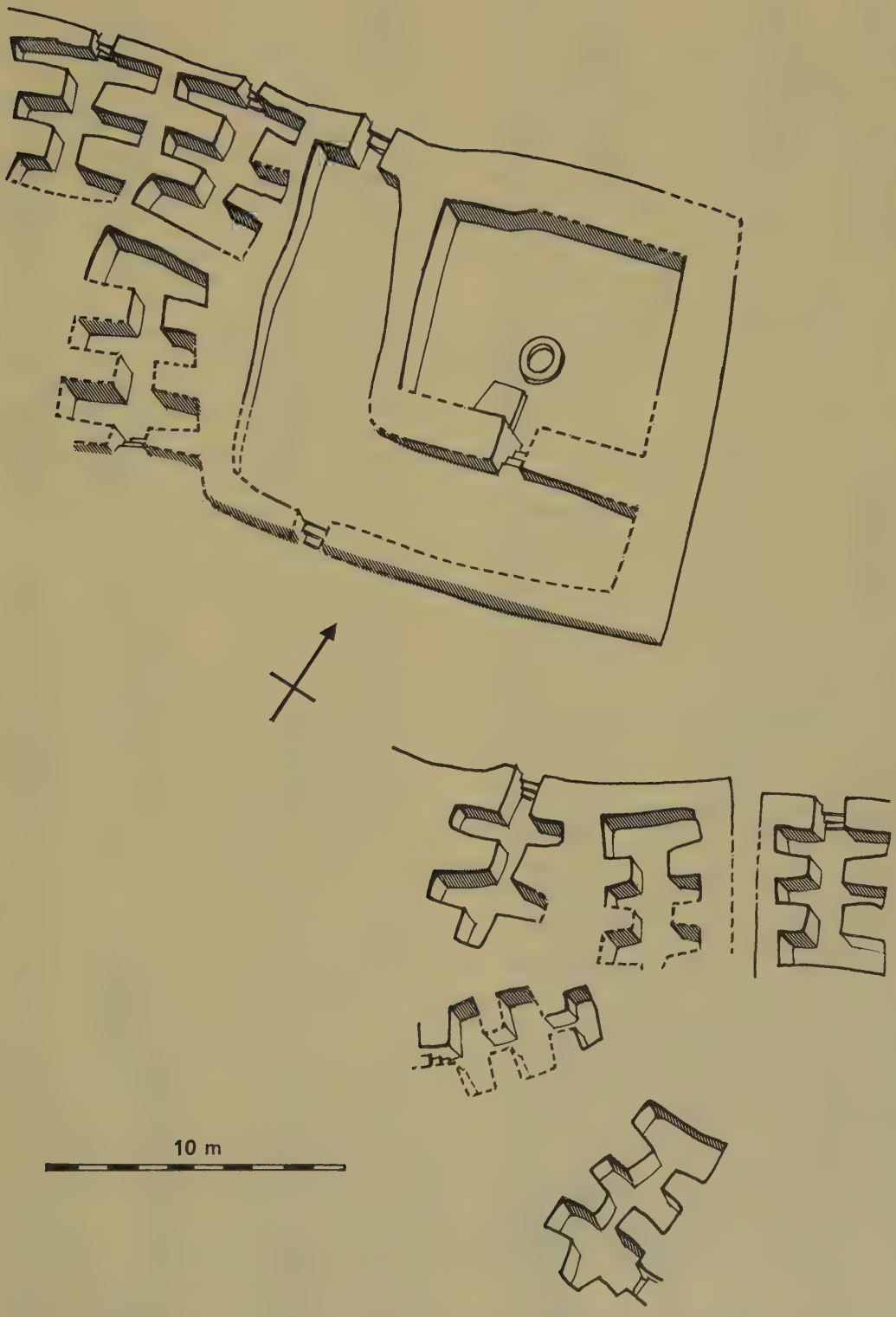
1° *Les sites.* — En dehors de Jéricho *PPNB* qu'avaient déjà fait connaître les fouilles de J. Garstang (*Jericho, City and Necropolis*, dans *Annales of Archaeology and Anthropology of the University of Liverpool* [= *L. A. A. A.*], xxiii, 1936; Id., *The Story of Jericho*, Londres, 1940) et des niveaux moyens et supérieurs de Beidha, cette nouvelle phase du développement culturel palestinien est encore connue aujourd'hui à Abou Gosh, près de Jérusalem (J. Perrot, *Le Néolithique d'Abou Gosh*, dans *Syria*, xxix, 1952, p. 119), à Munḥata (niveaux 6-3), au sud du lac de Tibériade, dans la vallée du Jourdain et à la même altitude que Jéricho (Perrot, *Munḥata*, dans *Syria*, 1964, 1966) et peut-être aussi à la base de Sheikh Ali (M. Prausnitz, dans *Isr. Expl. Journal*, vii, 1957, p. 263-264; x, 1960, p. 119-120; *R. B.*, liv, 1958, p. 414) et de T. Far'ah (R. de Vaux, dans *R. B.*, lxviii, 1961, p. 559); on en trouve peut-être des traces à el Khiam, dans le désert de Judée (Perrot, dans Neuville, *Paléolithique*, 1951; Echegaray, *el Khiam*, 1963, 1966) et, sur le plateau transjordanien, à Kilwa (H. Rhotert, *Transjordanien*, Stuttgart, 1938), à Aïn Abou Nakheileh (D. Kirkbride, *P. E. Q.*, 1947; *R. B.*, lxvii, 1960) et à Dhobaï, site B (Waechter, *Dhobaï*, 1948).

En Syrie, cette phase est représentée à Tell Ramad, niveau I (de Contenson, *Ann. Arch. Syr.*, 1964, 1966), à Bouqras (I et II) sur l'Euphrate (de Contenson, *Ann. Arch. Syr.*, 1966), à Mureybet (10-16) (Van Loon, *Mureybet*, 1966) et sans doute aussi à la base du sondage profond de Ras Shamra (H. de Contenson, dans C.F.A. Schaeffer, *Ugaritica IV*, Paris, 1962, p. 477-519).

En Turquie, le niveau 2 de Suberde, dans la partie méridionale du bassin de Konya (J. Bordaz, *Suberde Excavations*, 1964, dans *Anatol. Stud.*, xv, 1965, p. 30) présente quelques traits analogues à ceux rencontrés sur les sites précédemment mentionnés. Il en est de même du niveau de base, précéramique, de Hacilar, plus à l'ouest (J. Mellaart, *Hacilar*, dans *Anatol. Stud.*, xi, p. 73).

Pour la première fois, un certain degré d'homogénéité culturelle peut être enregistré dans l'ensemble du Proche-Orient méditerranéen.

2° *L'architecture.* — Les maisons circulaires de la période précédente sont remplacées progressivement à Beidha par de spacieuses habitations rectangulaires à sol de plâtre (pl. II, n° 3). Au niveau 6, des constructions circulaires en pierre à demi souterraines et présentant à la périphérie interne, engagés dans le mur, des poteaux de bois supportant la toiture, sont encore dans la



841. — Beidha, phase du « *Pre-Pottery Neolithic B* ». Plan de constructions au niveau II (d'après D. Kirkbride).

tradition architecturale de la période précédente; plusieurs chambres sont généralement groupées et réunies par des corridors pour former une habitation. Dans les niveaux supérieurs (5-3), ces constructions coexistent avec des maisons dont le plan est rectangulaire avec angles arrondis; les maisons rectangulaires apparaissent seules dans les niveaux supérieurs. Ces maisons sont parfois d'assez grandes dimensions; une habitation du niveau 2 mesure 9 × 7 m; elles présentent un sol et des murs de pierres plates recouverts d'un enduit de « plâtre » qui semble avoir été renouvelé chaque année; une large bande de couleur rouge souligne à la base des murs le tour de la pièce ainsi que les principales structures : foyer, petite table de pierre, bassin. A côté de ces maisons rectangulaires, que nous retrouvons sur tous les sites de cette période, Beidha présente aussi de curieuses constructions en pierre avec un corridor central d'environ 8 m de longueur, flanqué de part et d'autre de trois petites cellules séparées par des murs très épais, véritables piles qui paraissent avoir supporté un logis spacieux à l'étage, le sous-sol servant de magasin ou d'atelier (fig. 841).

Deux maisons de Jéricho ont été interprétées, mais sans raison convaincante, comme étant des sanctuaires; la « niche » qui donnerait à l'une d'elles son caractère particulier paraît un trait commun aux habitations du niveau 4 de Munḥata, où cette niche s'ouvre dans la paroi nord. A Jéricho et à Munḥata, les murs sont en brique crue; en forme de cigare aplati à Jéricho avec marques de doigts sur le dos pour faciliter l'adhérence du mortier; en forme de galettes plates allongées se chevauchant d'une assise sur l'autre à Munḥata, où la base des murs est protégée à l'extérieur par un parement de moellons sur plusieurs assises. Munḥata connaît aussi des murs en pierre ou en briques sur fondations de pierre. Au niveau 5 appartient un vaste complexe couvrant plus de 300 m² dont l'élément principal paraît être une plate-forme faite de grandes dalles de basalte creusées de rigoles avec, à la périphérie, des aires et des bassins soigneusement pavés, des sols enduits et de nombreux foyers. Au niveau 3, les sols enduits s'étendent d'une manière pratiquement ininterrompue sur la totalité de la superficie dégagée, soit 2 000 m². De grandes constructions plus ou moins circulaires présentent des aires pavées de gros galets. La variété des plans et des techniques architecturales semble caractériser cette période; à Ramad (niveau I), les plus anciennes habitations sont de petites cabanes en pisé, de plan ovale irrégulier, à demi enterrées et munies d'installations domestiques : foyers, fours, silos. Les fours de Ramad seraient les plus anciens connus en Syrie-Palestine.

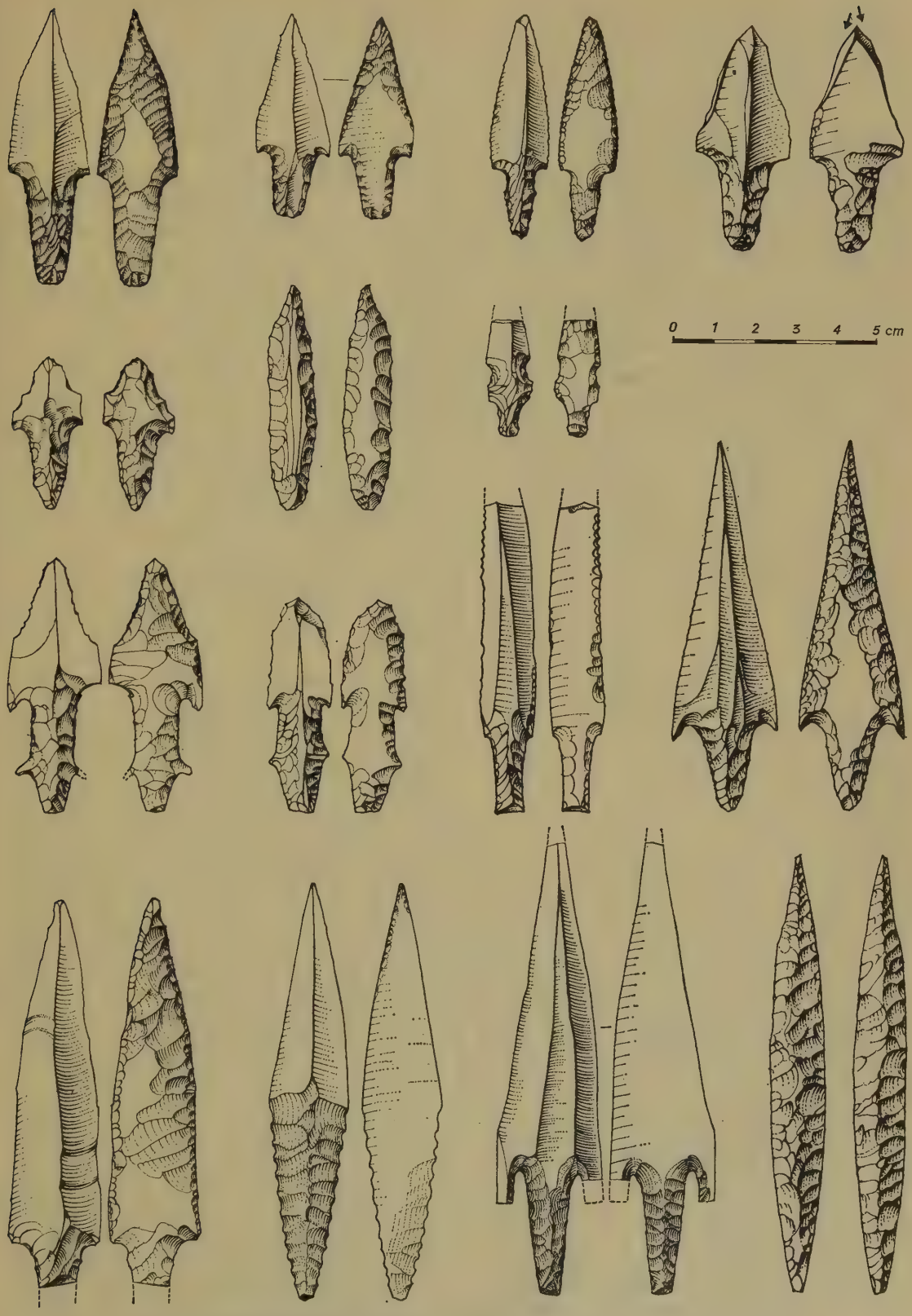
Beidha, Munḥata, Ramad, pour ne citer que les sites largement dégagés, n'ont révélé aucune trace de fortifications. A Jéricho, l'établissement déborde les limites de l'établissement précédent. Un gros mur, construit après la dixième réfection des habitations dans le secteur fouillé, et dont la fonction paraît avoir été de soutènement, est interprété à nouveau comme une muraille entourant l'établissement; il a été reconnu sur une dizaine de mètres dans la Tranchée I, ainsi qu'à 40 m plus au nord, dans le sondage M1. A Ras Shamra, une sorte de glacis a été attribué par C.F.A. Schaeffer au « Néolithique ancien » précéramique (C.F.A. Schaeffer, *Les fondements pré et protohistoriques de Syrie*, dans *Syria*, XXXVIII, 1961, p. 10-11). Cette attribution n'est pas retenue par H. de Contenson.

3° *L'industrie lithique.* — Du point de vue technique, elle est caractérisée par le débitage de lames et de pointes prédéterminées sur nucléus allongés, à plans de frappe opposés; par le débitage de grands éclats larges et minces; par la retouche par pression. On emploie fréquemment sur les sites de Syrie méridionale et de Palestine un silex violet de très belle qualité, dont on ne connaît pas la source. Cette variété est mise en œuvre de préférence pour la fabrication des têtes de flèches et de javelines (fig. 842). Ces types d'outils constituent une nouveauté; les têtes de flèches et de javelines sont nombreuses et de formes très variées; le type le plus commun est une pointe triangulaire à nervure axiale, assez lourde, à pédoncule développé et ailerons acérés; la retouche, par pression, s'étend à la région ventrale qu'elle couvre parfois entièrement. D'autres sont de forme losangique ou foliacée, sans ailerons. Les têtes de flèches triangulaires à encoches et pédoncule court, attribuées naguère au Natoufien final, et que l'on retrouve dans toute la région côtière de Byblos à Hélouan près du Caire, apparaissent alors; de même les têtes de flèches à long pédoncule muni de barbes, signalées à el Khiam et à Abou Gosh (Perrot, *el Khiam*, 1951; *Abou Gosh*, 1952). Caractéristiques également de cette industrie sont les lames de faucille à fine denticulation du tranchant; les pièces en silex violet prennent un lustre remarquable. Ces lames-faucilles, qui paraissent remplacer les anciennes faucilles à armatures multiples, paraissent avoir été emmanchées après que leur base eut été rendue plus étroite par un coup de burin. Cette même technique du « coup de burin » sert à appointer les têtes de flèches et de javelines. Les burins eux-mêmes sont assez nombreux et souvent sur lames; le reste de l'outillage est peu remarquable. L'obsidienne est présente mais peu employée en dehors de Hacilar et de Suberde, à proximité des gisements d'obsidienne cappadociens.

4° *Le mobilier en pierre.* — Un nouveau type de meule dormante en basalte est en usage; de forme oblongue, elle présente une double dépression, la plus profonde s'ouvrant à une extrémité de la meule (pl. III, n° 5). Fréquents sont de grands plats circulaires en calcaire ou en basalte, associés parfois à des broyeurs (*ibid.*, n° 8). Des vases, en calcaire, à surface polie, de profil plus ou moins ouvert, à bord aminci et lèvre arrondie, ne manquent pas d'élégance. Un vase de pierre de Mureybet est orné à l'extérieur de lignes ondulées en relief. L'outillage en pierre comprend encore des pilons, des polissoirs en basalte, des molettes, des lissoirs, de rares masses perforées.

5° *Les coutumes funéraires.* — Les corps sont déposés, comme à la période précédente, sans orientation particulière, couchés sur le côté droit ou gauche, en position semi-fléchie. Souvent, cependant, la tête a été détachée du reste du corps, le maxillaire inférieur restant en place. Cette tête a été redéposée parfois à côté du corps; ou bien elle a fait l'objet d'une inhumation séparée; ou bien encore, comme à Jéricho et à la période suivante à Ramad (II), elle a servi de support à un modelage en « plâtre » où l'on pourrait voir un portrait du défunt (pl. III, n° 2). Le modelé des visages suggère des traits fins et délicats; les yeux sont indiqués par des coquillages incrustés. Le sommet du crâne n'est jamais recouvert; en un cas, il est barré de bandes peintes noires qui représentent une coiffure ou les cheveux. Un seul des crânes surmodelés de Jéricho a conservé son maxillaire inférieur; pour les autres, le menton a été moulé sur les dents supérieures. Sept crânes se trouvaient rassemblés dans une habitation sous le sol de laquelle gisaient en désordre et souvent incomplets les squelettes d'environ 40 individus. D'autres crânes surmodelés ont été trouvés isolés. Selon K. Kenyon, ces crânes seraient ceux d'ancêtres particulièrement vénérés.

6° *Statues et figurines.* — Il existe un lien stylis-



842. — Munḥata, phase du « *Pre-Pottery Neolithic B* ». Têtes de flèches et de javelines.

tique évident entre ces crânes surmodelés et l'admirable tête de statue, en plâtre peint, trouvée par J. Garstang dans ces mêmes niveaux de Jéricho (pl. III, n° 1). Cette tête était celle d'une statue presque grandeur nature dont quelques fragments seulement, une épaule, des jambes, un pied purent être reconstitués. D'autres fragments appartenaient à deux autres statues dont une, plus petite, pouvait représenter un enfant (J. Garstang, *Jericho*, 1940). Des fragments du buste d'une statue analogue, mais beaucoup plus schématique, la tête étant une simple projection plate sans indication des traits, ont été recueillis également par K. Kenyon (Kenyon, *Archaeology*, 1965, pl. i IV B). A Munḥata, ont été trouvées de petites figurines humaines représentant des hommes et des femmes (pl. III, n° 3); ces figurines se réduisent le plus souvent à un bâtonnet d'argile écrasé à la base pour le faire tenir debout, aplati au sommet pour former une tête qui rappelle par sa forme celle des statues de Jéricho; les yeux sont pastillés ou incisés; le nez et la bouche à peine indiqués; le sexe par contre est toujours très accentué (Perrot, *Syria*, 1966). D'un type différent sont de petites figurines de Ras Shamra (H. de Contenson, *Ras Shamra*, 1962, fig. 28). Les figurines animales en terre crue sont également nombreuses (pl. III, n° 3); souvent réalistes, elles représentent de préférence des bêtes à longues cornes, probablement un bovidé (J. Garstang, *Jericho*, 1940; Perrot, *Munḥata*, 1964, 1966; de Contenson, *Ramad*, 1963). Des pièces modelées, de formes diverses, sont souvent difficiles à identifier; on a proposé de voir dans certaines des pions à jouer.

7° *Les techniques et l'économie.* — La présence de têtes de flèches typiques et de têtes de javelines confirme l'usage de l'arc et des armes de jet; l'abondance de ces projectiles souligne l'importance de la chasse qui, à en juger encore par les débris de cuisine, continue à fournir la quasi-totalité de l'alimentation en viande. On chasse, en Palestine, la gazelle, l'antilope, des bovidés, dont un de petite taille, et le porc sauvage; en Syrie, à Ramad et à Mureybet, l'onagre tient une place importante. Nous avons cependant, et pour la première fois, quelque évidence archéologique d'un début de domestication des animaux. A Beidha, où prédominent les caprinés (86,5 %) (D. Perkins, dans Kirkbride, *P. E. Q.*, 1966, p. 66-68) la chèvre pourrait être en voie de domestication. Une remarque dans le même sens avait été faite à Jéricho par F. Zeuner (*The Goats of Early Jericho*, dans *P. E. Q.*, 1955, p. 70-86 et 1958, p. 55). A Munḥata, où P. Ducos ne trouve pas trace certaine d'animaux domestiques (Ducos, *Domestication*, 1965), on note cependant une plus forte proportion d'espèces domesticables. Selon Zeuner, le chat et le chien sont dès lors domestiqués (F. Zeuner, *Dog and Cat in the Neolithic of Jericho*, dans *P. E. Q.*, 1958, p. 52-55).

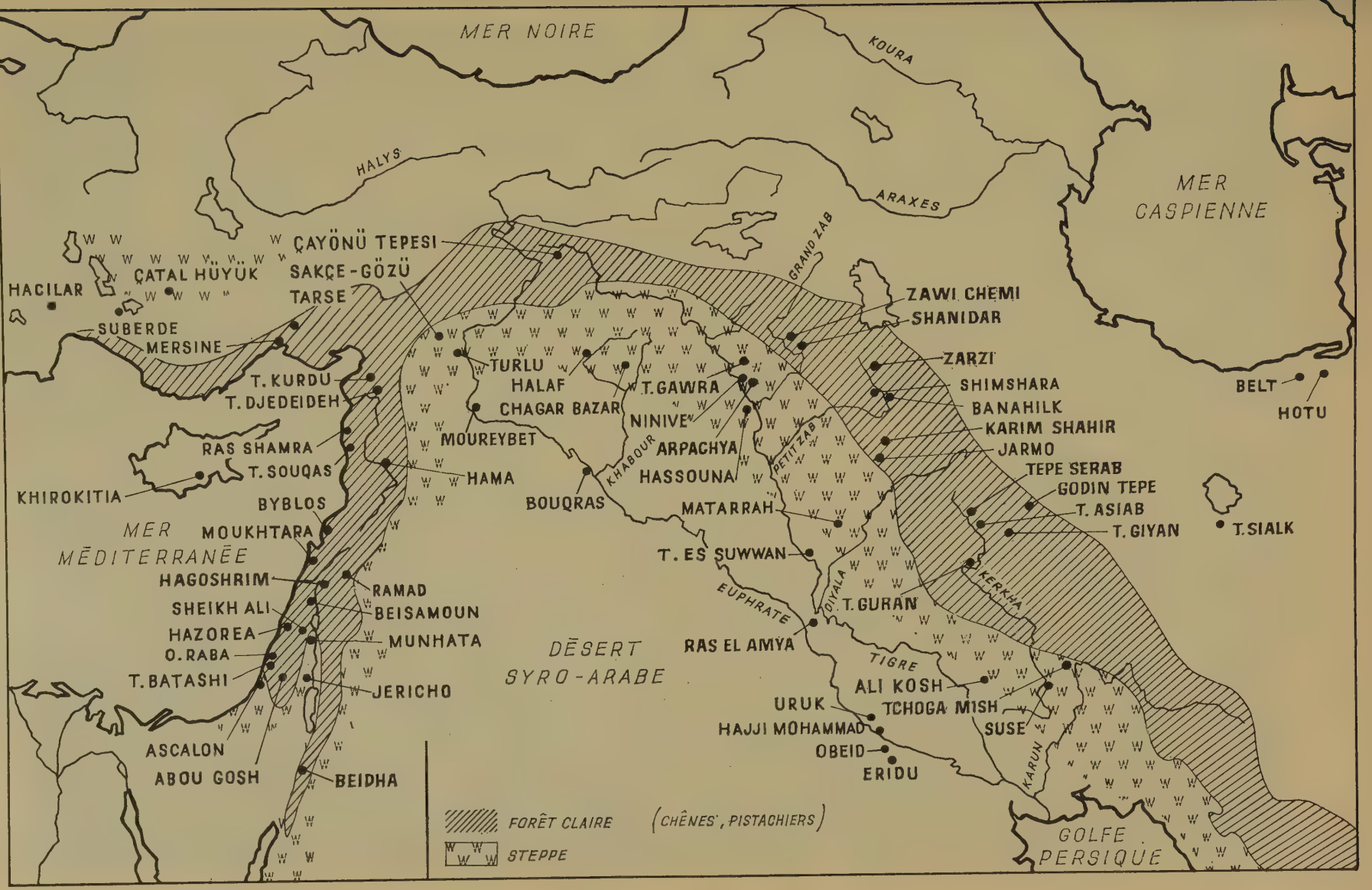
Un développement analogue est observé, à Beidha, dans la domestication des céréales et plus précisément de l'amidonnier (H. Helbaek, dans Kirkbride, *P. E. Q.*, 1966, p. 61-66). Des empreintes de grain et d'épillets montreraient en effet des signes d'une transformation due à l'intervention humaine. L'amidonnier, qui ne pousse pas à l'état sauvage dans la région de Beidha, y apparaît alors sous des formes très variables qui témoigneraient, selon H. Helbaek, d'un « stade de transition génétique ». L'orge, par contre, qui est ici dans sa zone d'habitat naturel, ne révèle aucune modification.

Il semble que nous saisissions ici le moment où, en Palestine, s'amorce véritablement le processus qui conduira à une économie agricole et pastorale. Les ressources alimentaires produites demeurent de faible importance; l'économie reste basée pour l'essentiel sur la chasse et la cueillette; nous n'assistons à aucun bouleversement social ou culturel. Un pas décisif cependant est franchi; la Palestine entre dans l'ère de la production alimentaire. La *proto agriculture* et le *proto-élevage* de Beidha introduisent un Néolithique commençant ou, si l'on veut, un « Proto-Néolithique ». Beidha et sans doute aussi Jéricho *(PPNB)*, Munḥata, Ramad, etc., peuvent être considérés au Proche-Orient méditerranéen comme les premiers villages.

8° *L'âge des premiers villages.* — Les déterminations par le C14 sont confuses à Jéricho où elles s'étalent (cf. col. 391 sq.) entre 7220 et 5850 av. J.-C. La séquence obtenue à Beidha est plus cohérente. Des fragments de charbon du niveau 6 ont donné 6990 ± 160 av. J.-C. (K-1086); des pistaches carbonisées provenant du même niveau ont indiqué 6760 av. J.-C (K-1082); des charbons du niveau 5 (K-1083) ont donné 6690 av. J.-C.; des charbons du niveau 4 (K.1084), 6780 av. J.-C.; d'autres du niveau 2 (K-1085), 6600 av. J.-C. C'est donc entre 7000 et 6500 que pourrait se situer l'occupation de Beidha. Ces dates sont en accord avec celles obtenues à Ramad où le niveau I, qui du point de vue typologique correspondrait plutôt à la fin de la période, a été daté vers 6250 av. J.-C.; avec celles de Ras Shamra Vc daté, vers 14 m. (P-460), de 6414 av. J.-C., et vers 13 m. (P-459), de 6192 av. J.-C.; avec celle de Suberde (I-1867, 6570 ± 140 av. J.-C.). L'occupation de Jéricho au *PPNB* pourrait vraisemblablement se situer entre 6750 et 6250 av. J.-C.

9° *Origines de la « civilisation de Jéricho PPNB ».* — Plusieurs nouveautés caractérisent cet horizon : une nouvelle technique de débitage du silex, le développement de la retouche plate, l'apparition de têtes de flèches typiques, un nouveau type de meule, ouvert à une extrémité, le plan rectangulaire des habitations, l'emploi généralisé du « plâtre » pour enduire sols et murs, l'habitude assez fréquente d'accorder un traitement particulier au crâne des morts, l'apparition des premières figurines en terre durcie, enfin et surtout les débuts, ici contemporains, de la domestication des plantes et des animaux.

L'évolution enregistrée à Beidha suffit à montrer qu'il n'y a pas eu remplacement brutal de la civilisation précédente (celle de Jéricho *PPNA*, Fallaḥ, etc.) par une autre venue du dehors. Il n'en est pas moins vrai que la civilisation de Jéricho *PPNB* témoigne d'influences extérieures. Ainsi, les habitations de plan rectangulaire : ce plan est, à l'origine, celui de constructions en bois ou faisant un large usage du bois; ce type d'habitation n'a pu s'élaborer que dans une région boisée qu'il conviendrait de chercher au nord de la Palestine. Les nouvelles techniques de débitage et de retouche du silex ainsi que les nouveaux types de projectiles et d'objets mobiliers en basalte ont une ère de distribution qui ne s'étend guère, hors de Palestine, qu'à la Syrie méridionale. Si l'évolution n'a pas eu lieu sur place, il n'est peut-être pas nécessaire d'en chercher très loin le foyer principal. De même, la culture du blé a pu prendre naissance d'une manière indépendante sur le pourtour de la région Golan, Galilée orientale, Djebel Druse, où abondent les céréales à l'état naturel (col. 382). Les premières tentatives ont pu être stimulées par la diffusion d'idées venues des centres plus avancés du Kurdistan et des régions du Zagros; toutefois, l'hypothèse d'une invention indépendante en Syrie méridionale ne saurait être écartée. Elle a surtout contre elle, à vrai dire, le peu de succès que vont rencontrer les nouvelles techniques de production dans toute la région méditerranéenne du Proche-Orient dont le développement culturel accuse dès lors un net retard



843 — Principaux sites préhistoriques du Proche-Orient, de 10 000 à 4000 avant J.-C.

sur celui des régions à l'est de l'Euphrate; les idées nouvelles semblent se heurter à quelque résistance en Syrie-Palestine, où elles trouvent en place un dispositif techno-économique archaïque, certes, mais qui avait fait ses preuves au cours de la période précédente.

10° *Le Tahounien.* — L'industrie lithique des niveaux *PPNB* de Jéricho est décrite par K. Kenyon comme « le Tahounien classique de Palestine ». Ce nom de Tahounien a été donné pour la première fois par le P. Buzy à l'industrie d'une station de surface du désert de Judée, à l'est de Bethléem, au bord de l'o. Tahouneh (D. Buzy, *Une industrie mésolithique de Palestine*, dans *R. B.*, xxxvii, 1928, p. 558-578). R. Neuville a cru reconnaître ensuite cette même industrie à el Khiam (R. Neuville, *Préhistorique*, 1934) et nous avons appelé « Tahounien » l'industrie des niveaux A 3-2 (Perrot, *el Khiam*, 1951). J. Crowfoot a décrit comme relevant du Tahounien l'industrie des niveaux XVII-IX de Jéricho fouillés par J. Garstang (J. Crowfoot, *Notes on the Flint Implements of Jericho* [1935], dans *L.A.A.A.*, xxii, 1935, p. 174-184; [1936] *L.A.A.A.*, xxiv, p. 35-52). Notons tout de suite que l'industrie du niveau IX doit être distinguée de celle des niveaux sous-jacents.

Dans l'esprit de son inventeur, le Tahounien est une industrie à gros outils bifaces, d'allure campignienne, dont les pièces caractéristiques sont le tranchet, le pic et le ciseau. Puis viennent les têtes de flèches, les « couteaux » ou lames faucilles, les grattoirs, racloirs, perçoirs, etc. Toutefois, sur la plupart des stations de surface de la montagne de Jérusalem (Beit Sahur, Beit Ta'amre, Tell el Foul, etc.), les têtes de flèches et de javelines sont absentes; le groupe pic-ciseau-tranchet est dominant; en fait, cette industrie est très proche de celle de l'horizon Fallaḥ-Jéricho *PPNA;* elle pourrait en constituer un faciès forestier propre à la zone montagneuse. Si l'on veut parler de Tahounien à Jéricho, c'est à l'industrie du « *Pre-Pottery Neolithic A* » que cette appellation s'applique.

La présence de têtes de flèches sur certaines stations de surface de la région de Jérusalem décrites comme tahouniennes témoignerait que ces stations étaient encore fréquentées sur l'horizon du *PPNB* de Jéricho; peut-être conviendrait-il de reconnaître l'existence d'une seconde phase tahounienne sur l'horizon du *PPNB;* mais ce Tahounien II, dont l'existence soulignerait la continuité du développement culturel palestinien, resterait circonscrit à la montagne de Jérusalem. L'industrie lithique du *PPNB* et de cet horizon en général diffère sensiblement et si l'on éprouvait le besoin impératif de lui donner un nom il conviendrait que le choix de ce nom tienne compte des affinités syriennes de cette industrie.

IV. Le hiatus palestinien et les civilisations de Syrie et de Palestine aux vi^e^ et v^e^ millénaires av. J.-C. — 1° *Le hiatus palestinien.* — L'occupation de Jéricho *PPNB* paraît avoir pris fin soudainement; de même, semble-t-il, celle de Beidha, celle de Munḥata, celle de Sheikh Ali; à Mureybet, les deux derniers niveaux indiquent des destructions par le feu. Seul Ramad continue à être occupé (niveau II) ainsi que Ras Shamra (VB). Au même moment, sont fondés les premiers établissements du bassin de l'Amouq (Djedeideh) et de la Cilicie (Mersin), tandis que sur le plateau anatolien s'épanouit la civilisation de Çatal Hüyük et que, à l'est de l'Euphrate, vont se succéder les civilisations de Hassuna et de Halaf (fig. 843). Alors que le Proche-Orient dans son ensemble connaît un essor culturel remarquable, la Palestine paraît rester à l'écart de ces développements. Pendant toute la durée du 6^e^ millénaire, sa civilisation nous est très mal connue et elle le restera jusque vers le milieu du 5^e^ millénaire.

2° *Causes probables de l'abandon de Jéricho, Munḥata et Beidha.* — L'hypothèse d'une invasion destructrice semble devoir être écartée; elle ne saurait, en tout cas, être généralisée; en dehors de Mureybet on n'enregistre pas trace de destruction.

En ce qui concerne les sites de la vallée du Jourdain : Jéricho, Munḥata, Sheikh Ali, tous trois sur la terrasse, à la même altitude (— 200 m), et dans des conditions topographiques analogues, il est possible que leur abandon ait été causé par une rapide modification de l'écologie, l'abaissement du niveau de base ayant amené un assèchement de la terrasse. Le processus aurait été accéléré vers la fin du 7^e^ millénaire par une légère variation climatique.

La région palestinienne présente un caractère marginal; pour la meilleure partie de sa superficie, elle appartient à la zone semi-aride avec des précipitations moyennes annuelles de 300-400 mm. Le relief étant faible, les limites de cette zone semi-aride sont susceptibles de déplacements considérables et rapides en fonction des plus légères fluctuations du régime des pluies ou de la température. Des variations climatiques qui, dans les montagnes du Taurus et du Zagros, n'auraient pour conséquence qu'un faible déplacement en altitude des zones de végétation et un mouvement correspondant de la faune, pourront avoir en Palestine des conséquences catastrophiques du point de vue humain.

Dès le milieu du 8^e^ millénaire, en Europe, à la fin de la période pré-Boréale, le climat se rapproche de l'actuel. Il se réchauffe encore au cours de la période suivante, Boréale (7500-5600 av. J.-C.); le niveau des mers continue sa remontée jusqu'au niveau actuel qui sera atteint vers 4000 av. J.-C. (R. W. Fairbridge, *Eustatic Changes in Sea Level, Physics and Chemistry of the Earth*, iv, 1961, p. 99-185). Il est probable que durant cette période la dessication du Proche-Orient s'est accentuée; l'élévation de quelques degrés de la température de la surface des océans que l'on enregistre alors pouvait entraîner au Proche-Orient un accroissement considérable de l'évaporation. Le niveau du lac du Fayoum s'abaisse rapidement et sans doute aussi celui de la mer Morte avec pour conséquence une accélération du creusement du lit du Jourdain et de ses affluents. Le point critique semble avoir été atteint vers la fin du 7^e^ millénaire; toute la région correspondant à l'actuelle zone semi-aride paraît alors abandonnée.

Vers 5000 av. J.-C., l'Europe entrera dans la phase « atlantique » que caractérisent des précipitations plus abondantes; celles-ci affecteront également l'Afrique du Nord (Sub-pluvial saharien 5000-2400 av. J.-C.); elles sont sans doute responsables de la stabilisation du lac du Fayoum au niveau de 18 m.; c'est sur ce rivage qu'apparaissent les premiers établissements « néolithiques » (Fayoum A), dont la datation par le C14 (C-457, 4145 et C-550, 4441 av. J.-C.) paraît acceptable. Il est donc raisonnable de penser que, dans le courant du 5^e^ millénaire av. J.-C., la zone semi-aride de Palestine a retrouvé des conditions de vie favorables à sa réoccupation par les animaux et les hommes.

L'évidence archéologique est en accord avec cette hypothèse. Les seuls sites palestiniens que l'on puisse attribuer à la période pendant laquelle Jéricho et Munḥata ont été désertés se trouvent soit au bord de la mer (Ascalon, Givat ha-Parsa), soit dans la montagne (Abou Gosh), soit dans le bassin du Houleh, au pied de l'Hermon (Beisamoun, Tannur, Hagoshrim), c.-à-d. dans la région la plus humide de Pales-

tine. T. Ramad, près de Kattana au pied de l'Anti-Liban, à 830 m. d'altitude et près de sources abondantes, se trouve dans des conditions favorables qui expliqueraient que le site n'ait été abandonné que plus tard. Ras Shamra est au bord de la mer; les sites de l'Amouq et de Cilicie se trouvent dans des régions très humides; leurs niveaux inférieurs sont aujourd'hui au-dessous du niveau des eaux souterraines; le bassin de Konya, où est situé Çatal Hüyük, a pu connaître alors des conditions de vie plus favorables qu'aujourd'hui. En Mésopotamie septentrionale, on reconnaît un hiatus stratigraphique et culturel entre l'horizon de Jarmo et celui de Hassuna, mais d'assez brève durée; des populations qui avaient déjà maîtrisé les techniques de l'agriculture et de la domestication devaient d'ailleurs se trouver moins désarmées pour faire face à une modification du milieu naturel. En Iran, notre information reste d'une extrême pauvreté pendant toute la durée du 6e millénaire entre l'horizon de Jarmo — Serab — Ali Kosh et celui de la première occupation de Sialk — Tepe Giyan — Tepe Sabz — Jafferabad (R. Dyson, *Problems in the Relative Chronology of Iran, 6000-2000 B. C.*, dans R. Ehrich, *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, 1965).

3° *La civilisation de Ramad (niveau II).* — Elle continue, dans ses grands traits, celle de la période précédente (de Contenson, *Ramad*, 1964, 1966) : mêmes constructions rectangulaires en brique crue sur fondations de pierres, souvent à angles arrondis, disposées autour d'espaces vides ou de cours; même mobilier et mêmes industries. Les coutumes funéraires sont analogues; douze crânes surmodelés et peints, reposant dans une fosse par « petits groupes séparés par des boules d'argile également plâtrées et peintes », sont associés à des statuettes en terre durcie à couverte blanche portant des marques peintes en rouge et représentant des personnages assis; la tête se réduit à une sorte de moignon; ces statuettes auraient servi de support aux crânes surmodelés.

La nouveauté à ce niveau est l'apparition d'une « vaisselle blanche composée de chaux et de silice » à surface lissée; des bandes rouge vif soulignent parfois un bord ou une courbure. Les principales formes sont de grandes jattes à bord arrondi, des bols à pied creux, de grands vases cylindriques à fond plat. Cette vaisselle blanche, au côté de laquelle apparaît aussi « une poterie très friable et à peine cuite », est également signalée dans le niveau VB de Ras Shamra, associée à la poterie grise lustrée caractéristique de cette région (de Contenson, *Ras Shamra*, 1962) et dans les niveaux 84 à 82 de Tell Soukas sur la côte syrienne (P.-J. Riis, *L'activité de la mission archéologique danoise sur la côte phénicienne en 1960*, dans *Annales Arch. de Syrie*, XI, 1961-62, p. 133-144 [= Riis, *T. Soukas*, 1961-62]); on la trouve encore, mais plus tard, semble-t-il, dans le « Néolithique ancien » de Byblos (W. van Liere, H. de Contenson, *A Note on Five Early Neolithic Sites in Inland Syria*, dans *Ann. Arch. de Syrie*, XIII, 1963, p. 180).

Le niveau II de Ramad est daté par le C14 vers le début du 6e millénaire (GrN-4822 = 5950 av. J.-C.; GrN-4427 = 5970 av. J.-C.). Ces déterminations s'accordent avec celle enregistrée à Ras Shamra pour le niveau VB (P-458 : 7686 ± 112 = 5736 av. J.-C.). Nous sommes ici sur l'horizon chronologique de Çatal Hüyük X-VI.

4° *Les débuts de la céramique.* — Ramad est d'un particulier intérêt pour l'étude des conditions dans lesquelles la céramique fait son apparition. Non pas qu'elle ait été inventée à Ramad. Elle apparaît au même moment, semble-t-il, sur le plateau anatolien et en Syrie du Nord, du bassin de Konya à celui de l'Amouq et, dans les vallées du Zagros, du Kurdistan au Khuzistan. L'usage s'en répand au Proche-Orient dans le dernier quart du 7e millénaire, sans qu'il soit possible de dire d'où l'idée est partie, chaque grande région apportant une solution technique particulière; la « vaisselle blanche » de Ramad est une de ces solutions.

Il est permis de se demander pourquoi des populations qui s'étaient contentées jusque-là de récipients en peau, en bois, en osier ou en pierre éprouvent soudain le besoin de fabriquer des vases en terre cuite. Il ne saurait s'agir de la découverte des propriétés des argiles; les Paléolithiques les connaissaient déjà; d'ailleurs la fabrication du « plâtre » dès la période précédente représente une avance technologique plus considérable en un sens que celle de la céramique. L'intérêt de Ramad est peut-être justement de montrer l'application des connaissances techniques acquises dans la fabrication du « plâtre » à la production d'une nouvelle catégorie d'objets.

L'apparition de la céramique ne semble pas avoir été déterminée par la sédentarisation, surtout sous la forme précaire sous laquelle nous la rencontrons en Syrie-Palestine où elle ne s'appuie pas sur un contrôle des ressources alimentaires. Elle n'est d'ailleurs pas davantage une conséquence de la production alimentaire; nous voyons la céramique utilisée de fort bonne heure au Japon, dans la civilisation de Jomon, liée à une économie de prédation. Au contraire, à Çatal Hüyük, où la culture des céréales est déjà très avancée, la céramique ne paraît jouer qu'un rôle accessoire. L'usage des vases en terre cuite répond certes aux besoins de la conservation et de la préparation des aliments; mais on ne saurait affirmer que ces besoins aient constitué à eux seuls un suffisant « appel à l'innovation ». L'accroissement de la population et l'augmentation des besoins des collectivités ont contribué eux aussi à un climat favorable à l'invention, et ceci d'autant plus que l'homme était déjà partiellement libéré de ses soucis alimentaires. Il faut noter cependant que la céramique apparaît d'une extrémité à l'autre du Proche-Orient dans des sociétés qui ne sont pas à un égal niveau de développement et de complexité. Une étude des circonstances qui ont entouré le premier usage de la céramique et sa diffusion devra donc prendre en considération des facteurs d'ordre technique, économique, social et culturel, sans négliger le milieu physique et l'ensemble des conditions de vie.

5° *Les premières civilisations de l'Amouq et de Syro-Cilicie.* — Sur l'horizon du niveau II de Ramad et du niveau VB de Ras Shamra, de nombreux établissements sont fondés, nous l'avons dit, dans les plaines marécageuses de l'Amouq et de Cilicie, jusqu'alors inhabitées. La civilisation qu'ils représentent nous est malheureusement fort mal connue, la plupart des sites n'ayant été atteints que par d'étroits sondages.

A la base de Tell Djedeideh, dans l'Amouq, R. J. Braidwood reconnaît d'abord deux phases, A et B (R. J. Braidwood, L. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch*, dans *Oriental Institute Publ.*, LXI, Chicago, 1960 [= Braidwood, *Amouq*, 1960]), caractérisées par une céramique noire lustrée (*Dark Faced Burnished Ware = D.F.B.W.*), dont la région nord-syrienne paraît bien avoir été le centre de diffusion; cette céramique restera longtemps en usage, et si sa diffusion vers le sud n'atteindra la Palestine que sur l'horizon des phases C-D de l'Amouq, vers l'est, on la trouve de bonne heure au-delà de l'Euphrate; vers l'ouest, elle trouve une réplique à Çatal Hüyük sans que l'on puisse dire pour l'instant dans quelle direction s'est fait le mouvement.

En dehors de Djedeideh, la phase A est représentée

à la base de Mersine (Yümük Tepe) (J. Garstang, *Prehistoric Mersin*, Oxford, 1953) et de Tarse (Gözlü Kule) (H. Goldman, *Excavations of Gözlü Kule, Tarsus*, II, *From the Neolithic through the Bronze Age*, Princeton, 1956). L'outillage en pierre comprend des têtes de flèches et de javelines, des faucilles à fine denticulation, des haches polies, des vases, des sceaux à motifs linéaires. Les balles de fronde, en terre crue, sont également fréquentes. L'architecture est très mal connue; on signale à Tarse des murs à enduit de « plâtre » poli; plus tard, à Djedeideh, des constructions rectangulaires en pierre. Dans les niveaux VB de Ras Shamra et 84-82 de Tell Soukas, la poterie grise lustrée se mêle à la « vaisselle blanche ». Cette première phase, A, est datée par le C14 à Ras Shamra (11 m.) vers 5736 av. J.-C. (P-458); à Mersine, vers 6000 av. J.-C. (W-617). Le niveau X de Çatal Hüyük où se rencontrent les premiers tessons a été daté vers 6142 av. J.-C. (P-782); le niveau IX, au-dessus, vers 6240 (P-779); cette première poterie ne se distingue guère de celle du niveau VI, qui voit le plein épanouissement de la civilisation de Çatal Hüyük et qui est daté (valeur Libby) entre 5962 (P-770) et 5555 (P-769) av. J.-C. (J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük*, 1963, dans *Anatol. Stud.*, XIV, 1964, p. 116).

La phase B de l'Amouq est représentée sur les mêmes sites; elle se distingue surtout de la précédente par un lustrage de la céramique grise lustrée dessinant des motifs; la poterie commune reçoit un décor incisé; il existe aussi une poterie peinte de style local. La poterie grise lustrée s'étend vers l'Est, à Sakce Gözü, à Turlu, à Carchemish, à Chagar Bazar. Hassuna serait l'équivalent nord-mésopotamien de la civilisation des phases A et B (S. Lloyd, F. Safar, *Tell Hassuna*, dans *Jour. of N. E. Stud.*, IV, 1945, p. 255-289; A. Perkins, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia*, dans *S. A. O. C.* n° 25, 1949, Chicago); l'influence de Hassuna est sensible en retour à Ras Shamra dès le niveau VA (de Contenson, *Ras Shamra*, 1963).

L'influence nord-mésopotamienne continuera à se faire sentir et de plus en plus nettement en Syrie septentrionale au cours de la période suivante, sur l'horizon de la civilisation de Halaf qui succédera vers 5000 av. J.-C. à celle de Hassuna (M. von Oppenheim, *Tell Halaf*, I, *Die Prähistorische Funde*, Berlin, 1943). La poterie peinte de Halaf caractérise la phase C de l'Amouq (Tell Kurdu); elle apparaît importée ou imitée à Mersine dès le niveau XXIV; à Ras Shamra, dans les niveaux IV B et C. On ne la trouve pas au sud de Tabbat el Hammam et de Hama, encore que des découvertes récentes révèlent peut-être une extension de sa zone de distribution vers le sud dans la Beqa'a libanaise et jusqu'en Palestine septentrionale.

6° *Le « Néolithique ancien » de Byblos.* — La fondation de Byblos ne remonterait pas au-delà du dernier tiers du 6e millénaire. Le « Néolithique ancien », qui prendrait fin vers 4600 av. J.-C. (W-627, 6550 ± 200), se trouverait sur l'horizon de la phase C de l'Amouq; mais Byblos, protégé des influences du N.-E. par la chaîne libanaise, représente plutôt en Syrie méridionale un développement culturel indépendant, dans la tradition de Ramad (M. Dunand, *Phénicie*, 1148; *Byblos*, 1961; J. Cauvin, *Les industries lithiques du Tell de Byblos*, dans *L'Anthropologie*, LXVI, 1962, p. 488-502).

L'architecture est représentée par de petites maisons rectangulaires à sol enduit (M. Dunand, *Phénicie*, 1150, fig. 719 [4]). La céramique, à côté de quelques tessons de céramique lustrée et de quelques fragments de « vaisselle blanche », comprend « une série non lustrée sous forme de ballons sans rebord, de coupes et de bols hémisphériques » (*ibid.*, fig. 719 [2]). Elle est décorée de « semis inorganisés d'impressions faites au cardium, couvrant toute la panse ». Une série plus fine, lustrée, de couleur claire, comprend surtout des bols et des coupes; elle est décorée de « simples lignes incisées ou d'arêtes de poissons marginées courant le long du bord, décor complété parfois par des impressions cardiales sur la panse ». Quelques bols et coupes sans décor, de couleur lie de vin, portent « un enduit blanc carbonaté sur la face intérieure ». L'industrie lithique comprend de grands « poignards » retouchés par pression, des pointes de flèches ou de javelines foliacées ou à pédoncule peu dégagé, des éléments de faucille à grosse denticulation, des haches et hachettes trapézoïdales à large taillant droit poli, des haches amygdaloïdes à taillant ogival ou arrondi; très peu de ciseaux, quelques pics, des burins transversaux; grattoirs et perçoirs sont rares, les racloirs presque absents. Les nucleus, de types variés, sont souvent bipolaires. Les sépultures trouvées à ce niveau sont en pleine terre ou dans un berceau de pierre; le corps gît en position repliée.

La station de surface de Moukhtara, dans le sud du Liban, décrite par J. Cauvin (*Le Néolithique de Moukhtara*, dans *L'Anthropologie*, LXVII, 1963, p. 489-512) se situe, en partie au moins, sur l'horizon du « Néolithique ancien de Byblos ».

7° *La Palestine durant le 6e millénaire et la première moitié du 5e millénaire av. J.-C.* — L'abandon des sites de la zone semi-aride vers la fin du 7e millénaire n'a pas signifié, nous l'avons vu, une désertion totale du pays. La région côtière, la montagne, le bassin du lac Houleh ont connu une occupation contemporaine de celle de Ramad II, des phases A et B de l'Amouq puis du « Néolithique ancien » de Byblos. Dans la montagne palestinienne, des stations de surface à gros outillage du type de celui ramassé à Abou Gosh (Perrot, *Syria*, 1952) et comprenant de nombreuses haches, pourraient appartenir à cet horizon (cf. fig. 844). Beaucoup plus important est le site de Beisamoun, dans le bassin du Houleh, à 1 500 m au nord de Mallaḥa, découvert accidentellement en 1965. Des maisons rectangulaires sur fondations de pierres, avec sols et cours pavés de petits galets, ont été reconnues sur 6 000 m²; ceux-ci ne représentent qu'une petite partie de l'établissement. Aucune poterie n'a été trouvée. L'industrie lithique se rattache encore à celle de Munḥata 6-3; mais les têtes de flèches sont rares et les faucilles ont une denticulation plus forte, caractère qui va s'accentuant; l'élément nouveau est constitué par de grandes haches amygdaloïdes partiellement polies et de nombreux outils bifaces, pics et coins, qui suggèrent l'importance du travail du bois. La station de surface de Kh. et-Tannur, près des gorges du Nahr Baraghit à la frontière israélo-libanaise, paraît appartenir au même horizon (collection Amnon Assaf, Maayan Baruch).

Le petit gisement d'Ascalon, sur la dune, au bord de la mer (J. Perrot, *Ashkelon*, dans *R. B.*, LXIV, 1957) pourrait être un peu plus tardif en considération de son outillage lithique, mais la poterie est toujours absente. Des fonds de cabane, des silos, des bassins et des foyers ont été creusés dans le sable consolidé; ces installations ont livré des meules, des broyeurs et un outillage en silex et en os, des vases en pierre, des fragments de bracelets en pierre, des coquillages perforés. Les outils en silex comprennent des hachettes à taillant poli, des couteaux à retouche biface sur silex en plaquette, des faucilles à denticulation profonde, des perçoirs et des burins. La faune comprend, avec des restes de poissons, le bœuf (*B. taurus*), la gazelle et une chèvre (*Capra hircus* cf. *prisca*),

844. — Hagoshrim. Haches, hachettes, ciseaux, VI^e-V^e millénaire avant J.-C.

proche de la chèvre domestique. Ascalon pourrait être un campement saisonnier.

Givat ha-Parsa, à une vingtaine de kilomètres plus au nord, se trouve dans des conditions topographiques et écologiques analogues (J. Olami, E. Friedman et F. Bourian, *Givat ha-Parsa*, Haifa, 1958). Sur environ 500 m² ont été reconnus des fosses peu profondes, des foyers et des traces de pieux; les fosses ont livré des silex et une céramique grossière, sableuse, à peine dégourdie, d'aspect identique à celui d'une catégorie céramique d'Hagoshrim, dans le nord du pays. En dehors des fosses, en surface, ont été trouvées des centaines de têtes de flèches de types variés. Le reste de l'outillage en silex comprend des lames de faucille à denticulation profonde, quelques hachettes, des grattoirs sur lames et sur éclats, des perçoirs, des burins et quelques pièces à encoches.

Hagoshrim, qui s'étend sur plusieurs hectares au pied de l'Hermon sur une formation de travertin, a été bouleversé par les eaux d'un tributaire du Hasbani. L'outillage en silex comprend des haches de types variés (fig. 844) qui rattachent ce site à ceux que nous venons de décrire, ainsi qu'aux gisements libanais du type de Moukhtara. Les meules, nombreuses, sont encore du type caractéristique de Jéricho *PPNB* — Munḥata 6-3. La céramique est grossière, très fragile et peu abondante, avec aussi quelques tessons à engobe rouge ou brun lustré en relation probable avec la céramique de Syrie septentrionale; l'influence nord-syrienne est par ailleurs attestée, sans qu'il soit possible de préciser l'horizon, par la présence de cachets à motifs linéaires, d'obsidienne, de balles de fronde en terre cuite et de divers objets en roche verte rappelant ceux de l'Amouq.

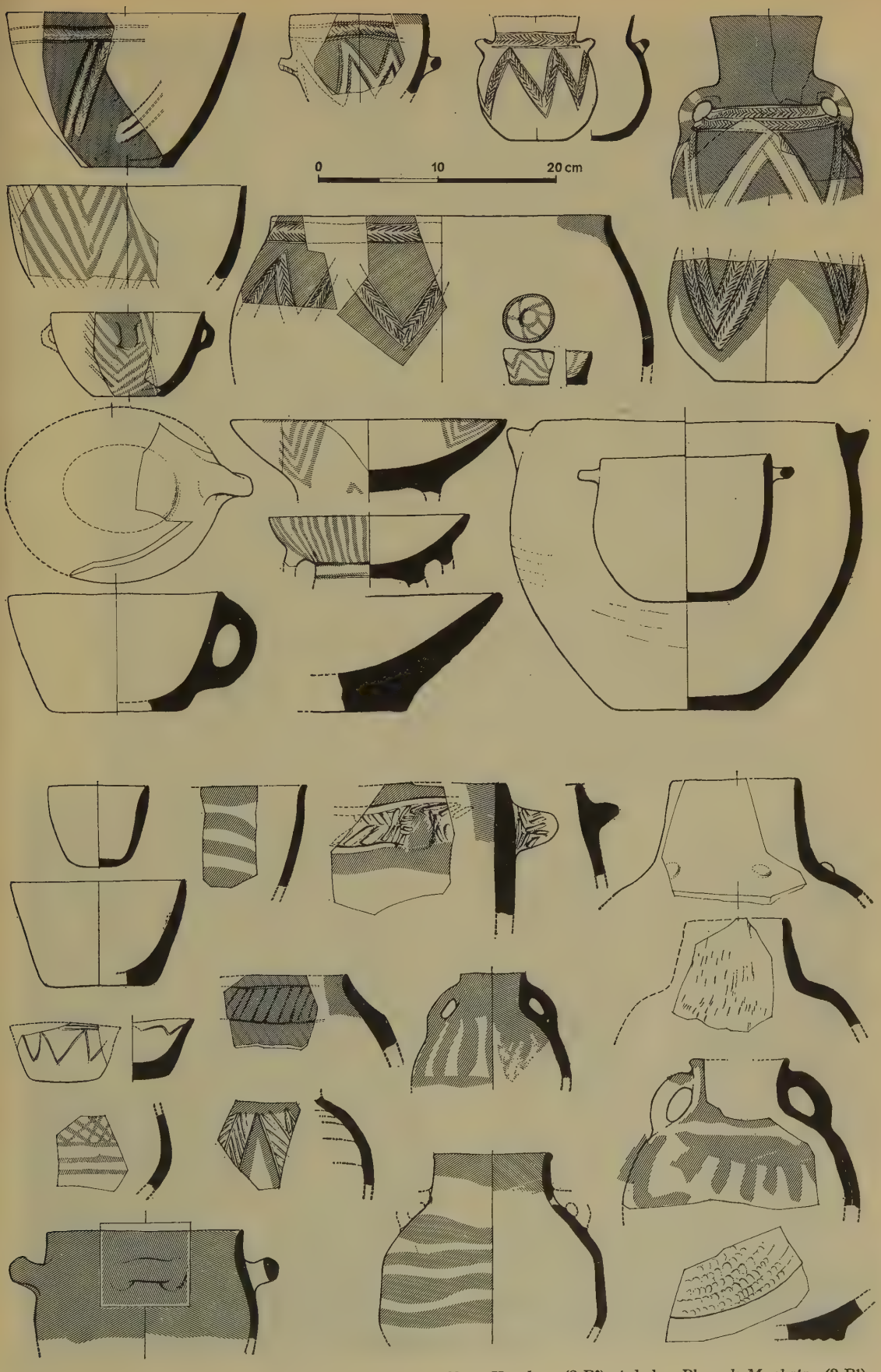
La faune d'Hagoshrim comprend, avec le bœuf (60 % du total), quelques petits ruminants (gazelles et caprinés), quelques cervidés (daim et chevreuil), le porc et un équidé. Le bœuf, selon P. Ducos (*Domestication*, 1965), pourrait être domestique. La fréquence des classes d'âge montrerait, en effet, une distribution différente de celle d'une population naturelle, les bêtes n'étant abattues qu'à partir de l'âge adulte, au-delà de 4 ans. Il faut certainement voir là « le souci de conserver ou d'augmenter l'effectif du troupeau en donnant au maximum de jeunes la possibilité d'atteindre l'âge adulte et de participer à la reproduction ». Ceci ne signifie pas toutefois que l'homme contrôle cette reproduction. Le bassin du Houleh est en vase clos, entouré de toutes parts de terrains escarpés avec seulement un étroit passage au sud dans la région de Rosh Pina. Les troupeaux pouvaient y vivre à l'état sauvage sous un minimum de surveillance. L'évidence ostéologique d'Hagoshrim apporte la preuve que l'homme ne décime pas le troupeau au hasard; mais on serait tenté de l'interpréter comme indiquant une chasse sélective plutôt que comme le signe d'une domestication véritable.

8° *Caractères généraux de cette période.* — Ainsi, tandis que la Syro-Cilicie est traversée de bonne heure par des courants d'origine nord-mésopotamienne (Hassuna, Halaf) et qu'elle bénéficie de l'influence de civilisations plus avancées, la Syrie méridionale et la Palestine paraissent rester à l'écart. L'impression se dégage d'une civilisation syro-palestinienne limitée à la zone méditerranéenne; civilisation à caractère forestier, comme l'atteste l'outillage lithique où dominent les haches et les instruments destinés au travail du bois. La présence de faucilles, de meules laisse supposer que les progrès réalisés à la période précédente ne sont pas remis en cause, mais nous n'avons aucune évidence directe de la culture des céréales. La présence de *Capra hircus* cf. *prisca* à Ascalon (P. Ducos, *Domestication*, 1965) confirmerait l'existence d'un élevage dont on a signalé les débuts à la période précédente à Jéricho et à el Khiam. La relation observée dans le bassin du Houleh entre les chasseurs d'Hagoshrim et les troupeaux de bœufs peut être considérée également comme un premier pas vers la domestication de cette espèce. Toutefois, si l'on compare cette civilisation syro-palestinienne avec les civilisations contemporaines du bassin de Konya (Çatal Hüyük) ou de Mésopotamie septentrionale (Halaf) et orientale (Samarra), on est frappé par son retard apparent, même à Byblos, qui est le seul établissement de quelque importance qui ait été fouillé jusqu'ici sur cet horizon. Pour peu spectaculaire qu'elle soit, cette civilisation n'en présente pas moins le considérable intérêt de constituer un lien typologique et culturel entre la civilisation de « Jéricho PPNB » et celle de la période qui va s'ouvrir avec le retour à des conditions de vie plus favorables.

9° *La réoccupation des régions semi-arides.* — Vers le milieu du 5ᵉ millénaire av. J.-C., les conditions climatiques s'améliorant (*supra*, col. 404), la zone semi-aride qui, à l'est des chaînes libanaises en particulier, avait été réduite à un étroit couloir, s'élargit. Les petits ruminants peuplent à nouveau la steppe; les hommes les y suivent; les sites de la vallée du Jourdain (Munḥata, Jéricho, Sheikh Ali, etc.) sont réoccupés; d'autres sont nouvellement fondés (Shaar Hagolan). Sa route naturelle se trouvant rétablie, l'influence septentrionale, faible encore dans la seconde moitié du 5ᵉ millénaire (« Phases de Shaar Hagolan » et de « Munḥata »), se précisera aux alentours de 4000 av. J.-C. (« Phase de l'o. Rabah »). Elle sera suivie, nous le verrons, par la pénétration en Palestine de nouveaux éléments ethniques (civilisation de Ghassoul-Beershéva-Tel Aviv).

Les sites de cette période en Palestine jalonnent les voies de pénétration naturelle d'est en ouest. Au débouché de la vallée du Yarmouk, Shaar Hagolan (M. Stekelis, *A New Neolithic Industry: The Yarmoukian of Palestine*, dans *I.E.J.*, I-1, 1950-51), Sheikh Ali (M. Prausnitz, *Kh. Sheikh 'Ali*, dans *R. B.*, LXV, 1958, p. 414; *I. E. J.*, X-2, p. 119-120), Munḥata (Perrot, *Munḥata*, 1964-1966) marquent dans la vallée du Jourdain une zone de peuplement dense que la vallée de l'o. Bira met en communication avec la Galilée et la région du Carmel : Hazoréa (Perrot, *Hazoréa*, dans *I. E. J.*, XIII, 1963, p. 140; *R. B.*, LXX, 1963, p. 559), Kabri (M. Prausnitz, *Kabri*, dans *R. B.*, LXVII, 1960, p. 390). Au sud, Ghrubba (J. Mellaart, *The Neolithic Site of Ghrubba*, dans *Ann. of the Dept. of Antiq. of Jordan*, III, 1956, p. 24-40 [= Mellaart, *Ghrubba*, 1956]), Jéricho (Kenyon, *Pottery Neolithic A and B*, dans *Archaeology*, 1965; Garstang, *Levels IX and VIII, Jericho*, 1940), Murabba'at (R. de Vaux, *Discoveries in the Judean Desert*, II, *Les grottes de Murabba'at*, Oxford, 1961) marquent la route vers le désert de Judée et vers la plaine côtière avec T. Batashi (J. Kaplan, *Excavations at Telulyot Batashi in the Vale of Sorek*, dans *Eretz Israel*, V, 1958, p. 9-24 et 83-84), l'o. Rabah et Tel Aviv (J. Kaplan, *Excavations at W. Rabah*, dans *I. E. J.*, VIII, 1958 [= Kaplan, *o. Rabah*, 1958]).

10° *La « phase de Shaar Hagolan » et la « phase de Munḥata ».* — Les sites de cette période, à l'exception de Jéricho et de Munḥata, n'ont guère fait l'objet que de sondages ou de fouilles restreintes qui n'ont pas permis de préciser la stratigraphie. A Jéricho même, la distinction faite entre le *Pottery Neolithic A* et le *Pottery Neolithic B* s'appuie sur des distinctions céramiques établies lors des fouilles de J. Garstang entre les niveaux IX et VIII, niveaux qui n'ont pu être identifiés à nouveau lors des fouilles récentes.



845. — Munḥata, niveaux 2 B. Céramique de la « *Phase de Shaar Hagolan* » (2 B^{2}) et de la « *Phase de Munḥata* » (2 B^{1}).

Munḥata est le premier site palestinien à donner pour cette période une séquence stratigraphique précise (J. Perrot, *Munḥata*, dans *I. E. J.*, 1967; *R. B.*, LXXIV, 1967). La couche 2 de Munḥata a permis la distinction de cinq niveaux archéologiques. Les trois niveaux supérieurs, $2A^1$, $2A^2$ et $2A^3$ correspondent à une même phase culturelle que nous appelons « phase de l'ouadi Rabah »; les deux niveaux inférieurs, $2B^1$ et $2B^2$, correspondent, le plus ancien, $2B^2$, à une phase que nous disons « de Shaar Hagolan », l'autre, $2B^1$, à une phase « de Munḥata ».

Au cours de la première phase, les habitations paraissent avoir été de simples abris semi-souterrains. Il en reste à Munḥata $2B^2$ des fosses de 3 à 4 m. de diamètre avec quelques structures internes (aire pavée, banquette, foyer) et des « silos » ou magasins en forme de cloche, large de 1 m à 1,50 m à la base et dont la profondeur dépasse rarement 1m. Au niveau supérieur, $2B^1$, les habitations se présentent comme de vastes cuvettes peu profondes de 10 à 12 m de diamètre, dont le sol est creusé de bassins et de silos et qui, en un cas au moins, présentent vers le centre une petite construction circulaire sur fondations de pierre, de 3 m de diamètre, qui pouvait servir de refuge contre les intempéries. Les murs sont en brique crue. On trouve aussi à ce niveau des briques de petites dimensions (0,15 × 0,08 m) à dos arrondi *(bun-shaped)*.

L'industrie lithique est caractérisée par la présence d'armatures de faucille à denticulation crénelée (cf. Shaar Hagolan); les grandes haches à taillant arrondi et poli sont rares mais présentes; elles disparaissent dans cette région avec la phase de Shaar Hagolan. Les têtes de javelines et de flèches sont de mauvaise facture à l'exception de têtes de flèches de petites dimensions (cf. Jéricho VIII). Le mobilier en pierre comprend de petites meules en basalte, de forme oblongue, à surface plate.

La céramique, de facture grossière mais témoignant d'un goût de l'ornementation, est caractérisée par son décor incisé en arêtes de poisson, dessinant des chevrons, simples ou doubles, sur la paroi des bols et sur la panse globuleuse de pots à col bas ou de petites jarres à haut col légèrement évasé, avec petites anses du col à l'épaule (fig. 845). Formes et décor évoluent dans la « phase de Munḥata » que caractérise une plus grande fréquence du décor peint; la céramique de Ghrubba (Mellaart, *Ghrubba*, 1956), sur la rive méridionale de l'o. Nimrin dans la basse vallée du Jourdain, semble appartenir en partie à cette phase et à la phase de l'o. Rabah.

L'horizon de Shaar Hagolan est caractérisé par l'apparition de figurines féminines représentant une femme assise, soutenant ses seins de la main gauche, l'autre main reposant sur la cuisse droite. Caractéristique de ces figurines est le traitement des yeux, pastilles de terre oblongues fendues « en grain de café » et disposées obliquement (pl. IV). Hors de Munḥata et de Shaar Hagolan, ces figurines ont été trouvées à Kfar Giladi et à Tel Aviv. On note également sur cet horizon des galets anthropomorphes (cf. M. Dunand, *Phénicie*, 1149, fig. 719 [3]), des galets coloriés et des figurines animales en terre cuite représentant entre autres un bœuf à bosse.

L'étude de la faune du niveau 2 B de Munḥata (Ducos, *Domestication*, 1965, p. 173-175) souligne l'importance encore surprenante de la chasse : gazelle, 25 %; chevreuil, 6,7 %; mouton sauvage, 19,5 %; chèvre sauvage, 3,3 %. Le porc et le bœuf représentent respectivement 22,3 % et 19,9 % de la faune; ce ne sont pas encore les espèces domestiquées de la seconde moitié du 4e millénaire. L'homme paraît s'intéresser davantage aux espèces domesticables, toutefois, son emprise sur les troupeaux est encore faible; ses déplacements doivent être fréquents. Cette situation expliquerait le caractère des établissements de cette période.

11° *La « phase de l'o. Rabah »*. — Dans le niveau 2A de Munḥata, des habitations rectangulaires sur fondations de pierres remplacent celles de la phase précédente; formées de deux ou trois petites pièces au sol de terre battue sur un radier de cailloux, ces constructions mesurent de 4 à 9 m. de longueur; une petite structure semi-circulaire flanquant l'un des longs côtés pourrait avoir été un four.

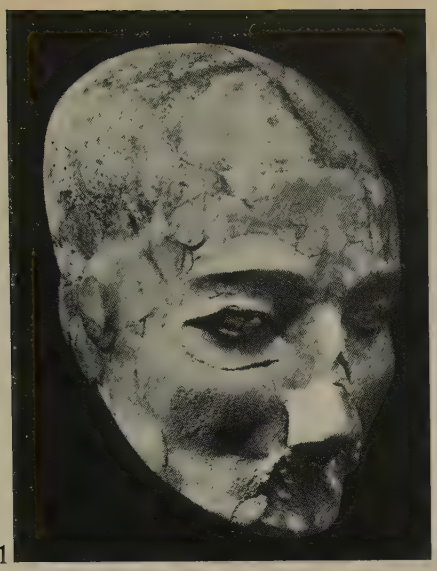
Les changements ne sont pas moins frappants en ce qui concerne la céramique mais sans que l'on puisse parler d'une rupture complète avec la tradition précédente (fig. 846). La nouveauté consiste dans l'apparition d'une poterie lustrée noire, chocolat ou rouge; les formes les plus caractéristiques de la poterie noire sont une jarre à col renflé *(bow rim)* et de petites coupelles à profil caréné. A côté de lourdes coupes à pied creux à couverte rouge lustrée et de vases à bord rentrant, à lèvre carrée, apparaissent des vases carénés et quelques assiettes à grand bord éversé, dans la tradition Halaf-Obeid. A côté de petites anses en bouton et de la commune anse en languette, il faut noter des anses horizontales primitives, réduites souvent à un bref cordon appliqué, marqué d'impressions digitales; la question de l'origine égyptienne ou palestinienne de ce type d'anse est ainsi nettement tranchée en faveur de la Palestine. Le décor peint est dans la tradition générale du décor peint linéaire syro-mésopotamien; il reste peu répandu. Le décor incisé est dans la tradition de celui de la période précédente; mais il dégénère en larges chevrons et en griffures; le décor piqueté n'est pas rare; des motifs appliqués (serpents, figures humaines) apparaissent aussi.

Cette céramique a été trouvée, mais non isolée, à l'o. Rabah, à Batashi, à Jéricho, à Ghrubba, à Sheikh Ali, à Hazoréa, etc.; la céramique de Beth Shan XVIII, de Shuneh, de Tell el Far'ah (Chalco. moyen) en représente un développement régional au début de la période suivante sur l'horizon de la civilisation de Ghassoul-Beershéva.

Telle qu'elle apparaît dans les trois niveaux de Munḥata 2A, cette céramique de l'o. Rabah peut être mise en relation avec celle des sites de Syrie sur l'horizon de la Phase D de l'Amouq (Kurdu, Ras Shamra III C, Néolithique moyen de Byblos), postérieure à la période de Halaf, ce qui permettrait de la dater autour de 4000 av. J.-C. E. Wright (*An important correlation between the Palestinian and Syrian Chalcolithic*, dans *B. A. S. O. R.*, CXXII, 1951, p. 52-55) avait déjà pressenti ce synchronisme entre les régions syrienne et palestinienne.

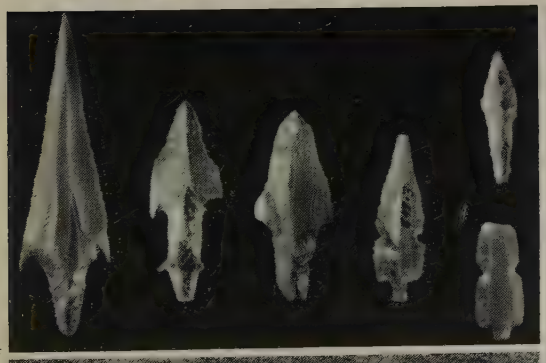
Avec la « Phase de l'o. Rabah », la Palestine commence à sortir de son isolement et à atteindre un niveau de développement économique et culturel qui se rapproche de celui des civilisations du nord de la Syrie. L'influence septentrionale va s'accentuer encore en Palestine au cours du 4e millénaire; elle prendra alors la forme de l'infiltration, par la route de la steppe, d'éléments ethniques porteurs d'une civilisation avancée qui paraît avoir été en contact direct ou indirect avec les grands foyers mésopotamiens et anatoliens.

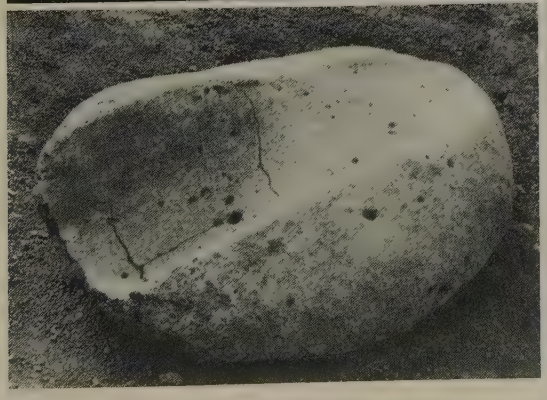
V. LES CIVILISATIONS AGRICOLES PASTORALES DE LA SECONDE MOITIÉ DU 4e MILLÉNAIRE AV. J.-C. — L'apparition en Palestine d'agriculteurs éleveurs de moutons, de chèvres, de porcs et de gros bétail, alors que nous n'avions guère trouvé jusqu'ici que quelques traces de la chèvre, pose un problème qui demande d'abord une rapide revue de la

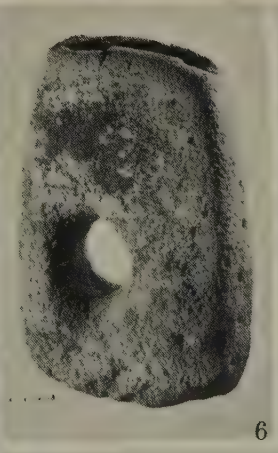

1

2

3


4


5


6

7

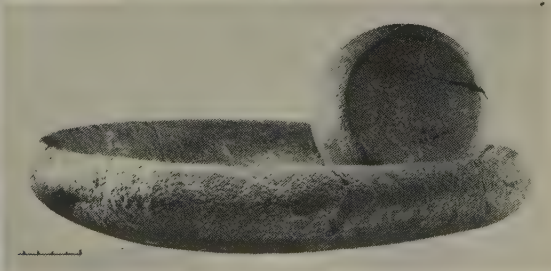
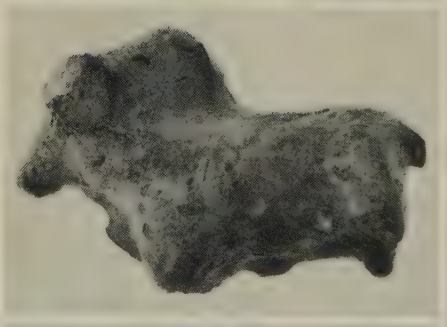

8

PLANCHE III. — 1. *Jéricho*, phase du « Pre-Pottery Neolithic B ». Crâne surmodelé (d'après K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 13). — 2. Tête de statue en plâtre (fouilles J. Garstang). — 3. *Munḥata*, niveau précéramique. Figurines en terre crue. — 4. Têtes de flèches et de javelines. — 5. Meule dormante en basalte. — 6-7. Polissoirs. — 8. Plat et molette en basalte.

1

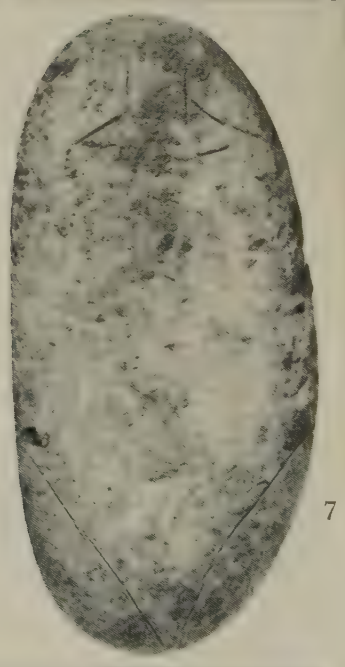
2

3

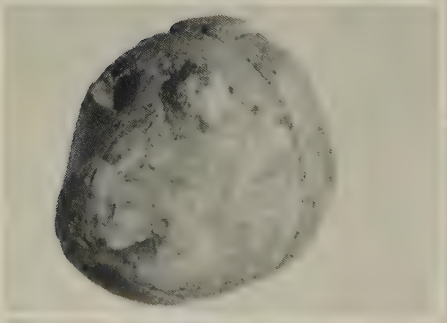


4

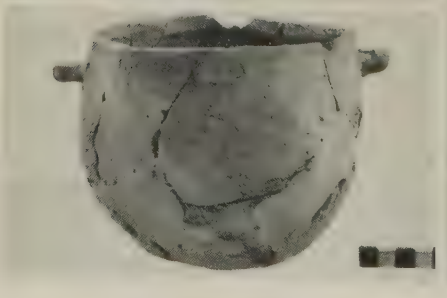
6



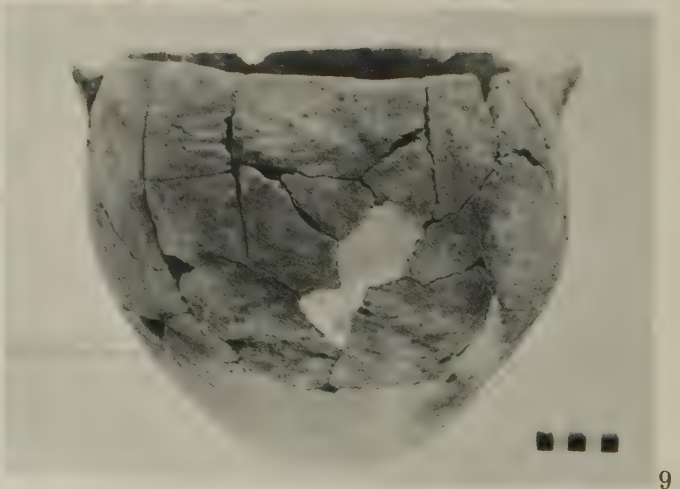
7



5



8



9

PLANCHE IV. — *Munhata*, phase de Shaar Hagolan. — 1-4. Figurines humaines et animales en terre cuite. — 5. Figurine animale en pierre. — 6. Bâtonnet; céramique grise lustrée. — 7. Galet anthropomorphe. — 8-9. Céramique commune.

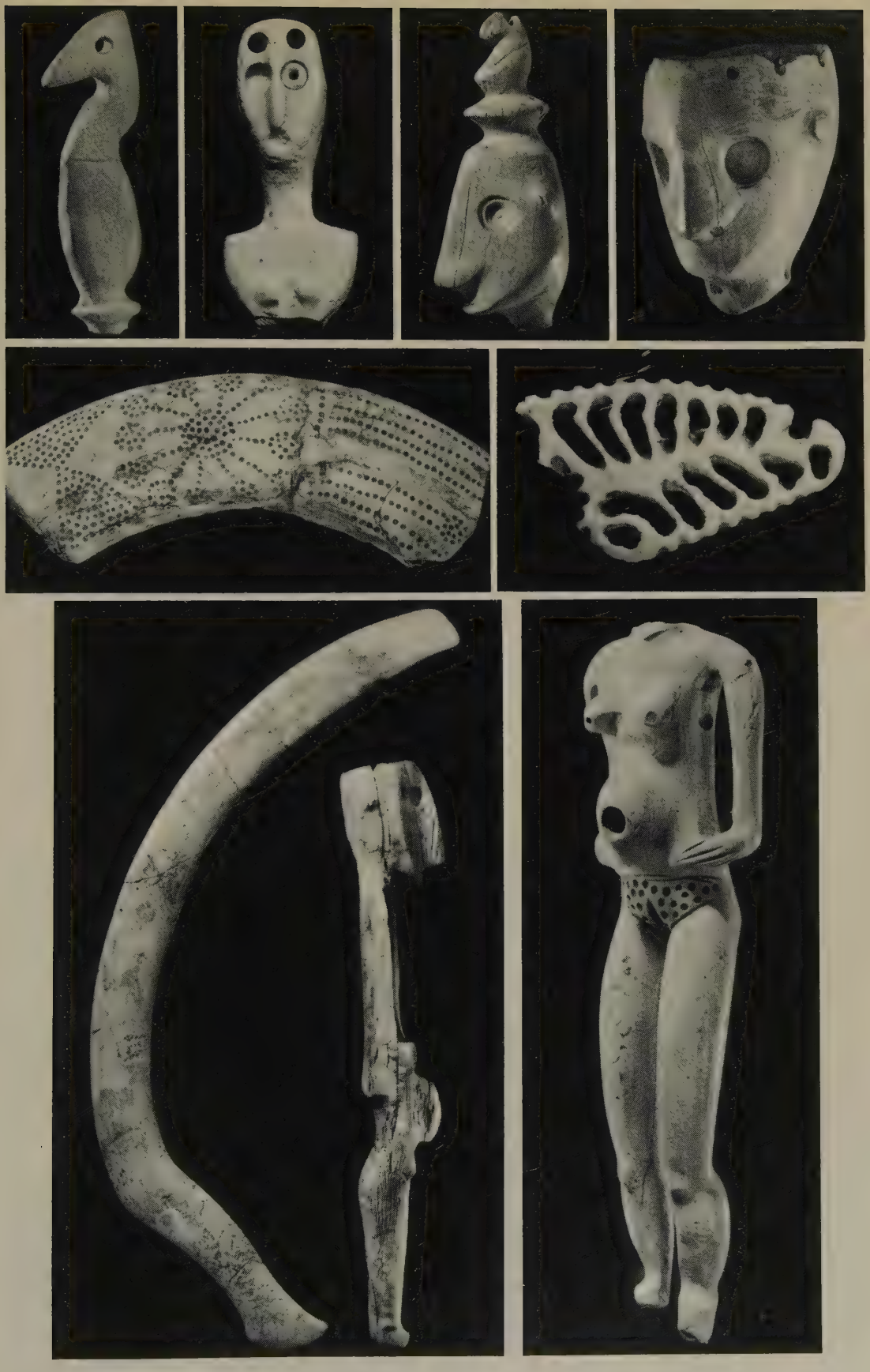
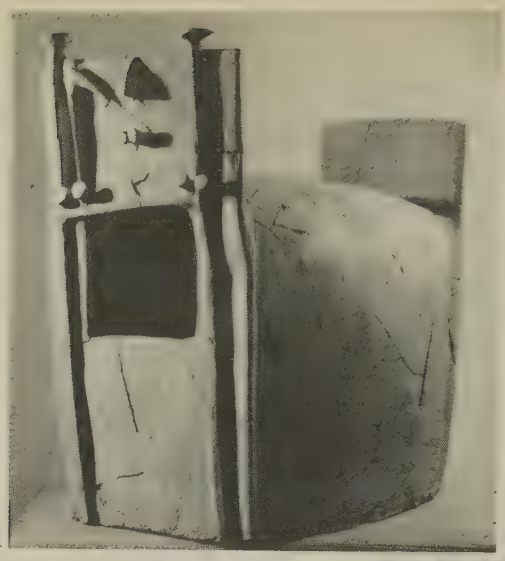
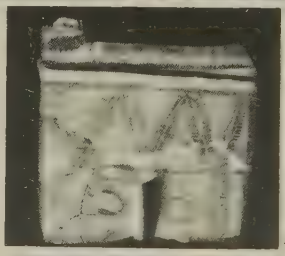


PLANCHE V. — *Beershéva* (3500-3100 av. J.-C.). — Statuettes, figurines et objets en ivoire.





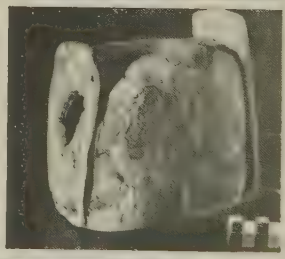
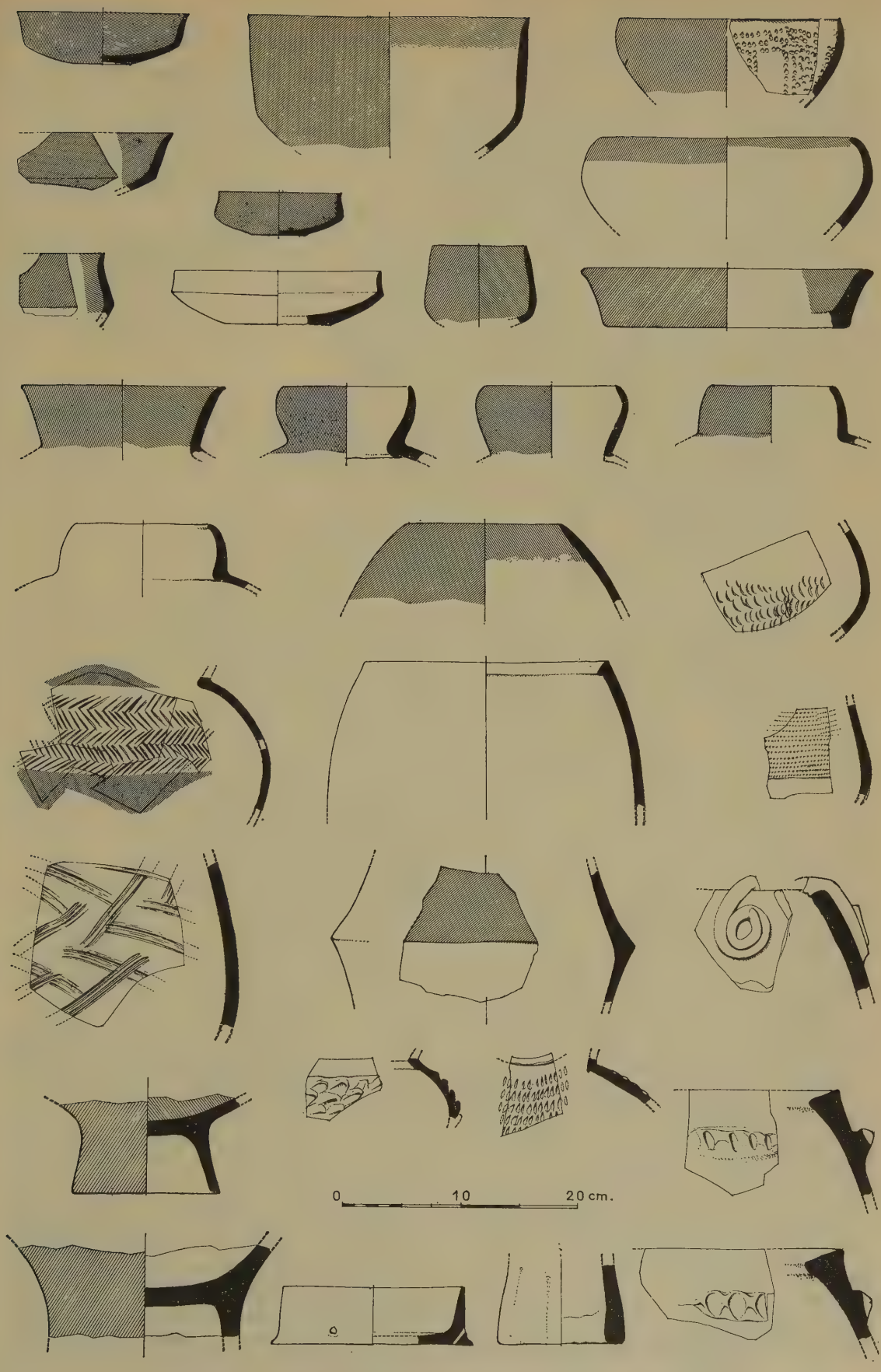


PLANCHE VI. — Ossuaires et modèles d'ossuaires (3500-2100 av. J.-C.). — 1-2. *Yazour (Azor)*. Ossuaires en terre cuite. — 3 et 6. *Ben Shemen*. Modèles d'ossuaires. — 4. *Yazour*. Haut d'une façade d'ossuaire à décor peint. — 5. *Benei Beraq*. Petit modèle d'ossuaire. — 7. *Yazour*. Ossuaire de type commun. Face arrière. — 8. *Yazour*. Ossuaire en forme de jarre-silo.

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDIT.



846. — Munḥata, niveaux 2 A. Céramique d « *Phase de l'o. Rabah* ».

question de la domestication des animaux au Proche-Orient.

1° *Les débuts de la domestication des animaux au Proche-Orient.* — C'est à Zawi Chemi-Shanidar, au Kurdistan iraquien, que l'on croit pouvoir reconnaître, dès le 9e millénaire av. J.-C., l'existence d'un proto-élevage, celui du mouton (D. Perkins, *The Fauna from Prehistoric Levels of Shanidar Cave and Zawi Chemi-Shanidar*, dans *I. N. Q. U. A.*, 6e congrès, Varsovie, 1964, p. 565-571). Cette conclusion s'appuie sur l'observation que les restes d'*Ovis orientalis gmelini* (mouflon d'Asie), qui ne représentaient que 37 % de la faune avec 16,7 % de jeunes dans les niveaux du Paléolithique supérieur de la grotte de Shanidar, vont en proportion croissante dans le Zarzien et passent à Zawi Chemi à 81 % de la faune dont 54 % de jeunes individus. Dans le même temps, la chèvre sauvage *(Capra aegagrus)* a diminué d'importance, passant de 60 % à 10 % du total de la faune. Le mouton de Zawi Chemi ne se distingue pas encore morphologiquement du mouton sauvage, mais la forte proportion des animaux de moins d'un an n'est déjà plus celle d'une population d'animaux vivant à l'état sauvage et l'on peut raisonnablement en conclure à un premier contrôle du troupeau.

Une observation analogue sera faite pour la chèvre un peu plus tard dans la première moitié du 7e millénaire av. J.-C. à Ali Kosh (Phase de Bus Mordeh) en Elam (F. Hole, K. Flannery, J. Nelly, *Early Agriculture and Animal Husbandry in Deh Luran, Iran*, dans *Current Anthropology*, VI, 1965, p. 105-106, et K. Flannery, *The Ecology of Early Food Production in Mesopotamia*, dans *Science*, 147, n° 3663, 1965, p. 1247-1256 [= Flannery, *Science*, 1965]).

Dans la seconde moitié du 7e millénaire av. J.-C. le mouton et la chèvre apparaissent ensemble domestiqués à Jarmo (Ch. Reed, *Domestication*, 1961). Sur le même horizon se situeraient en Palestine les premières tentatives de domestication de la chèvre que nous avons déjà signalées à Jéricho (Zeuner, *P. E. Q.*, 1955) et à el Khiam (P. Ducos, *Domestication*, 1965); ceci laisse supposer des centres de domestication indépendants.

Aux limites du 7e et du 6e millénaire, le mouton domestique est passé de son premier centre au Kurdistan jusqu'en Elam (Ali Kosh, Phase de Mohamed Jaffar) et jusqu'en Anatolie (Çatal Hüyük); mais il reste inconnu en Syrie-Palestine où la variété locale *Ovis orientalis* cf. *ophion* reste un animal chassé (P. Ducos, *Domestication*, 1965).

A l'origine, mouton et chèvre sont domestiqués pour leur viande. Afin de ne pas détruire le troupeau, on sacrifie de préférence les jeunes mâles. Le troupeau reste dans son biotope et son comportement naturel n'est pas affecté. Toutefois, les femelles adultes étant en surnombre, il est possible qu'un surplus de lait ait été disponible à la fin de l'hiver et au début du printemps et que l'homme ait exploité cette ressource saisonnière, encore que le mouton et la chèvre sauvages n'aient pas beaucoup de lait. La production du lait est une conséquence de la domestication, de même que, pour le mouton, la production de la laine; des transformations génétiques amèneront la multiplication des follicules « secondaires » de la peau, qui donnent la laine, au détriment des follicules « primaires » qui donnent les poils (K. Flannery, *Science*, 1965). La laine du mouton aurait été utilisée à Çatal Hüyük dès la première moitié du 6e millénaire av. J.-C. (J. Mellaart, *Scientific American*, 210 [99], 1964).

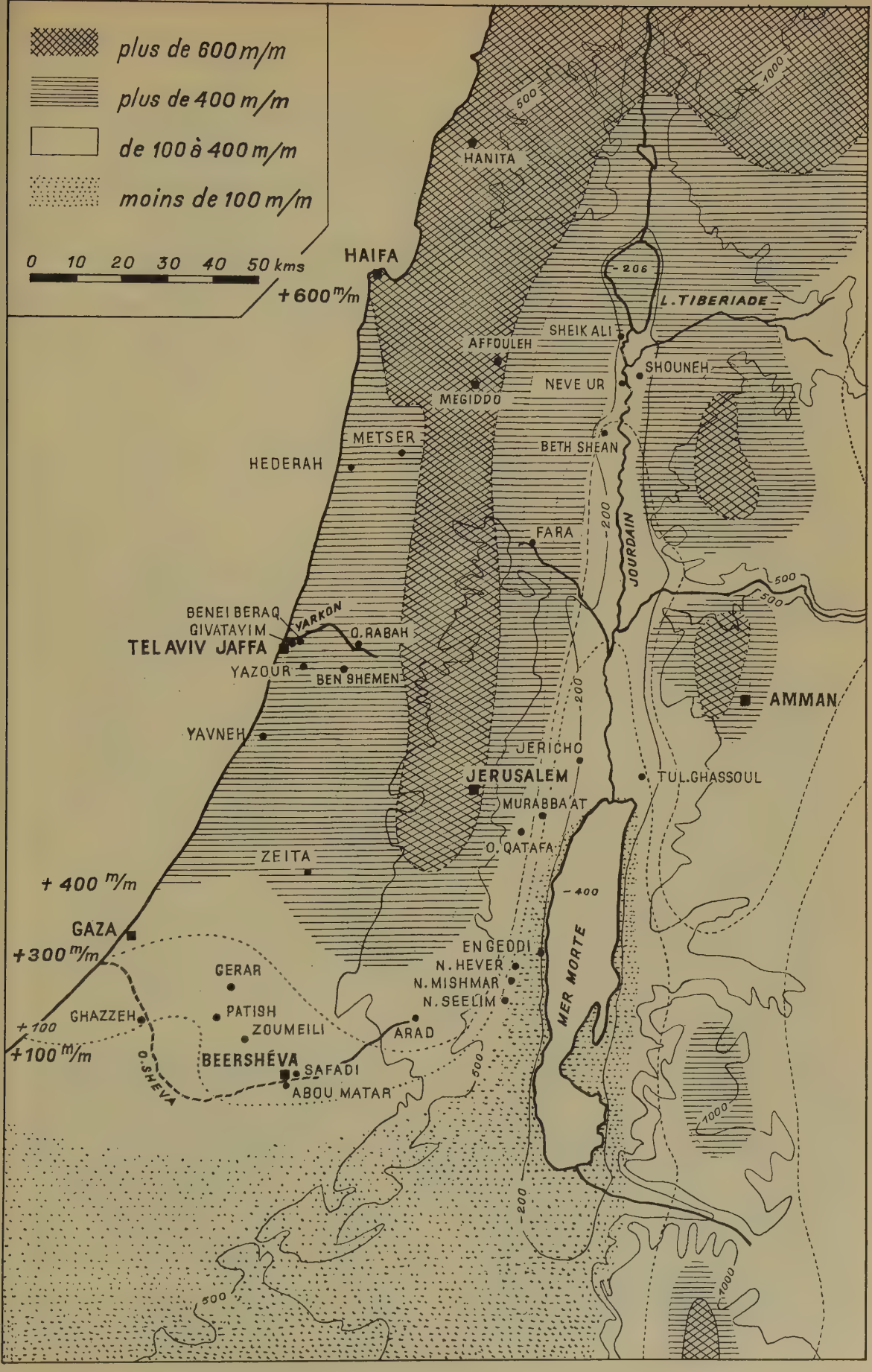
Le porc serait domestiqué à Jarmo où son apparition coïnciderait avec celle de la céramique; mais on ne le trouve guère dans cette région en dehors du Kurdistan et du Luristan. Sa présence implique en effet un certain degré de sédentarité; elle paraît incompatible avec les mouvements de transhumance. En Palestine, avant le 4e millénaire, on ne rencontre qu'une espèce sauvage *(Sus Scrofa lybicus)*.

Le gros bétail n'apparaît qu'assez tard à l'est de l'Euphrate où on ne le trouve guère que sur l'horizon de Hassuna puis de Halaf; il n'apparaît pas en Elam avant la période susienne. En Anatolie, le bœuf semble jouer un rôle important dans l'existence de la population de Çatal Hüyük dans la première moitié du 6e millénaire; son statut toutefois n'a pas encore été précisé; les nombreuses représentations de scènes de chasse sur les murs des « sanctuaires » de Çatal Hüyük ne reflètent pas nécessairement une situation actuelle. En Palestine, Hagoshrim offrirait un exemple de proto-élevage sur l'horizon du 5e millénaire.

D'autres espèces animales ont pu faire l'objet d'une forme d'élevage mais les restes sont trop peu nombreux pour qu'une détermination soit possible et de toute façon il est peu probable que ces tentatives aient eu d'importantes conséquences sur le plan économique. En ce qui concerne le chien, son antiquité paraît moins reculée qu'on ne l'avait supposé tout d'abord. F. Zeuner suggère un état de domestication pour les restes de Jéricho *PPNB*. P. Ducos ne reconnaît pas de véritable chien en Palestine avant le niveau 2 de Munḥata.

Cette rapide revue permet quelques remarques. Tout d'abord la domestication des animaux au Proche-Orient s'est faite selon les espèces et selon les régions à des moments différents. Avec plus ou moins de succès, l'homme a essayé de contrôler, parmi les animaux sauvages de la région qu'il occupait, ceux qui montraient des caractères biologiques favorables à la domestication, c.-à-d. ceux dont le comportement de fuite est de rester groupés en troupeaux susceptibles d'être dirigés alors qu'au contraire les cervidés, par exemple, s'enfuient en se dispersant. Les conditions géographiques ont joué un rôle important; nous l'avons vu à Hagoshrim pour les bœufs du Houleh; les profondes vallées du Kurdistan se prêtaient admirablement au contrôle des troupeaux de moutons et de chèvres. La domestication n'est pas la conséquence d'un changement des conditions naturelles; elle se produit, bien au contraire, au moment où au Proche-Orient les conditions climatiques peuvent être considérées comme optimales. Les variations de l'écologie pourront par la suite modifier les formes de la relation entre l'homme et les animaux; elles ne paraissent pas avoir été à l'origine de cette relation. En ce qui concerne la Palestine et peut-être aussi la Syrie méridionale, il apparaît qu'avant le 4e millénaire av. J.-C. le stade du proto-élevage n'a été dépassé pour aucune des espèces domesticables. Cette situation illustre le retard considérable que connaît le développement technologique et économique de cette région. Dans ces conditions, l'apparition d'espèces nouvelles, domestiquées de longue date, telles que le mouton à laine, vers le milieu du 4e millénaire, est l'indication certaine d'un apport extérieur.

2° *Les agriculteurs-éleveurs en Palestine.* — Dans le premier tiers du 4e millénaire, la plupart des sites relevant de la civilisation de l'o. Rabah sont abandonnés; de nouveaux établissements sont fondés, généralement sur le sol vierge, et souvent même dans des régions comme le Sud palestinien qui n'avaient jamais connu jusque-là d'établissements sédentaires; cela signifie qu'apparaissent des structures techno-économiques adaptées aux régions sèches, et que l'on peut s'attendre à rencontrer en Palestine deux



847. — Sites de la Palestine vers le milieu du IVe millénaire av. J.-C. Importance des précipitations.

modes de vie différents, l'un répondant aux conditions naturelles de la zone méditerranéenne, l'autre à celles de la zone semi-aride. La civilisation palestinienne de cette période revêt deux aspects; ou plus exactement elle reflète mieux que jamais toute la gamme des variations écologiques que l'on peut enregistrer d'un point à l'autre du pays.

Ces développements que l'on enregistre en Palestine ne semblent pas avoir été le fait des seuls autochtones; leur civilisation, certes, se poursuit; ses principaux traits, quelque peu éclipsés à nos yeux par les nouveautés de cet âge, n'en sont pas moins reconnaissables parmi les constituants de la nouvelle civilisation, notamment en zone méditerranéenne, où continue à s'élaborer le mode de vie qui, à la période suivante, sera celui de la civilisation cananéenne. Mais il est indéniable qu'en même temps de nombreux traits culturels témoignent d'un apport extérieur qui a pu s'accompagner de l'infiltration de groupes ethniques.

L'appellation de « ghassoulien » dont on a beaucoup abusé peut s'appliquer *lato sensu* à tous les aspects de la civilisation palestinienne du milieu du 4e millénaire; on pourrait décrire les divers faciès palestiniens de cette période comme formant une sorte de mosaïque « ghassoulienne ». Et il est bien évident que toute coupure que l'on voudrait introduire ne saurait être qu'artificielle. Mais peut-être serait-il préférable de serrer le sens de ce terme et de ne l'employer *stricto sensu* que pour désigner ceux des aspects de la civilisation palestinienne d'alors qui correspondent au nouveau mode de vie qu'est celui des agriculteurs-éleveurs.

3° *Distribution et caractère des nouveaux établissements.* — La distribution géographique des grands établissements nouvellement fondés en Palestine coïncide avec celle des terres alluviales et sableuses; on recherche, semble-t-il, de préférence aux terrains accidentés et boisés, les terres plates ou faiblement ondulées de loess et de limons. Dans le reste du pays, l'occupation a un caractère sporadique (fig. 847).

Dans la basse vallée du Jourdain, Tuleilat Ghassoul, à — 300 m au-dessous du niveau de la Méditerranée, est le site éponyme du « Ghassoulien » (A. Mallon, R. Koeppel et R. Neuville, *Tuleilat Ghassul, 1929-1932*, Rome, 1934 [= Mallon, *Ghassoul*, 1934]; R. North, *Ghassul 1960 Excavation Report*, dans *An. Biblica*, XIV, Rome, 1961). La plupart des grottes du désert de Judée, dont quelques-unes comme Murabba'ât avaient déjà été occupées au cours des phases de Munḥata et de l'o. Rabah (de Vaux, *Murabba'ât*, 1961), ont livré des vestiges de la période qui nous occupe (R. Neuville et A. Mallon, *Les débuts de l'âge des métaux dans les grottes du désert de Judée*, dans *Syria*, XII, 1931; M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les « petites grottes » de Qumrân*, dans *Discoveries in the Judean Desert*, II, Oxford, 1962; N. Avigad, *The Expedition to the Judean Desert, 1961, Expedition A*, dans *I. E. J.*, XII, 1962, p. 169; Y. Aharoni, *The Caves of Nahal Ḥever*, dans *'Atiqot*, III, 1961 p. 148; id., *The Expedition to the Judean Desert, 1961, Expedition B*, dans *I. E. J.*, XII, 1962, p. 196; P. Bar-Adon, *The Expedition to the Judean Desert, 1960, Expedition C*, dans *I. E. J.*, XI, 1961, p. 25; XII, 1962, p. 215). D'un particulier intérêt sont à En Gedi les ruines de ce qui pourrait avoir été un centre cérémoniel (B. Mazar, *Excavations at the Oasis of En Geddi*, dans *Archaeology*, XVI, 1963, p. 107) sur un promontoire rocheux dominant la mer Morte et à proximité d'une source abondante.

De nombreux établissements ont été reconnus dans le Néguev dont quelques-uns seulement ont été fouillés. Ce sont près de Beershéva, Kh. el Bitar (M. Dothan, *Excavations at Ḥorvat Beter* [*Beersheva*], dans *'Atiqot*, II, 1959, p. 1-71), Abou Matar et Safadi (J. Perrot, *Les fouilles d'Abou Matar, près de Beershéva*, dans *Syria*, XXXIV, 1957, p. 1-38; *I. E. J.*, V, 1955, p. 17-40; 167-189; *Syria*, XXXVI, 1959, p. 6-19) ainsi que Zoumeili. Dans le Néguev occidental, les sites de l'o. Ghazzeh fouillés par E. Macdonald (*Prehistoric Fara, Beth Pelet II*, Londres, 1932) ont été examinés à nouveau (J. Perrot, *R. B.*, LXIX, 1962, p. 388-391); nous avons fouillé aussi un gisement de l'o. Zeita (Naḥal Govrin) près de Gath (J. Perrot, dans *R. B.*, LXIX, 1962, p. 387).

Dans la plaine côtière, les dunes consolidées et les terres rouges paraissent avoir attiré une population qui nous est connue surtout par ses grottes sépulcrales artificielles (col. 436); des vestiges d'habitat ont été signalés sur les bords du Yarkon, près de Tel Aviv (J. Kaplan, *Archéologie et histoire de Tel Aviv-Jaffa* [en hébreu], Tel Aviv, 1959).

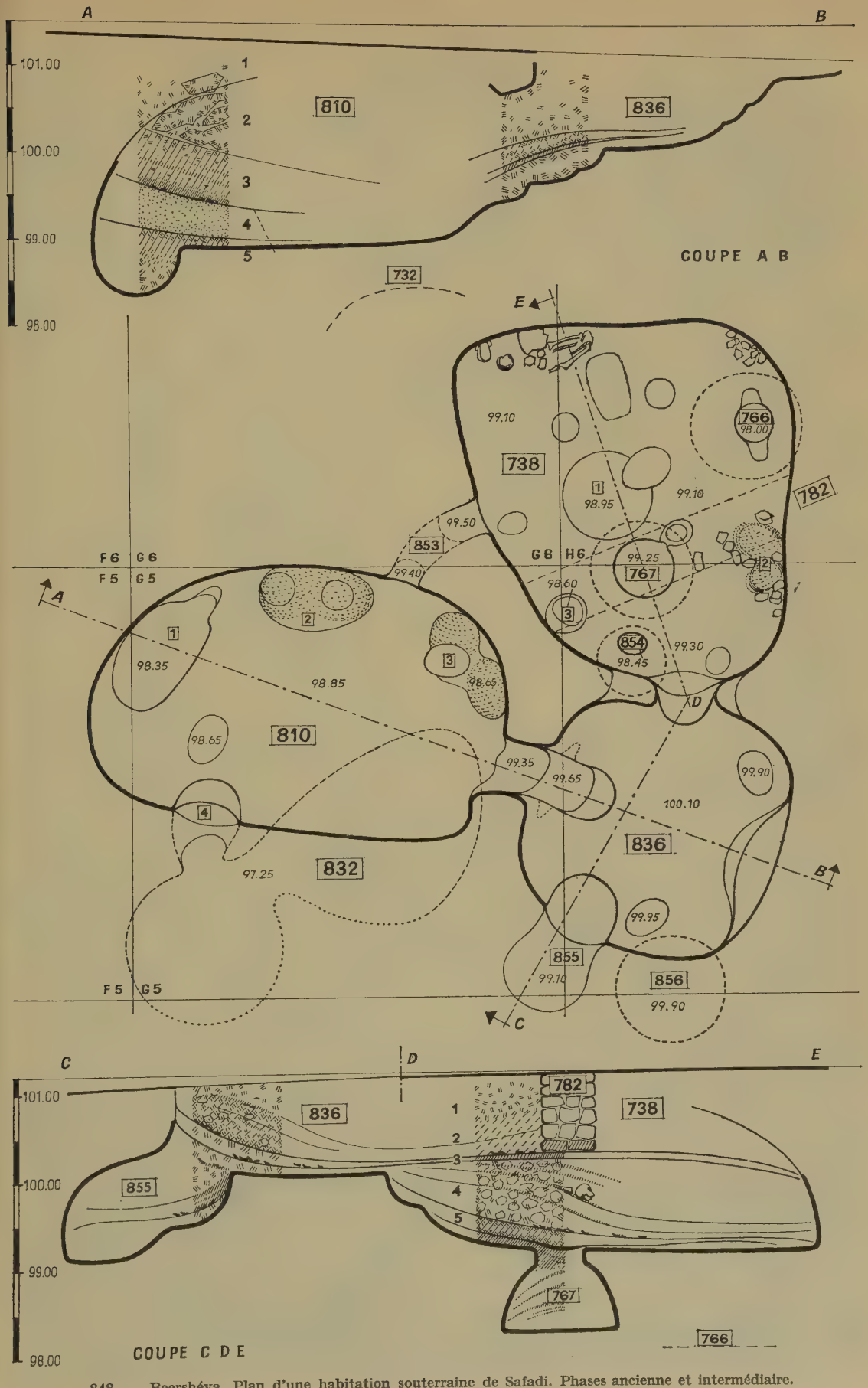
Plus au nord, Metṣer, au débouché de l'o. Ara (M. Dothan, *Excavations at Meṣer*, dans *I. E. J.*, VII, 1957, p. 217-228; IX, 1959, p. 13-29), de même que Megiddo et Affouleh, dans la plaine d'Esdrelon, ont été occupés durant cette même période (R. Engbert, G. Shipton, *Notes on the Megiddo Pottery of Strata VI-XX*, dans *S. A. O. C.*, n° 17, Chicago, 1939; E. L. Sukenik, *Archaeological Investigations at 'Affula*, dans *J. P. O. S.*, XXI, 1948, p. 1-78). Mais sur tous ces sites de la région montagneuse septentrionale, depuis Tell Faraḥ « Chalcolithique moyen » (R. de Vaux, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, p. 560) jusqu'à Ḥanita à la frontière libanaise, nous sommes dans un milieu culturel dominé par la vieille tradition indigène et auquel correspond un mode de vie plutôt agricole faisant encore une place à la chasse et à la cueillette.

Dans la moyenne vallée du Jourdain, au sud du lac de Tibériade, le site de Neve Ur, voisin de Munḥata, est situé comme l'était ce dernier sur un vaste promontoire que forme la terrasse (J. Perrot, N. Zori, Y. Reich, *Neve Ur, un nouvel aspect du Ghassoulien*, dans *Isr. Expl. Jour.*, 1967 [= Perrot *et al.*, *Neve Ur*, 1967]). Il révèle un faciès septentrional du Ghassoulien *lato sensu* déjà entrevu sur l'autre rive à Shuneh (H. de Contenson, *Three Soundings in the Jordan Valley*, dans *Ann. of the Dept. of Antiq. of Jordan*, IV-V, 1960) et, plus au nord, près de Djisr Banat Yaaqoub.

Tous les établissements du Sud palestinien se trouvent dans des conditions topographiques analogues, au bord des ouadis; ils sont ouverts; aucun système défensif n'a nulle part été observé; la brève occupation des grottes du désert de Judée, quasi inaccessibles, pourrait correspondre, à la fin de la période, à une modification des conditions de sécurité qui semble d'ailleurs avoir été fatale à cette civilisation.

La distribution de chaque agglomération est fonction des ressources en eau. Tandis que Neve Ur, au bord même du Jourdain, se présente comme une agglomération assez compacte, couvrant plusieurs hectares, les établissements du Néguev s'échelonnent sur plusieurs kilomètres le long des ouadis; la nappe souterraine est aisément accessible mais peu abondante. Dans la région de Tel Aviv, des puits profonds ont été creusés à travers la dune consolidée. D'autres ont été observés à Ghassoul dont la concentration est l'indication non douteuse de ressources en eau plus élevées alors qu'aujourd'hui. A Metṣer, M. Dothan attribue à cette période des réservoirs taillés dans le roc.

Ghassoul et Beershéva sont les deux seuls établissements de cette période qui aient été mis au jour sur plus de dix mille mètres carrés et où il soit possible



848. — Beershéva. Plan d'une habitation souterraine de Safadi. Phases ancienne et intermédiaire.

d'observer la répartition des habitations. Ghassoul présente une juxtaposition de maisons et de cours, séparées parfois par d'étroits passages; aucune construction ne paraît avoir joué un rôle particulier. A Beershéva, Safadi montre à la première et à la dernière phase de son histoire une salle de plus grandes dimensions et sans installations domestiques. D'un intérêt particulier est aussi la « maison longue » d'En Geddi avec enclos attenant, porte gardée et diverses structures.

La durée de l'occupation des divers établissements est variable. Ghassoul semble avoir été occupé sans discontinuité, et la puissance des couches archéologiques où les fouilleurs ont reconnu au moins quatre niveaux principaux peut indiquer une occupation de quatre à cinq siècles. Abou Matar et Safadi ont été abandonnés à plusieurs reprises. Nous y reconnaissons trois phases principales pouvant correspondre à une période de trois à quatre siècles, ce que paraissent confirmer les déterminations par le C14 pour la fin de la première et pour la troisième et dernière phase (M-864 A, 5420 ± 350 et M-864 C, 5120 ± 350; c.-à-d. 3470 et 3170 av. J.-C.). Ghassoul et Beershéva sont contemporains; les contacts archéologiques entre les deux sites sont surtout apparents sur l'horizon de la dernière phase de Beershéva dont l'abandon définitif pourrait avoir précédé celui de Ghassoul. Les établissements de l'o. Ghazzeh, dans le Néguev occidental, ont tous eu individuellement une durée assez courte; mais l'occupation de cette région déborde dans le temps les limites de la civilisation qui nous occupe. D'autres enfin, comme Zeita, ne sont que des campements saisonniers qui ne paraissent pas avoir été fréquentés pendant plus d'un demi-siècle.

La population de ces villages, dans la mesure où il est possible de l'estimer, paraît assez variable. A Beershéva, Abou Matar a pu abriter de 100 à 150 personnes; Safadi, sur l'autre rive de l'ouadi, de 150 à 300; les autres agglomérations du même groupe (Kh. el Bitar, Puits d'Abraham, etc.), un nombre au moins égal; l'ensemble que nous appelons « Beershéva » a pu compter entre 500 et 1 000 habitants. Trois ou quatre centres de l'importance de Beershéva sont connus dans le Néguev ainsi que de nombreux établissements de moindre importance; on peut évaluer entre 5 000 et 10 000 habitants la population du Néguev et de la plaine côtière méridionale.

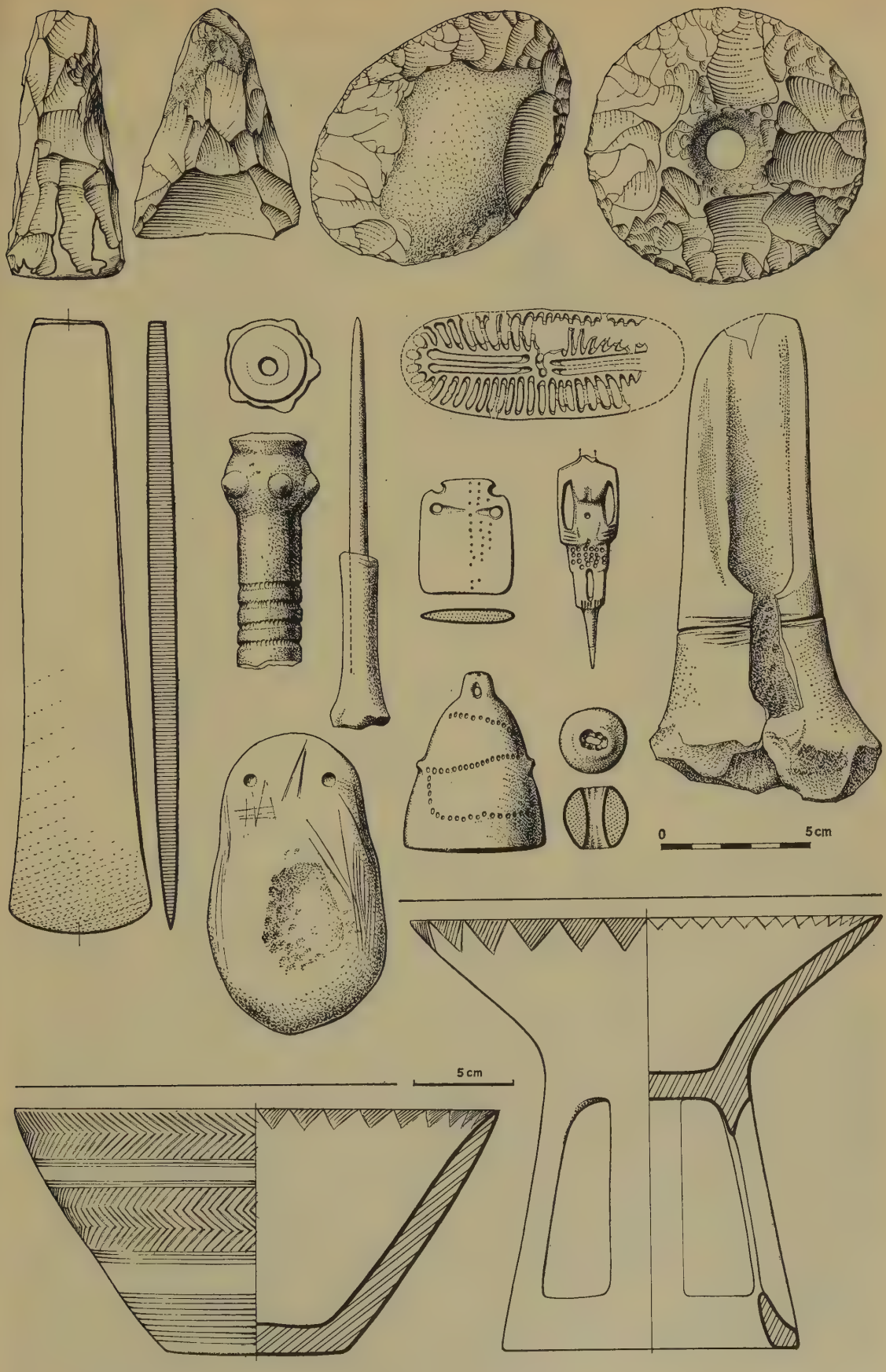
4° *Les habitations.* — Les maisons sont généralement de plan rectangulaire; le plan circulaire apparaît à Beershéva mais il reste rare. Les dimensions moyennes d'une habitation sont d'environ 6 × 3 m. Les murs sont en briques crues sur fondations de pierres et de galets; les briques sont faites à la main, sorte de galettes rondes, épaisses, pliées en deux. L'entrée des habitations est sur l'un des petits côtés mais il existe aussi à Safadi, Abou Matar, En Geddi, un type de « maison longue » avec entrée à crapaudines, sur le milieu d'un long côté. La construction d'En Geddi est en pierres plates, matériau local; les murs sont conservés sur 0,70 m de hauteur. Les abris légers, dans le Néguev, sont couverts de chaumes liés en faisceaux avec de l'argile. Le bois joue un rôle dans le support de la toiture des maisons de Beershéva, couvertes sans doute en terre battue, avec gouttières de terre cuite pour l'évacuation des eaux de pluie. A Ghassoul, les murs ont été enduits parfois d'une couche de « plâtre » qui a servi de support à une décoration peinte.

Les deux premières phases de l'occupation des sites de la région de Beershéva sont caractérisées par des habitations entièrement souterraines (fig. 848). Les plus anciennes sont des salles rectangulaires de 7 × 3 m où l'on accède par une galerie inclinée s'ouvrant au fond d'une sorte de cuvette formant cour, avec foyers et bassins; d'autres bassins, de vastes silos en forme de cloche sont creusés dans le sol de la chambre souterraine où l'on trouve aussi de petits foyers. Mal adaptées à la nature du terrain, un limon rubané plus ou moins compact, ces salles s'effondrèrent assez rapidement. Elles furent remplacées par de petites chambres ovoïdes disposées en chapelet, reliées par des tunnels et où l'on accédait par un ou par plusieurs puits verticaux aux parois munies de prises pour faciliter la descente ou la remontée. Dans le même temps, les cuvettes formées en surface par l'effondrement des grandes salles furent réutilisées pour des habitations plus petites, de plan ovalaire ou circulaire, à mur de brique crue sur fondations de pierres; la toiture, de terre battue, soutenue par des poutres, se trouvait au niveau de la surface du sol; l'entrée ancienne était réaménagée. Ces habitations souterraines furent finalement abandonnées pour des constructions en surface, maisons rectangulaires du type décrit plus haut.

Les installations domestiques se réduisent à des bassins plus ou moins profonds de formes diverses, à des foyers, souvent simples cuvettes dans le sable; le fond est parfois pavé de galets; on trouve à Safadi, groupées, des fosses allongées assez profondes aux parois calcinées, remplies de cendre, de galets et de silex éclatés; dans le Néguev, des silos, en forme de cloche à ouverture étroite fermée par une pierre plate, tiennent le rôle des grandes jarres que l'on construit à Ghassoul où le sous-sol sableux se prête mal aux excavations.

5° *Les techniques.* — *a) La métallurgie.* — Du minerai de cuivre, des enclumes de silex, des foyers contenant des fragments de fourneaux aux parois vitrifiées, des creusets en forme de bol faits de fumier et conservant des adhérences de métal ont été trouvés en abondance à Abou Matar; de même des objets, tels que pointes et haches, coulés en moule ouvert, et d'autres tels que masses d'armes ou « têtes de sceptre » obtenus par moulage à la cire perdue (fig. 849). Des masses d'armes, des haches, des ciseaux, des anneaux ont été trouvés également à Safadi, à Ghassoul, à Metṣer; toutefois, aucun autre site qu'Abou Matar n'a livré des traces d'opération métallurgique. Le minerai employé (malachite) proviendrait, d'après les premières analyses, de la région de l'o. Feinan, au S.-E. de la mer Morte. La preuve toutefois n'est pas faite que tous les objets en cuivre trouvés à Abou Matar aient été fabriqués sur place; les objets moulés à la cire, notamment, pourraient avoir été importés. En effet, s'il était relativement facile d'obtenir avec une soufflerie primitive et les combustibles résineux de la région le moyen de couler des formes simples dans des moules de pierre ou d'argile, le procédé à la cire perdue suppose des moyens qui devaient dépasser ce que nous pouvons observer à Abou Matar. L'étude de la composition chimique des pièces et surtout leur étude spectrographique devrait permettre de préciser ce point.

Jusqu'alors, aucun site de Palestine ou de Syrie n'avait livré trace de métal, alors que dès le 7e millénaire, Çayönü Tepesi, en Turquie du sud-est, à proximité des gisements d'Ergani-Maaden, révèle le travail du cuivre natif par chauffage et martelage (H. Çambel et R. J. Braidwood, communication personnelle); dans la première moitié du 6e millénaire, le cuivre martelé apparaît à Çatal Hüyük (J. Mellaart, *Çatal Hüyük*, 1964, p. 114); au début du 5e millénaire à Sialk (Période III), à proximité des gisements d'Anarak-Nachlak, un pas décisif paraît avoir été franchi; le métal est fondu et coulé dans



849. — Beershéva. Civilisation des agriculteurs-éleveurs. Outillage et objets en silex, en métal, en os et en basalte.

des moules ouverts (haches). A la fin de la période de Halaf et au début de la période d'Obeid, se développe en Mésopotamie la métallurgie non seulement du cuivre mais du plomb, de l'argent, de l'étain et de l'or. Vers le milieu du 4e millénaire, de nouveaux progrès techniques ont été réalisés; le moulage à la cire perdue est couramment pratiqué.

La métallurgie est née dans les régions semi-arides de l'Iran et de l'Anatolie, à proximité des gisements de minerai; la malachite, l'azurite, la cuprite avaient, depuis longtemps, par leurs vives couleurs, attiré l'attention des hommes à la recherche de l'obsidienne, de la turquoise et du lapis-lazuli; le bois du pistachier est un bon réducteur et les plantes épineuses des régions semi-arides fournissent un excellent combustible. Ces conditions se trouvent réunies dans le Sud palestinien et expliquent l'industrie d'Abou Matar; mais celle-ci se manifeste d'emblée à un stade de développement avancé.

b) Les industries de la pierre. — L'outillage en silex reste abondant mais il est peu diversifié (fig. 849). Les têtes de flèches et de javelines disparaissent; le type d'armature de faucille qui domine à présent est une petite lame à dos épais, souvent bitronquée et à petite denticulation du tranchant, qui avait déjà fait son apparition à la fin de la période précédente. Grattoirs sur éclats et racloirs sont caractéristiques de cet horizon; on note en particulier un grand racloir convexe sur éclat large débité à la pierre dans du silex en plaque; le bulbe, proéminent, a souvent été enlevé ou aminci par retouche biface, comme si la pièce avait été destinée à être emmanchée; certains de ces « racloirs » présentent un bord lustré et paraissent avoir servi de faucille. Les perçoirs sont nombreux, variant du simple bec à de longues pointes; des « perçoirs » multiples, disposés en étoile à la périphérie d'un grand éclat mince à bulbe aminci et perforé en son centre par percussion, ont été trouvés à Neve Ur ainsi qu'à Dera'a (J. Nasrallah, *Une station ghassoulienne du Hauran*, dans *R. B.*, LV, 1948, p. 81-103) et à Ghassoul (Mallon, *Ghassoul*, 1934, pl. 31 [4]). D'autres outils perforés par percussion (racloirs, cassetête) proviennent de Neve Ur et de Safadi (Perrot, *Neve Ur*, 1967).

L'industrie de Ghassoul paraît caractérisée par l'importance du groupe ciseau-erminette, en relation avec le travail du bois (R. Neuville, dans Mallon, *Ghassoul*, 1934); sans doute les pentes de Moab étaient-elles alors plus boisées qu'aujourd'hui. La fréquence des haches et hachettes longues à bords parallèles sur des sites du Néguev occidental (Bir Sheneq, Ghazzeh 6) est plus surprenante. Ghazzeh 6 n'était, de toute évidence, qu'un vaste atelier qui distribuait peut-être ses produits. L'industrie de Beershéva est une industrie sur galets de silex ramassés dans le lit de l'ouadi; elle est caractérisée par la fréquence des choppers et chopping tools, des couteaux à dos naturel et des grattoirs sur calottes de dégagement; hachettes et erminettes sont rares; Safadi possède de nombreux tranchets courts et triangulaires dont le taillant, sinon la forme, rappelle par sa préparation celle des tranchets du « Tahounien ».

Le travail des roches dures témoigne de grands progrès techniques; le foret à arc permet des perforations cylindriques dans l'hématite, le basalte ou le marbre, pour la fabrication de masses d'armes. Des bassins et de grandes coupes sur pied creux fenestré sont évidées dans des blocs de basalte par un procédé semi-mécanique; leurs parois sont polies et portent souvent un décor incisé de lignes, de chevrons et de triangles hachurés pendant de la lèvre. On distingue deux types de coupes en basalte, l'un haut et étroit (Ghassoul et Néguev occidental), l'autre largement ouvert (Beershéva et Tel-Aviv). Les roches tendres sont travaillées au burin de silex.

c) Industrie de l'os, vannerie, tissage, etc. — L'outillage en os est nombreux et varié (pl. V); il comprend surtout des pointes et poinçons, des aiguilles, des « dents de peigne » et des pics qui, emmanchés, paraissent avoir été dans le Néguev l'instrument employé pour creuser le sol. Des mâchoires de ruminants, mais sans leurs dents, ont peut-être servi de faucille. L'os ainsi que l'ivoire sont travaillés à la scie et au foret pour la confection d'ornements et de statuettes.

La vannerie est attestée par des empreintes laissées sur le fond des vases et des ossuaires en céramique (G. M. Crowfoot, *Mat impressions on pot bases*, dans *L. A. A. A.*, XXV, 1938); des fragments retrouvés dans les grottes du désert de Judée (Aharoni, dans *I. E. J.*, XI, 1961) appartiendraient à cette période. La présence de fusaïoles suggère le travail de la laine.

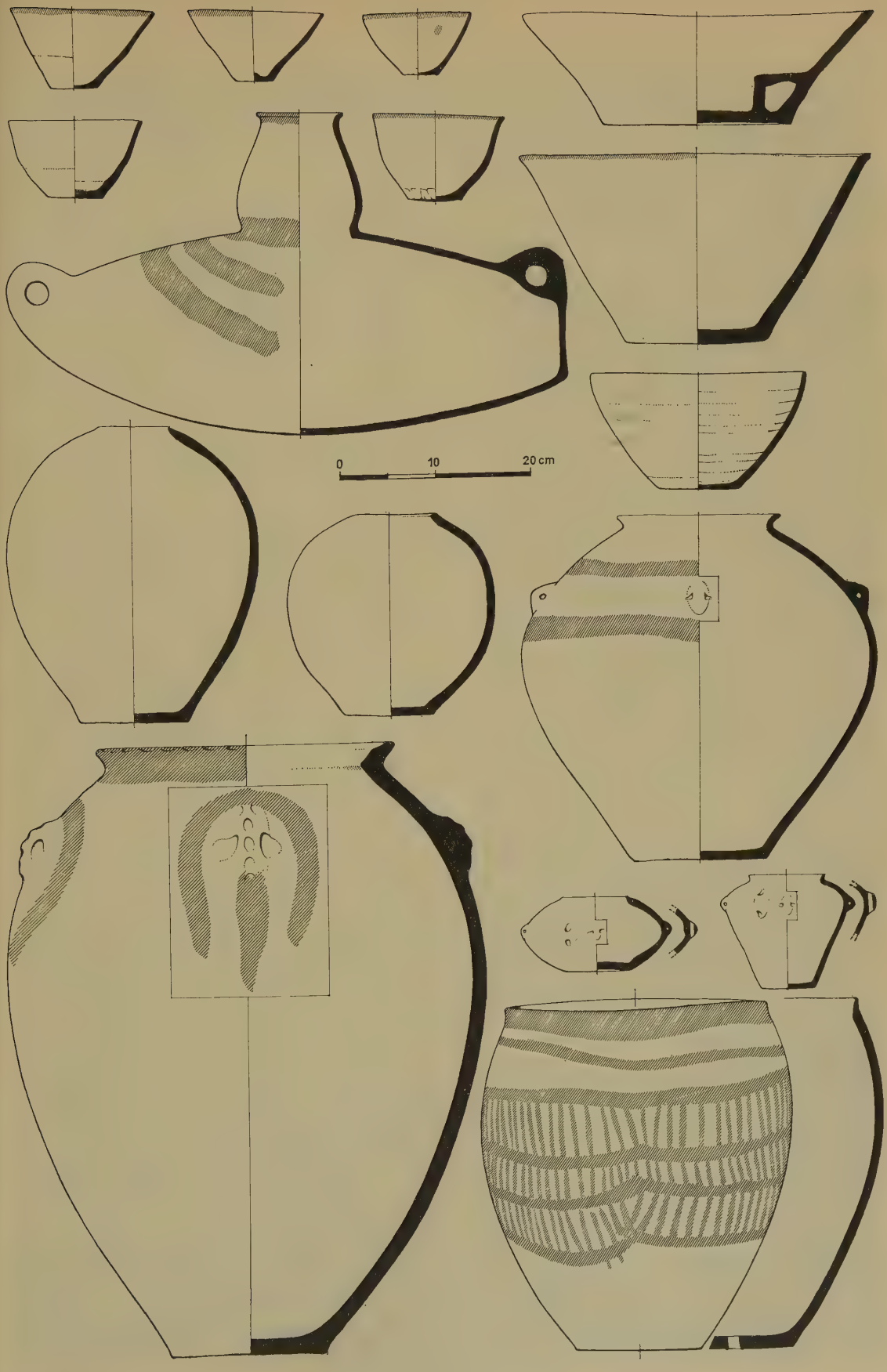
d) La céramique. — La poterie est faite à la main; si le tour n'est pas encore en usage, de nombreux vases, et en particulier des bols dont la profondeur n'est pas supérieure à la longueur des doigts de la main, sont montés par un mouvement de rotation de la pièce placée sur un support (petite natte circulaire, poignée d'herbe, sable); les pâtes sont dégraissées au sable naturel et peu cuites; elles sont de couleur claire et se brisent facilement. Des argiles épurées, parfois de couleur blanche *(cream ware)*, servent à la confection d'une vaisselle plus fine.

Les formes ouvertes dominent et, parmi elles, les bols et les bassins; les formes fermées comprennent des vases à bord rentrant, des jarres ovoïdes sans col *(hole mouth)*, des jarres globulaires à col cylindrique, de grandes jarres à large ouverture *(pithoi)* (fig. 850). Les fonds plats sont la règle presque générale; il faut signaler cependant des pieds creux, parfois fenestrés, des fonds pointus (vases cornets) et quelques bases en ogive. A côté de l'anse en languette, le type le plus fréquent est l'anse oreillette, perforée ou non. L'anse annulaire à section ronde est rare.

Le décor est fréquent, surtout le décor peint en rouge, appliqué soit directement sur la paroi du vase, soit sur engobe blanc; les motifs sont simples : bandes et arceaux, chevrons, triangles, bandes ondulées; le décor en relief consiste surtout en impressions ou incisions sur la lèvre des vases et le dos des anses (Beershéva) ou sur des cordons appliqués (Ghassoul).

Décor et formes sont fonction de la qualité plastique des terres mises en œuvre; les limons argileux du Néguev offrent un meilleur matériau que les terres sableuses de la plaine côtière et de la vallée du Jourdain qui ne permettent guère que des formes lourdes et gauches. La céramique reflète aussi les variantes du mode de vie, elles-mêmes fonction de l'écologie de chaque région; c'est le cas des grandes jarres-silos de Ghassoul; c'est sans doute aussi le cas, dans le Néguev central, des « barattes », vaisseaux allongés munis d'anses aux extrémités avec, au milieu du corps, un col globuleux; il n'est pas exclu que ces vases aient été des barattes; ils ont pu servir aussi au transport de l'eau. Il est enfin des vases comme les « cornets », dont la distribution très irrégulière pourrait correspondre à des différences d'un autre ordre.

6° *L'agriculture et l'élevage.* — *a) L'agriculture.* — L'orge est la céréale de base. A Beershéva, 90 % des grains identifiables sont ceux de *H. distichum*, l'orge vêtu à deux rangées de grains (A. Bowman, 1965). Le blé est représenté par l'amidonnier *(T. dicoccum)*, par un blé doux *(T. compactum* ou *aestivum)* et par l'engrain *(T. monococcum)* dont la zone de distribution à l'état sauvage n'intéresse pas, rappelons-le, la Palestine (col. 382). La présence de blé



850. — Beershéva. Céramique.

doux du groupe *Vulgare* est intéressante. Ces blés hexaploïdes (6 × 7 chromosomes) dérivent, comme l'a montré l'expérience, du croisement de l'amidonnier avec une herbe, *Aegilops* (H. Helbaek, *Domestication of Food Plants in the Old World*, dans *Science*, 1959, cxxx, n° 1372, p. 365-372 [= Helbaek, *Science*, 1959], dont l'habitat est limité au bassin de la Caspienne (D. Zohary, communication personnelle); c'est dans cette région seulement qu'a pu s'opérer le croisement lorsque *T. dicoccum* y a été introduit. Le blé doux tient une place importante à Çatal Hüyük, sur le plateau Ouest anatolien, dans la première moitié du 6e millénaire; il domine en Europe à partir de 3000 av. J.-C. Vers l'Est, il atteint l'Élam (Tepe Sabz) vers la fin du 5e millénaire. Il figure parmi les espèces introduites un peu plus tard en Égypte (Helbaek, *Science*, 1959) d'où il disparaîtra d'ailleurs à la fin des temps prédynastiques. En Palestine, il n'a pas été signalé avant sa découverte à Safadi; dans les grottes du désert de Judée, la position stratigraphique des restes décrits par J. V. Zaitscheck (*Remains of Cultivated Plants from the Caves of N. Mishmar*, dans *I. E. J.*, 1961, p. 70) est incertaine.

Des lentilles (*Lens esculenta* Moench.) et d'autres légumes ont été reconnus également à Beershéva (M. Negbi, *The Botanical Finds at Tell Abu Matar, near Beersheva*, dans *I. E. J.*, v, 1955, p. 257-258); des olives, des fruits ont été signalés à Ghassoul et dans les grottes du désert de Judée.

Il est difficile d'apprécier l'importance exacte des céréales dans l'alimentation; à en juger toutefois par le nombre et le volume des silos dans le Néguev où chaque habitation a la possibilité d'emmagasiner au moins de 500 à 1 000 litres de grains, leur rôle paraît ne pas avoir été négligeable; dans des conditions semblables à celles d'aujourd'hui, des années de sécheresse consécutives pouvaient donc, indépendamment du problème de l'eau, affecter sérieusement l'existence des populations de cette région.

b) L'élevage. — La distribution des espèces domestiques est en accord avec l'écologie de chaque région (P. Ducos, *Domestication*, 1965, et fig. 847). Le mouton et la chèvre dominent dans les steppes ondulées du Néguev central, le porc et le bœuf dans la plaine côtière plus humide. Le chien reste rare; de même les équidés *(Equus* [*Asinus*] *Palestinae)*. Les animaux chassés, gazelle et caprinés, représentent moins de 10 % de la faune; nous avons signalé plus haut la rareté des têtes de flèches et de javelines.

Le mouton (*Ovis aries angressi* nov. sp. Ducos) apparaît pour la première fois en Palestine à Safadi et à Tel Aviv. On notera son absence dans le Néguev occidental où la chèvre à cornes tordues *(Capra hircus prisca)* est le seul capriné. La présence du porc, animal sédentaire, sur les sites de l'o. Ghazzeh et de l'o. Zeita, laisse supposer que les populations de cette région sont moins mobiles que ne le suggère le caractère de leurs habitations. Ce porc *(Sus scrofa palestris)* diffère de l'espèce sauvage rencontrée seule jusqu'ici; sa présence sur les sites septentrionaux (Abou Zureiq, T. Turmus) pourrait indiquer une domestication locale. Il pourrait en être de même du bœuf (*Bos taurus brachyceros* Rutimeyer).

La population du Néguev central paraît se consacrer à l'élevage du petit bétail : moutons et chèvres représentent à Beershéva 86,2 % du total de la faune. La population du Néguev occidental, région plus humide, possède le bœuf, le porc et la chèvre. Le bœuf tient la première place à Tel-Aviv (tableau col. 441), auprès de populations sans doute plus mobiles, ce qui expliquerait le peu de traces des établissements. La fréquence de distribution par classes d'âge du troupeau de Tel-Aviv (Ducos, *Domestication*, 1965, p. 193) est proche de celle d'une population naturelle; le contrôle du troupeau semble donc assez relatif. Il est intéressant toutefois de signaler une figurine de terre cuite trouvée à En Geddi montrant un bovidé chargé de deux outres et utilisé ainsi comme animal de bât.

7° *L'art et la parure.* — La pierre (marbre, albâtre, hématite, basalte, turquoise, schiste, malachite, etc.) est mise en œuvre pour la confection de palettes à fard rectangulaires ou à bords chanfreinés légèrement convexes, de bracelets, de perles et de nombreux pendentifs de forme trapézoïdale à double perforation. Des pendentifs sont taillés également dans l'os et la nacre représentée à l'état brut par de grandes valves d'*Aspatharia* pouvant être utilisées aussi comme cuillers et qui abondent sur tous les sites. L'os et l'ivoire (d'hippopotame et d'éléphant) servent à la confection d'épingles à tête ornée, de plaques pectorales souvent ajourées, de poignées et d'étui à décor incisé, de plaques à décor géométrique floral ou animalier obtenu par des perforations au foret remplies de bitume. Le travail de l'ivoire est remarquable à Beershéva où les habitations souterraines ont livré des statuettes d'hommes et de femmes nus, debout, hiératiques, les bras le long du corps et les mains sur les hanches (J. Perrot, *Statuettes en ivoire*, dans *Syria*, xxxvi, 1959, p. 6-19; id., *Les ivoires de la 7e campagne de fouilles à Safadi*, dans *Eretz-Israël*, vii, p. 92-93) (pl. V). De fabrication locale, ces statuettes présentent des similitudes avec celles des tombes de l'Amratien de haute Égypte qui sont un peu antérieures; elles s'en distinguent aussi par de nombreux détails et, semble-t-il, par leur signification. Des figurines schématiques en forme de violon, en terre, en os, mais plus souvent en calcaire et en roches volcaniques, de dimensions variables, proviennent de Ghassoul et de certains sites du Néguev occidental. Des figurines animales en terre cuite atteignant parfois de grandes dimensions (Zoumeili, Zeita) ont été trouvées sur la plupart des sites. On notera encore la présence sur les sites de la région de Beershéva de galets plats marqués à l'ocre rouge de signes tels que traits, points, cruciformes, tectiformes, après avoir été assemblés par groupes, en multiples de sept (14, 21, 35) sur le sol des habitations souterraines ou de cours. Quelques galets gravés de signes analogues ont été trouvés à Ghassoul.

L'originalité de Ghassoul se manifeste encore par la présence sur le mur de quelques maisons de peintures murales à motifs géométriques ou à personnages (?), dans la vieille tradition proche-orientale. On rapprochera de ce décor celui de certains ossuaires en forme de maison, provenant des tombes de la région de Tel-Aviv et dont les parois s'ornent de motifs peints d'inspiration géométrique ou végétale.

8° *Les coutumes funéraires.* — Les sépultures sont au 2e degré, sauf celles des nouveau-nés et des enfants, encore qu'il y ait des exceptions à la règle; elles sont généralement en dehors des habitations, mais on trouve à Safadi une chambre souterraine désaffectée contenant les ossements en paquets de plusieurs adultes et d'un enfant. Selon D. Ferembach (*Le peuplement du Proche-Orient au Chalcolithique et au Bronze Ancien*, dans *I. E. J.*, ix, 1959), ce groupe appartiendrait à la race arménoïde signalée ici pour la première fois en Palestine.

Dans la région de Tel-Aviv et jusqu'à Ḥédérah ont été trouvées des grottes sépulcrales artificielles, creusées dans la craie ou dans la dune consolidée. Les principaux groupes sont ceux de Ḥédérah (E. L. Sukenik, *A Chalcolithic Necropolis at Hederah*, dans *J. P. O. S.*, xvii, 1937, p. 15-30; Dunand, *Phénicie*, fig. 721, 4), de Benei Beraq (J. Ory, *A Chalcolithic Necropolis at Benei Beraq*, dans *Q. D. A. P.*, xii, 1946, p. 43-57; J. Kaplan,

Excavations at Benei Beraq, 1951, dans *I. E. J.*, XIII, 1963, p. 300-312), de Givatayim (V. Zussman, S. Ben Arieh, *Ancient Burials in Givatayim*, dans *'Atiqot*, Hebrew series, III, 1966, p. 27-39), de Yazur (Azor) (J. Perrot, *Une tombe du 4e millénaire à Azor, près de Tel-Aviv*, dans *'Atiqot*, III, 1961; id., *Tombes à ossuaires du 4e millénaire en Palestine*, dans *Comptes Rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1965, p. 15-26) et de Ben Shemen (J. Perrot, *Les ossuaires de Ben Shemen*, dans *Eretz-Israel*, VIII, 1967, p. 46-49). Ces tombes sont des salles souterraines, parfois de grandes dimensions, où l'on accédait par un puits; sur une banquette de pierres ou à même le sol étaient déposés des ossuaires rassemblant les os longs et le crâne d'un ou de plusieurs individus. Ces ossuaires sont des réceptacles parfois en pierre mais généralement en terre, cuite ou simplement dégourdie, ayant la forme de coffres, de maisons, de silos ou même d'animaux (pl. VI).

On peut établir une comparaison entre ces ossuaires et les cistes d'Adeimeh, près de Ghassoul, qui sont peut-être contemporaines (M. Stekelis, *Les monuments mégalithiques de Palestine*, dans *Arch. de l'Instit. de pal. hum.*, Mém. n° 15, Paris, 1935). On pourrait en rapprocher également, dans un contexte culturel différent, les sépultures en jarres de la nécropole « énéolithique » de Byblos (M. Dunand, *Phénicie*, 1153); les sépultures au 2e degré y sont fréquentes et pourraient être considérées comme l'une des traces de l'influence extérieure à Byblos.

Le mobilier funéraire des tombes à ossuaires est relativement peu abondant. Il consiste en petits bols, en coupes à haut pied fenestré, en modèles de barattes, en bassins.

9° *Caractères généraux de la civilisation des agriculteurs-éleveurs.* — La place faite à l'élevage est le trait saillant, nouveau en Palestine, de cette civilisation. Les troupeaux où dominent le bœuf, le mouton ou la chèvre, selon les conditions de sol, de climat et de végétation, doivent se déplacer dans un périmètre plus ou moins large autour des points d'habitation sous la surveillance de pâtres, de bergers et de chiens; ces déplacements peuvent avoir une amplitude particulière pour le bœuf; ils peuvent se conjuguer encore pour le mouton et la chèvre avec des mouvements saisonniers.

La culture des céréales tient, par ailleurs, une place non négligeable; nous avons partout des indications suffisantes que le gros de la collectivité mène une existence sédentaire; les abandons observés dans le Néguev ont été temporaires, provoqués peut-être par des sécheresses prolongées; les sites ont été réoccupés par leurs anciens habitants, pour autant que l'on en puisse juger, jusqu'à ce que l'intervention de nouveaux facteurs, d'ordre humain semble-t-il, entraîne leur abandon définitif.

Nous sommes en présence de petites collectivités vivant de la culture des céréales et de l'élevage du gros et petit bétail et au sein desquelles la spécialisation commence à dépasser nettement celle des sexes et des classes d'âges, avec apparition d'un véritable artisanat. Cette formule conduit ailleurs et plus tard, selon les circonstances, soit à la sédentarisation agricole et au petit élevage, soit au grand nomadisme. Pour l'instant, nous sommes en présence d'un système techno-économique très particulier, caractérisé par un niveau de production alimentaire très élevé; plus haut qu'il ne l'est plus tard, au début du 3e millénaire, sur le pourtour de la montagne palestinienne où la chasse constitue encore un important appoint. Dans une région pauvre en ressources naturelles, chaque groupe humain s'adapte aussi étroitement que possible à son milieu physique et biologique; il en résulte autant de variantes du mode de vie et, partant, de faciès archéologiques.

Ces faciès ne correspondent pas seulement à des différenciations secondaires, locales, fonction de l'écologie. Ainsi, la différence des moyens d'expression artistique entre les groupes de Ghassoul et de Beershéva, ou bien encore l'usage des ossuaires dans les tombes de la région de Tel-Aviv constituent des traits culturels probablement importés et qui soulignent la complexité déjà grande du monde dont ces groupes sont issus.

Leur origine étrangère ne saurait, en effet, être mise en doute. L'apparition simultanée en Palestine de la métallurgie du cuivre, d'espèces nouvelles de céréales et d'animaux domestiques et même d'un nouveau type humain, le caractère même de l'implantation des nouveaux établissements, leur niveau de développement technologique en frappant contraste avec celui de la période précédente sont suffisamment éloquents. La direction générale du mouvement est, elle aussi, évidente. Depuis longtemps déjà, métallurgie, plantes et animaux domestiques sont connus du Taurus au Zagros. A l'origine de la nouvelle civilisation palestinienne on peut donc envisager l'infiltration lente de petits groupes dont le dernier habitat aurait été la steppe syrienne et le plateau transjordanien et qui, poussés peut-être par d'autres, ont franchi vers l'Ouest, selon les routes naturelles, la vallée du Jourdain, et même, au sud de la mer Morte, la 'Araba. Le lien entre les métallurgistes d'Abou Matar et les gisements transjordaniens est probablement antérieur à leur installation dans le Néguev central. C'est aussi du plateau transjordanien que l'on tire le minerai de cuivre, l'hématite et le basalte; et probablement des régions du moyen et du haut Euphrate que l'on importe l'ivoire d'éléphant et les objets de métal. Les relations commerciales avec l'Égypte n'ont encore qu'un caractère accidentel. A l'intérieur de la Palestine, les contacts sont étroits, d'une part entre Ghassoul et certains groupes du Néguev occidental, d'autre part entre Beershéva et les groupes de la région de Tel-Aviv.

10° *La fin des civilisations agricoles pastorales.* — En même temps que dans les régions basses et sèches de Palestine se développait le mode de vie que nous venons de décrire, fondé sur l'agriculture et l'élevage et caractérisé par un haut degré de production, dans les régions montagneuses ou plus humides se maintenait une économie de type plus traditionnel faisant encore une place non négligeable à la cueillette et à la chasse. Nous connaissons encore mal, à Beth Shan XVIII-XVII (G. M. Fitzgerald, *The Earliest Pottery of Beth Shan*, dans *The Museum Journal*, Philadelphia, XXIV, 1935, p. 5-22), à Affouleh (E. L. Sukenik, *Archaeological Excavations at Affula*, dans *J. P. O. S.*, XVII, Jérusalem, 1948), à Megiddo (R. M. Engberg, G. M. Shipton, *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo*, dans *S. A. O. C.*, X, 1934; G. M. Shipton, *The Pottery of Megiddo* Strata VI to XX, *ibid.*, XVII, p. 44-46), à Far'ah Chalco. moyen (R. de Vaux, *Far'ah*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, p. 560-570), cet aspect « méditerranéen » de la civilisation palestinienne qui a naturellement des traits communs avec celui qui domine dans le reste du pays — on pourrait y reconnaître, nous l'avons dit, un « ghassoulien » au sens large — et dans la composition duquel on discerne mieux certains éléments de la vieille tradition indigène qu'il transmettra d'ailleurs à la période suivante. En effet, tandis que vers la fin du 4e millénaire disparaît la civilisation des agriculteurs-éleveurs, nous voyons s'affirmer les traits de cette civilisation « méditerranéenne ».

Le processus est en évidence sur le site de Zeita

(Perrot, dans *R. B.*, 1962, p. 387 sq.) dans le sud de la plaine côtière au pied des collines. Zeita paraît avoir été un établissement saisonnier dont l'occupation n'a pas dû excéder un demi-siècle. Sa céramique atteste de frappantes similitudes avec celle de Ghassoul en même temps qu'avec celle des sites du Néguev occidental; mais il s'y ajoute, vers la fin de l'occupation, une céramique lustrée grise ou rouge et des anses horizontales à bord ondulé ou marqué d'impressions digitales dans la tradition « méditerranéenne », ainsi que des nucleus et des lames de type « cananéen ». Les nouvelles formes céramiques sont de fabrication locale et ne se distinguent pas du point de vue technique du reste de la poterie. Ces caractères hybrides se retrouvent à Yazur dans la céramique de l'établissement postérieur à l'effondrement du plafond de la grotte à ossuaires (D. Ussishkin, dans Perrot, *Yazur*, 1961, p. 19-21), ce qui confirme leur position chronologique relative; ils se trouvent encore à Metṣer (Dothan, *Metṣer*, 1957-1959), dès le niveau inférieur et sur le site H de l'o. Ghazzeh (Macdonald, *Far'a*, 1932).

Il semble donc que la civilisation de Ghassoul-Beershéva-Tel-Aviv, au moment où elle va disparaître de la plaine côtière, ait été le témoin d'un renouveau de la tradition indigène dont vont d'ailleurs relever exclusivement tous les établissements alors fondés en Palestine.

Il est difficile de dire pour quelles raisons précises ont disparu les civilisations agricoles pastorales. Elles s'effacent brusquement et ne semblent avoir joué aucun rôle dans la formation de la civilisation cananéenne du 3e millénaire; rien ne permet d'envisager un repli des zones semi-arides et une sédentarisation progressive dans la région méditerranéenne. Dans l'éventualité d'une évolution vers le nomadisme, on s'attendrait également à trouver des traces d'une transition. Les conditions climatiques ne paraissent pas devoir être mises en cause; pour autant que l'on puisse le savoir, le climat est semblable à l'actuel ou même un peu plus humide et il le restera jusque vers 2 400 av. J.-C. L'occupation des grottes du désert de Judée, et des plus difficiles d'accès, donne l'impression qu'elles ont servi de refuge provisoire. On ne saurait donc exclure une détérioration de la sécurité, mais peut-être ne faut-il pas généraliser.

11° *Chronologie.* — Les déterminations par le C14 indiquent à Beershéva (H. R. Crane et J. B. Griffin, *University of Michigan Radiocarbon dates VI*, dans *Radiocarbon*, III, 1961, p. 122), pour la phase supérieure de Safadi, 3170 av. J.-C. (M-864 C, 5120 ± 300); pour la phase moyenne, 3320 av. J.-C. (M-864 B, 5270 ± 300); pour la fin de la première occupation, 3470 av. J.-C. (M-864 A, 5420 ± 300). Le niveau moyen de Kh. el Bitar (M. Dothan, *Kh. Beter*, 1959) a été daté vers 3330 av. J.-C. (W-245, 5280 ± 150). Un fragment de natte brûlée provenant d'une grotte du n. Ḥever aurait été daté vers 3510 av. J.-C. (Aharoni, dans *I. E. J.*, XII, 1962, p. 188-190). Sur la base de la valeur Libby du C14 on pourrait donc admettre comme dates limites pour l'occupation des sites du Néguev et de la vallée du Jourdain les dates de 3600 et 3100 av. J.-C. L'occupation de Zeita se situerait autour de 3100. Cette période correspond à l'Amratien et au début du Gerzéen en Égypte, à la fin de la phase E et à la phase F de l'Amouq, à la fin d'Obeid, à la période de Warka et au « Protolitterate » A et B en Mésopotamie.

VI. Le mouvement de sédentarisation agricole et les premières organisations semi-urbaines. — 1° *Le mouvement de sédentarisation agricole.* — La disparition des établissements sédentaires du Sud palestinien est suivie, très vite, semble-t-il, par la fondation de nouveaux établissements dans la zone des collines, sur le pourtour du massif montagneux palestinien et dans la montagne elle-même. On recherche alors de toute évidence des positions faciles à défendre à proximité de sources pérennes. Cette nouvelle répartition géographique des lieux habités et leur concentration dans la zone méditerranéenne, à l'exclusion des régions sèches, signifie à la fois que se sont effondrées les structures économiques qui avaient été celles des agriculteurs-éleveurs et que, de son côté, l'économie de type palestinien traditionnel a fait de rapides progrès. Les nouveaux établissements relèvent tous, en effet, de cette civilisation « méditerranéenne » précédemment décrite sur l'horizon de Ghassoul-Beershéva, confinée dans le nord du pays, et dont nous avions noté déjà le premier essor à la fin de la période précédente à Zeita (Gat-Govrin) et à Metṣer.

Sur le pourtour du massif judéen sont alors fondés : Gezer (M. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, I-III, Londres, 1912); Tell Duweir (O. Tufnell, *Lachish IV, The Bronze Age*, Oxford, 1957); Tell Gath (S. Yeivin, *First Preliminary Report on the Excavations at Tel « Gat »* [*Tell Sheykh 'Ahmed el-'Areyny*] *Seasons 1956-1958*, Jérusalem, 1961); dans la montagne de Jérusalem, Et Tell (Y. Marquet-Krause, *La fouille de 'Ay* [*et Tell*] *1933-1935*, Instit. français d'arch. de Beyrouth, 1949); Tell en Nasbeh (C. McCow, *Tell en Nasbeh I, Archaeological and Historical Results;* J. C. Wampler, *T. en Nasbeh II, The Pottery*, Berkeley and New Haven, 1947); Jérusalem-Ophel (L.-H. Vincent, *Jérusalem sous terre. Les récentes fouilles de l'Ophel*, Londres, 1911), tandis que dans le nord du pays se poursuit l'occupation de Tell el Far'ah Chalco. supérieur (R. de Vaux, *Far'ah*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, p. 571), de Beth Shan XVI (G. M. Fitzgerald, *The Earliest Pottery of Beth Shan*, dans *The Museum Journal*, Philadelphia, XXIV, 1935, p. 5-22), d'Affouleh (E. L. Sukenik, *Archaeological Excavations at Affula*, dans *J. P. O. S.*, XVII, Jérusalem, 1948), de Megiddo (R. M. Engberg, G. M. Shipton, *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo*, dans *S. A. O. C.*, X, 1934; G. M. Shipton, *The Pottery of Megiddo Strata VI to XX*, *ibid.*, XVII), de Metṣer (M. Dothan, *Metṣer*. 1957-1959; id., *Assawir*, dans *I. E. J.*, III, 1953, p. 263), de Shuneh (H. de Contenson, *Remarques sur le Chalcolithique Récent de Tell esh-Shuneh*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961). Munḥata est réoccupé (niveau 1) (Perrot, dans *Syria*, 1964); de même Jéricho et son voisinage (Kenyon, *Archaeology*, 1965).

Aucun de ces sites n'a fait sur cet horizon l'objet de fouilles étendues; il s'agit, dans la plupart des cas, de sondages ou de tombes. La situation n'est pas meilleure en Syrie, à l'exception de Byblos (M. Dunand, *Phénicie*, 1152-1156). Il n'est pas étonnant que de ce puzzle aux pièces trop rares et dispersées ne se dégage pas une claire image d'ensemble. Le premier point de repère important, et qui marque d'ailleurs la fin de cette période, sera constitué par l'apparition des grands systèmes défensifs du Bronze Ancien II. La Palestine sort alors de la Préhistoire.

Nous nous trouvons donc en présence d'une période de plusieurs siècles au cours de laquelle se forme la civilisation « cananéenne » du 3e millénaire et que l'on pourrait appeler « proto-cananéenne ». Cette période, que nous considérerons dans son ensemble, correspond à ce que l'on a appelé « Chalcolithique supérieur » et « Bronze Ancien I »; à ce que G. E. Wright et R. Amiran (G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Ages*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958; R. Amiran, *The Ancient Pottery of Eretz-Yisrael* [en hébreu], Jérusalem, 1963) préfèrent appeler aujourd'hui, avec plus

de raison, Bronze Ancien I ou Cananéen Ancien I; à ce que K. Kenyon appelle la période « proto-urbaine », ce qui est préjuger du caractère des agglomérations fortifiées de la période suivante qui reste très mal connue. Dans l'état actuel des connaissances, cette période peut être difficilement subdivisée; mais il est évident, et les phases d'utilisation de la nécropole de Bab edh Dhra' en donnent une idée (P. W. Lapp, *The Cemetery at Bab edh Dhra'*, *Jordan*, dans *Archaeology*, XIX, 1966, p. 104-111; id., dans *R. B.*, LXXIII, 1966, p. 556-561 [= Lapp, *Bab edh Dhra'*, 1966]), qu'il sera possible un jour d'y distinguer plusieurs phases et des aspects régionaux.

2° *Caractères généraux.* — Byblos, Megiddo, Tell el Far'ah, Gath donnent une idée de l'importance, qui devient considérable, des agglomérations; la population s'accroît rapidement : les tombes de cette période à Bab edh Dhra' témoignent de sa densité.

La production des céréales tient certainement à présent une grande place dans l'économie; on recherche de toute évidence les terres arables. L'importance de l'élevage, par contre, paraît moindre qu'au cours de la période précédente. L'étude, par P. Ducos (*Domestication*, 1965), de la faune de Metṣer qui correspond au début de la période, et de celle de Gath correspondant à cette période et au début du Cananéen ancien II, montre (ci-dessous) à Metṣer, région

Espèce	3600-3100 av. J.-C.				3100-2800 av. J.-C.	
	Safadi	Ghazzeh	Zeita	Tel-Aviv	Metṣer	Gath
Mouton	41,8*	—	—	12,6*	18,1**	19,4**
Chèvre	44,4	22,6	29,8	11,9	4,2	14,8
Porc	—	33,8	18,1	10,7	44,2	9
Bœuf	3,7	36,9	36,2	61,4	20,6	20,1
Chien	0,8	3,1			3,2	0,4
Ane		1,6	3,8		0,5	7,4
Antilope bubale						4,5
Gazelle	5,3	2	8,9	3,4	2,6	7,7
Daim	2,7				6,6	0,4
Ov. orient.	1,3		3,2			16,2
C. aegagrus						

* *Ovis aries angressi* nov. sp. Ducos

** *Ovis longipes palaeoaegyptiacus*

L'architecture est marquée à Byblos (Énéo. Récent; Dunand, *Phénicie*, 1153), à Megiddo (stage 5-4), à Metṣer (niv. II) et sur le site H. de l'o. Ghazzeh, tous sites de la région côtière, par de petites maisons de plan absidal. De même, à Beth Shan, dans le niveau XVI. L'orientation de ces habitations, leur distribution ne témoignent pas encore d'une planification intentionnelle. Il n'y a pas de système défensif.

L'activité artisanale paraît moins variée que celle des agriculteurs-éleveurs de la période précédente. Le métal est relativement rare et probablement importé. C'est à cette période que l'on pourrait attribuer les objets de cuivre et les ivoires du « trésor » du n. Mishmar, très certainement importés (P. Bar Adon, *The Expedition to the Judean Desert, Expedition C : The Cave of the Treasure*, dans *I. E. J.*, XI, XII, 1961-1962, p. 215-226, pl. 35-42), peut-être par des groupes mobiles spécialisés dans les techniques métallurgiques et en relation probable, par le Moyen-Euphrate, avec les régions du Taurus et du Zagros. La natte qui enveloppait ces objets, dont la position stratigraphique n'a pu être précisée, a été datée par le C14 de 2930 (W-1341), 2830 (I-285) et 3440 (BM-140) av. J.-C. L'outillage en silex, de débitage « cananéen », consiste principalement en armatures de faucilles, larges et épaisses, à denticulation irrégulière. L'outillage en pierre et en os est pauvre. La céramique, faite à la main, ne réalise pas de grands progrès techniques; l'emploi ici et là de calcite broyée comme dégraissant artificiel paraît le résultat d'une confusion compréhensible entre la calcite et le quartz dont on avait sans doute remarqué les qualités au feu. Un four de potier apparaît à Far'ah, à la fin de la période (R. de Vaux, *Far'ah*, dans *R. B.*, LXII, 1955, p. 558-562). On reconnaît plusieurs groupes céramiques sur lesquels nous allons revenir.

relativement humide (600 mm.), l'importance relative de l'élevage du porc (44,2 %); le mouton n'y représente que 18,1 % de la faune et la chèvre, 4,2 %; le bœuf, 20,6 % du total. A Gath, en milieu plus sec, le porc est rare (9 %); le mouton et la chèvre plus fréquents (19,4 et 14,8 %); le bœuf représente 20,1 %. Mais ce qu'il faut noter, à Metṣer comme à Gath, c'est la proportion relativement considérable des animaux chassés (28,8 % à Gath) et, parmi eux, du daim. L'antilope bubale, à Gath, pourrait, pense P. Ducos, avoir fait l'objet d'une tentative de domestication.

Notre information sur le mode de vie des populations de cette période est encore très fragmentaire. Il semble, toutefois, que l'on soit en présence d'agriculteurs-petits éleveurs qui demandent encore à la chasse et à la cueillette une partie non négligeable de leur alimentation. Le niveau de production alimentaire général paraît en régression sur celui des agriculteurs-éleveurs de la période précédente, mais ce qui importe ici c'est l'infléchissement du dispositif économique, son orientation vers la production agricole, seule susceptible d'assurer une sédentarisation véritable et, dans certaines conditions, la production des surplus nécessaires au développement de l'artisanat et des échanges commerciaux. Nous assistons au développement de cette économie mixte, agricole

et pastorale, qui va être celle de la Palestine pendant toute la durée du Bronze Ancien.

3° *Formation et origines de cette civilisation.* — On s'accorde généralement à reconnaître que cette civilisation doit peu à celle des agriculteurs-éleveurs qui l'a précédée, encore que le souvenir de ces derniers ne soit pas complètement absent, dans le Sud transjordanien, dans les plus anciennes tombes de Bab edh Dhra' (Lapp, *Bab edh Dhra'*, 1966). Pour K. Kenyon, en considération des grands groupes céramiques, elle serait le fait de nouvelles populations venues de l'Est et aussi du Nord (Kenyon, *Archaeology*, 1965). A un premier groupe appartiendrait la céramique du type de celle de la tombe A 94 de Jéricho et des tombes 32, 52 et 67 de T. en Nasbeh; venu de Transjordanie, par Jéricho, ce groupe se serait installé dans la montagne de Jérusalem puis aurait gagné le nord du pays (Tell el Far'ah). Il aurait été suivi par un autre groupe, porteur de la céramique à décor peint que l'on trouve dans les tombes de l'Ophel, dans les tombes B, C et G d'et Tell, dans les tombes 5 et 6 de Tell en Nasbeh, à Gezer, et plus rarement dans le nord. Un troisième groupe aurait apporté, du nord cette fois, la céramique grise lustrée dite « d'Esdrelon ».

Cette explication paraît difficile à admettre après les découvertes de Munḥata (Phase de l'o. Rabah); on trouve, en effet, sur cet horizon, au début du 4e millénaire (niveau 2 A), la plupart des prototypes de la céramique attribuée au 3e groupe : céramique noire et rouge lustrée, grandes coupes sur pied creux, vases carénés, petites protubérances coniques, anses horizontales primitives (cf. fig. 846); l'évolution de cette céramique paraît s'être poursuivie en Palestine septentrionale pendant toute la durée du 4e millénaire. Le caractère très incomplet de notre information sur les sites septentrionaux pendant la période Ghassoul-Beershéva-Tel-Aviv ne permet pas toujours de suivre cette évolution avec la précision souhaitable mais on reconnaît sans difficulté, par exemple, le développement des anses horizontales à partir des prototypes de Munḥata 2 A, à Beth Shan XVIII-XVII, à Megiddo et à Tell el Far'ah Chalco. moyen. Les anses à attache élargie qui caractérisent l'horizon Beth Shan XVIII-XVII, Far'ah Chalco. moyen, Shuneh, etc. ont déjà fait une timide apparition à la période précédente sur l'horizon de Munḥata 2 A, Hazoréa, etc. Il fait peu de doute que la céramique grise lustrée d'Esdrelon *(grey burnished ware)* soit dans la tradition directe de la *Dark Faced Burnished Ware*, née trois mille ans plus tôt en Syrie septentrionale et où, d'ailleurs, elle n'a pas encore complètement disparu. L'origine des diverses classes céramiques de la période qui nous occupe à présent est à chercher d'abord en Palestine; la céramique peinte, elle-même, par son décor et par certaines de ses formes, n'est pas sans évoquer les vases globulaires à petites anses à la base du col et le décor peint des phases de Shaar Hagolan et de Munḥata.

Ceci n'exclut pas des influences du dehors; ainsi les anses surélevées, dont la vogue est alors grande, sont une nouveauté sans doute venue du nord; mais le temps des migrations de l'importance de celles qu'a connues la période précédente semble passé. On pouvait concevoir alors des populations d'agriculteurs-éleveurs se déplaçant lentement vers le sud dans le corridor de la steppe syrienne et gagnant les régions sèches, inhabitées, de Palestine où elles s'installaient, poursuivant le mode de vie qui était le leur. Il est plus difficile d'imaginer un mouvement de même origine se prolongeant en direction, cette fois, des régions accidentées, boisées et plus humides, où l'établissement de ces populations n'aurait pu se faire qu'au prix d'une transformation radicale de leurs structures économiques et de leur mode de vie. Un apport de l'Est n'aurait pu se faire qu'à partir de l'étroite zone à végétation de type méditerranéen qui s'étend sur le rebord du plateau transjordanien et qui offre des conditions de vie proches de celles de la montagne palestinienne; on devrait alors pouvoir y déceler les origines immédiates de la civilisation qui nous occupe; tout ce que l'on peut dire à l'heure actuelle, c'est qu'elle semble avoir connu une évolution parallèle.

Les contacts avec les régions voisines se font par osmose et à plus longue distance sur la base des échanges commerciaux. En direction du nord, les relations paraissent exister surtout avec la région côtière, méditerranéenne, du Proche-Orient et il en sera ainsi pendant toute la durée du Bronze ancien, jusqu'à ce que, à la fin du 3e millénaire, de nouvelles invasions en provenance de la steppe interrompent ce courant d'influence ou l'obscurcissent à nouveau. Vers le sud, s'ouvre pour la première fois la route de l'Égypte.

4° *Les relations avec l'Égypte.* — La phase finale du Gerzéen voit apparaître, en effet, probablement importées de Palestine, des formes céramiques caractéristiques du « Chalcolithique supérieur » et du « Bronze ancien I » (Kantor, *Chronologies*, 1965, p. 9). L'influence palestinienne est particulièrement sensible dans le delta, à Ma'adi, dont les habitations à demi-souterraines et le mode de vie paraissent caractériser une population semi-pastorale. Ces pasteurs ont pu être l'instrument des premiers échanges avec la Palestine; le mouton, signalé par P. Ducos (*Domestication*, 1965) à Metṣer et à Gath *(Ovis longipes palaeo-aegyptiacus)*, diffère de celui de la région de Beershéva à la période précédente; il pourrait être originaire d'Égypte où cette espèce est signalée dès le Néolithique de Toukh (C. Gaillard, *Contribution à l'étude de la faune préhistorique de l'Égypte*, dans *Arch. du Mus. d'hist. nat. de Lyon*, XIV, Mém. 3, 1934, cité par P. Ducos, op. cit.). Ainsi, vers la fin du 4e millénaire, des mouvements qui seraient le fait de populations pastorales auraient commencé à prendre place à travers le désert du Sinaï.

L'ouverture de la route terrestre entre la Palestine et l'Égypte constitue un événement d'une importance capitale; nous rompons ici avec une situation millénaire; pendant toute la durée du Paléolithique moyen et supérieur, la Palestine a été un cul-de-sac ouvert seulement aux influences asiatiques. L'introduction des céréales dans la vallée du Nil au 5e millénaire, si elle s'est faite, comme il semble, à partir de la Syro-Mésopotamie, a dû suivre une autre route, celle du bord du plateau transjordanien jusqu'à la mer Rouge; et cette relation peut fort bien avoir eu un caractère accidentel. Il n'en est plus de même avec celles que nous voyons s'établir à la fin du 4e millénaire et qui prennent rapidement une allure massive. Un facteur décisif de leur développement par la voie de terre a dû être l'utilisation d'un bovidé comme animal de bât; lui seul pouvait permettre de franchir les 200 km. d'étendue quasi désertique qui séparent le sud palestinien de la région du delta. Avec l'ouverture de la route terrestre, la Palestine commence à assumer le rôle qui lui est dévolu par sa position géographique; elle va devenir, aux dépens de son originalité, une zone de passage où vont se croiser et souvent entrer en conflit les influences des grands Empires égyptien et mésopotamien.

Le premier roi de la première dynastie, Narmer, nous en offre aussitôt un exemple (Y. Yadin, *The Earliest Record of Egypt Military Penetration in Asia*, dans *I. E. J.*, V, 1955, p. 1-16). A Gath, malgré les murailles dont l'agglomération s'est entourée, le niveau 5 où, parmi de nombreux vases d'origine égyp-

tienne, un tesson porte incisé le *serekh* de Narmer (S. Yeivin, *Further evidence of Narmer at Gat*, dans *Oriens Antiquus*, II, 1953, 205-213), porte témoignage de contacts qui ne paraissent pas avoir été pacifiques (S. Yeivin, *Early Contacts between Canaan and Egypt*, dans *I. E. J.*, X, 1960, p. 193-203). Les fouilles d'Arad, fondé au même moment, témoignent aussi d'une forte influence égyptienne (Y. Aharoni, R. Amiran, *Arad, A Biblical City in Southern Palestine*, dans *Archaeology*, XXVII, 1964, p. 43-53); de même, la découverte à Kfar Monash, sur la côte, d'un dépôt d'objets de cuivre d'origine égyptienne (R. Hestrin, M. Tadmor, *A Hoard of Tools and Weapons from Kfar Monash*, dans *I. E. J.*, XIII, 1963, p. 265-288). L'influence de l'Égypte paraît alors beaucoup plus forte en Palestine méridionale qu'elle ne l'est à Byblos dont les relations avec le delta se font par la voie maritime.

L'influence palestinienne est très nette en retour sur l'horizon de la première dynastie; un grand nombre de vases que l'on suppose avoir servi au transport d'huiles ou de parfums apparaissent dans les tombes royales et privées. Ces vases (Kantor, *Chronologies*, p. 14; R. Amiran, *La poterie ancienne d'Eretz-Israël* (hébreu), Jérusalem, 1963, p. 84) fournissent une corrélation entre le Bronze ancien II et la 1re dynastie égyptienne, dont on s'accorde aujourd'hui à fixer les débuts dans la première moitié du XXIXe siècle (W. F. Albright, *Some Remarks on the Archaeological Chronology of Palestine Before about 1 500 B. C.*, dans R. Ehrich, *Chronologies*, 1965, p. 50).

5° *Les premières organisations semi-urbaines.* — La pénétration égyptienne, à partir du moment où elle a cessé d'être pacifique, a dû avoir de profondes répercussions sur le développement économique et social des populations palestiniennes. Elle a créé un état d'insécurité, d'instabilité politique qui s'est traduit aussitôt par une réorganisation des agglomérations; celles-ci s'entourent de puissantes murailles, derrière lesquelles, dans une zone restreinte, il convient d'ordonner la distribution des habitations; des rues apparaissent, des greniers, des bâtiments publics. L'effort collectif de longue haleine alors demandé aux habitants exige à présent la production de surplus et un plus grand degré de hiérarchisation sociale. Même à Byblos, moins directement menacé, on suit cette transformation des villages agricoles en unités semi-urbanisées (M. Dunand, *Phénicie*, 1157) sur l'horizon du Bronze ancien II.

Les relations que Byblos entretient avec l'Égypte sous la 2e et au début de la 3e dynastie lui donnent peut-être droit à l'appellation de ville; il n'en est pas de même cependant des villages fortifiés de Palestine où n'est guère en évidence leur caractère de centre, leur rôle de marché, de régulateur et de distributeur des ressources pour l'ensemble d'une région; l'artisanat y reste peu développé et la stratification sociale peu accusée. Il faudra attendre le second millénaire et le mouvement Hyksos pour que l'on puisse parler de villes en Palestine, au sens où nous entendons ce mot en Mésopotamie.

6° *Préhistoire, Protohistoire, Histoire.* — Avec l'apparition de l'écriture commencent, en Mésopotamie et en Égypte, les temps historiques. En Palestine, les premiers documents écrits ne sont pas antérieurs à la seconde moitié du 2e millénaire av. J.-C. Au Bronze ancien le développement technologique, économique, social et culturel ne paraît à aucun moment supérieur à celui des agglomérations mésopotamiennes du 4e millénaire; on serait donc en droit de considérer que la Palestine du 3e millénaire ne sort pas de la protohistoire ou, si l'on préfère, de la para-histoire. En vérité, l'écriture n'est pas ici le seul critère; non moins important est le fait qu'un stade de surproduction, de centralisation et de redistribution des surplus alimentaires a été atteint sur l'horizon du Bronze ancien II, soit que la production d'excédents ait été la conséquence des pressions exercées par un conquérant auquel il fallait payer tribut, soit que, face à l'envahisseur, elle ait été rendue indispensable par les nécessités de la défense collective. On peut donc considérer qu'avec le nouvel ordre économique, social et politique que nous voyons s'instaurer dans le courant du XXIXe siècle av. J.-C., la Palestine, elle aussi, entre dans l'Histoire.

	PALESTINE	SYRIE-LIBAN	ANATOLIE	MÉSOPOTAMIE
	CANANÉEN ANCIEN II			
3 000	PROTO CANANÉEN GHASSOULIEN			
4 000	PHASE DE L'O. RABAH PHASE DE MUNHATA PHASE DE SHAAR HAGOLAN	PHASE **D** DE L'AMOUQ		
5 000	Hiatus en zone semi-aride Hagoshrim	Byblos Néo. moyen Byblos Néo. ancien		HALAF
6 000	Beisamoun	Ramad II PHASE **A** DE L'AMOUQ	Çatal Hüyük VI Çatal Hüyük X	Hassuna
7 000	JÉRICHO PPNB. Munhata 6-3, Beidha	Ramad I Mureybet, Ras Shamra	Hacilar, Suberde	Jarmo, Ali-Kosh
8 000	JÉRICHO PPNA. N. Oren	Mureybet		Çayönü Tepesi
9 000	NATOUFIEN. Mallaḥa, Beidha, etc.			Karim-Shahir Zawi Chemi Shanidar

Les premiers documents écrits ne sont pas antérieurs à la seconde moitié du 2e millénaire av. J.-C. Au Bronze ancien le développement technologique, économique, social et culturel ne paraît à aucun moment

J. PERROT.

PRÉMICES. — Chez nombre de peuples, l'offrande des prémices des fruits de la terre constitue un rite religieux d'une grande importance. Il s'agit, en effet, d'un geste de reconnaissance envers Dieu, maître de la terre (Lev., XXV, 23) et source de toute fécondité. Cette idée fondamentale est assez heureusement exprimée dans un passage du Test. Issachar : δῶρα μετ' εὐχαριστείας Κυρίῳ προσφέροντες (*Test. Iss.*, V, 3). Le don de Dieu appelle le don de l'homme (Gen., IV, 3) : l'offrande d'une partie des choses reçues de Dieu est une réponse au Dieu bienfaisant, qui, au

cours des années et au cours de l'histoire, prodigue ses libéralités. Le rite a, en outre, une valeur de consécration : la réservation de la primeur des fruits sanctifie la récolte tout entière. La partie offerte vaut notamment pour le tout : « Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi » (Rom., XI, 16, avec une allusion à Num., XV, 19-21). Par ce geste symbolique, les biens terrestres *dans leur ensemble* passent de l'ordre profane dans le domaine du sacré.

La présente étude sur les prémices dans la Bible se limite aux fruits de la terre; la législation concernant l'offrande des premiers-nés est délibérément laissée de côté, faisant l'objet d'un article spécial (cf. PREMIERS-NÉS, *infra*, 461 sq.).

Concernant les prémices de végétaux, il semble préférable de commencer par un examen lexicographique des termes hébreux d'abord et grecs ensuite. Après quoi, et grâce à cette enquête, il sera facile d'esquisser l'évolution de la législation biblique.

I. LES TERMES HÉBREUX. — Pour désigner la partie de la récolte qui, d'une manière ou d'une autre, devra être consacrée à Dieu, l'hébreu dispose de quatre termes : *bikkūrim, rē'šīt, tᵉrūmāh* et *maʿăśēr*.

1. *Bikkūrim.* — Ce terme (apparenté à *bᵉkor*, « premier-né »; cf. acc. *bukru;* arab. *bakara*, « se lever tôt, accomplir tôt »; syr. *bᵉkar*, « être précoce ») désigne, en général, les premiers fruits mûrs d'une récolte, réputés excellents (les « primeurs »). Le terme est appliqué aux premiers raisins (Num., XIII, 20 : *bikkūrē ʿănābim*) ou aux figues précoces (Nah., III, 12 : *tᵉʾēnim ʿim-bikkūrim;* cf. le féminin *bikkūrāh* dans Mich., VII, 1; Os., IX, 10; Is., XXVIII, 4 : *bᵉṭèrèm qayiṣ;* Jer., XXIV, 2 : *bakkūrōt*). Dans Ez., XLVII, 12 le verbe *jᵉbakkēr* signifie : « produire des fruits nouveaux ». Il n'y a pas lieu d'interpréter dans un sens cultuel le *lèḥèm bikkūrim* de II Reg., IV, 42 : il s'agit vraisemblablement d'un pain cuit avec de la pâte provenant des premiers grains. Par contre, la connotation cultuelle semble plus évidente en ce qui concerne la *minḥat bikkūrim* de Lev., II, 14, puisque ce terme désigne l'offrande volontaire des premiers fruits. Une nuance cultuelle est également présente dans Ex., XXXIV, 26 (= XXIII, 19) : « le meilleur des prémices de ton terroir » *(rē'šīt bikkūrē ʾadmāᵗekā)*, ou dans Ez., XLIV, 30 : « le meilleur de toutes vos prémices » (*rē'šīt kol-bikkūrē;* les LXX ont lu : *bikkūrē-kōl*).

Le plus souvent *bikkūrim* désigne la part des fruits nouveaux due à Dieu, les « prémices » au sens cultuel. Dans Num., XVIII, 12 sq. (P), le rapprochement est explicite : « tous les premiers produits de leur pays *(bikkūrē kōl ʾăšèr bᵉʾarṣām)* qu'ils apportent à Yahweh ». Après l'exil, Neh., X, 36 prescrit d' « apporter chaque année au Temple de Yahweh les prémices de notre sol et les prémices de tous les fruits de tous les arbres ». L'adjonction « prémices pour Yahweh » (Lev., XXIII, 17 : *bikkūrim lᵉYHWH*) ne permet guère de doute; en même temps que le sacrifice d'un bouc et de deux agneaux le prêtre doit offrir « en geste de présentation devant Yahweh » *(hēnīf)* » le pain des prémices » (Lev., XXIII, 20; *lèḥèm bikkūrim*). Le caractère liturgique ressort également du précepte de Num., XXVIII, 26 : « Le jour des prémices, quand vous offrirez à Yahweh une oblation de fruits nouveaux, vous aurez une sainte convocation. » Ce *yôm habbikkūrim* désigne probablement la « fête des Semaines » (la Pentecôte) : Ex., XXXIV, 22 mentionne la « fête des Semaines, des prémices de la moisson des blés » *(bikkūrē qᵉṣir ḥiṭṭim)*, qui s'identifie à « la fête de la Moisson » *(ḥag haqqāṣir)*, « des prémices de ce qu'ont produit les champs par toi semés » *(bikkūrē maʿăsèykā)* (Ex., XXIII, 16).

2. *Rē'šīt.* — Le sens cultuel du terme *rē'šīt* (sacrifice, contribution cultuelle) se fonde sur la signification plus générale de « première partie » ou « meilleure part ». Souvent *rē'šīt* se confond, pour le sens, avec *bikkūrim*. Il s'agit des premiers fruits mûrs, des premiers fruits récoltés (Os., IX, 10). D'après Deut., XVIII, 4, il faut donner au prêtre « les prémices *(rē'šīt)* du froment, du vin et de l'huile, ainsi que les prémices de la tonte du petit bétail »; il n'est pas sûr que le terme *nātan*, « donner », désigne ici un geste cultuel ou liturgique (comme c'est certainement le cas dans Deut., XXVI, 2, 10). La nuance « la meilleure part » se retrouve dans Ez., XLIV, 30 : « Le meilleur de toutes vos prémices » (les premiers fruits).

En outre, pour désigner ce qui, qualitativement, est le plus important (la « fleur » ou la « fine fleur »), la langue hébraïque a recours à des expressions imagées; on peut signaler : « les prémices de ma virilité » (le premier-né : *rē'šīt ʾōnī;* cf. Gen., XLIX, 3; Deut., XXI, 17; Ps., LXXVIII, 51; CV, 36), les « prémices de la puissance » (Jer., XLIX, 35 : *rē'šīt gᵉbūrātām*), les prémices de la création » (Gen., I, 1), les prémices sapientiales (Prov., VIII, 22; XVII, 14), la « fleur des œuvres de Dieu » (Job, XL, 19 = l'hippopotame), les prémices d'un empire (Gen., X, 10; Jer., XLIX, 34) ou d'un peuple (Am., VI, 1 : Israël; Num., XXIV, 20 : Amaleq Dan., XI, 41 : les Ammonites), ou du péché (Mich., I, 13 : *rē'šīt ḥaṭṭāt*). Israël est appelé le bien sacré de Yahweh, « les prémices de sa récolte » (Jer., II, 3; peut-être s'agit-t-il d'un terme sacrificiel?). Une huile exquise s'appelle *rē'šīt šᵉmānim* (Am., VI, 6, la fine fleur de l'huile); de même qu'une épouse idéale est qualifiée d'acquisition excellente (Eccli., XXXVI, 24 : *rē'šīt qinyān*).

Assez souvent le sens de *rē'šīt* est sacrificiel ou liturgique : puisque Dieu se réserve la meilleure part (Ez., XLVIII, 14 : « la part sacrée de Yahweh = *rē'šīt hāʾārèṣ*), l'homme doit Lui « faire honneur de ses biens et des prémices de son revenu *(mērē'šīt kolᵗebūʾātèkā)* » (Prov., III, 9; cf. Ex., XXIII, 19 : *rē'šīt bikkūrē ʾadmāᵗekā*). En général *rē'šīt* désigne la meilleure part des offrandes faites à Dieu, « le meilleur de vos dons » (Ez., XX, 40 : *rē'šīt maśᵉʿōtèkèm*), « le meilleur de toutes les offrandes de mon peuple » (I Sam., II, 29 : *mērē'šīt kol miṇḥat Yisrāʾēl*). Dans le récit de I Sam., XV, « le meilleur *(mēṭab)* du petit et du gros bétail... bref tout ce qu'il y avait de bon » (℣. 9) et ce qui était destiné à être offert à Yahweh (℣. 15) s'intitule *rē'šīt haḥērèm*, « le meilleur de ce que frappait l'anathème » (℣. 21).

Le sens cultuel de *rē'šīt* est manifeste dans Ex., XXIII, 19 (= XXXIV, 26) et dans Deut., XXVI, 1-4. Dans ce dernier passage, le fidèle est exhorté à prélever la « première gerbe », les *(mērē'šīt)* de tous les produits du sol que Yahweh a donnés, de les mettre dans une hotte et de se rendre au sanctuaire central. Là, après avoir donné sa hotte au prêtre (qui la dépose devant l'autel de Yahweh), il doit prononcer une profession de foi solennelle et déclarer : « Voici que j'apporte maintenant les prémices des produits de la terre *(rē'šīt pᵉri hāʾădāmāh)* que tu m'as donnée, Yahweh » (Deut., XXVI, 10). Dans la législation sacerdotale les « prémices » *(rē'šīt)* ne se limitent pas aux fruits du sol (Num., XVIII, 12; cf. II Chr., XXXI, 5; Neh., X, 36), mais elles s'étendent également aux moutures (pâtes travaillées); il y est question de « prémices des huches » (Num., XV, 20 sq. : *rē'šīt ʿărisōtèkèm;* cf. Ez., XLIV, 30; Neh., X, 38). Le terme *rē'šīt* sert parfois à désigner un sacrifice spécial (Lev., II, 12; cf. 14 : *qorban rē'šīt*) ou une redevance sacrée (Lev., XXIII, 10 : *ʿōmèr rē'šīt qᵉṣirᵉkèm*). Le terme est tout à fait technique dans Neh., XII, 44, où il se trouve entre *tᵉrūmōt* et *maʿăserōt*.

3. *Tᵉrūmāh.* — D'une façon générale, le terme *tᵉrūmāh* signifie « ce qui a été enlevé » (hif. de *rūm;*

cf. acc. *tamurtu*, « don »); il sert à exprimer toutes sortes de « prélèvements ». Chez Ézéchiel, la *t^erumā* (Ez., XLV, 1; XLVIII, 8, 9, 12, 20) ou *t^erumat haqqōdèš* (Ez., XLV, 6, 7; XLVIII, 10, 18, 21) désigne la portion du territoire idéal d'Israël, qui sera réservée à Yahweh. Le terme *t^erūmāh* sert également à désigner les contributions des Israélites à la construction du Tabernacle (Ex., XXV, 2 sq.; XXXV, 5, 21, 24; XXXVI, 3, 6) ou du second Temple après l'exil (Esdr., VIII, 25 : « pour le Temple de notre Dieu » = *t^erumat bēt-'ĕlōhēnū;* cf. II Chr., XXXI, 10, 12, 14). Quelquefois, il s'applique à une portion du butin à réserver à Yahweh (Num., XXXI, 29, 41 : *t^erumat YHWH*), voire à une sorte d'impôt sacré (Ex., XXX, 13-15 : *t^erumā l^eYHWH*). Dans Prov., XXIX, 4, un exacteur s'intitule « un homme de prélèvements » *('îš t^erūmōt)*.

Le sens usuel de *t^erūmāh* est cultuel : il s'agit d'une offrande, une donation ou une redevance à Dieu, c.-à-d. aux prêtres. Cette nuance est discernable là-même où il est question d'une image, comme dans les *śe^dē t^erūmōt* de II Sam., I, 21 : ces « champs de prélèvements » désignent probablement des « champs excellents », dont on prélève une part pour le sanctuaire. Le principe qui régit toute la législation concernant les *t^erūmōt* est inculqué maintes fois : « Sur toute chose que les enfants d'Israël ont consacrée et apportée au prêtre, celui-ci a droit au prélèvement *(kol t^erūmāh)* » (Num., V, 9; cf. Ez., XLIV, 30). Le prêtre a la charge de ce qu'il prélève pour Yahweh (Num., XVIII, 8 : *mišmèrèt t^erūmōtāy*); la contribution à percevoir par le prêtre et au profit du prêtre est qualifiée de *t^erūmāh l^eYHWH* (Ex., XXXV, 5; Lev., VII, 14; Num., XV, 19). Ce « prélèvement que les enfants d'Israël font pour Yahweh sur les choses saintes » (Num., XVIII, 19; cf. Lev., XXII, 12; Mal., III, 8) constitue la part perpétuelle d'Aaron et de ses fils. Dans la législation sacerdotale cette part concerne surtout les sacrifices. Il est question de la « cuisse prélevée » *(šōq hatt^erūmāh)* ou de la « poitrine présentée » (Ex., XXIX, 27 sq.; Lev., VII, 34; X, 14 sq.; Num., VI, 20), et les textes mentionnent expressément qu'il s'agit de « prélèvements que les enfants d'Israël doivent opérer sur leurs sacrifices de communion, prélèvements qu'ils doivent à Yahweh » (Ex., XXIX, 28 sq.). Avant qu'il ne fût appliqué aux sacrifices sanglants, il faut supposer que le terme *t^erūmāh* a dû se rapporter aux offrandes des produits de la terre. C'est probablement le sens de l'expression *t^erumat jèd^ekèm*, « le prélèvement de vos mains » (Deut., XII, 6, 11); le contexte indique clairement qu'il s'agit de « froment, de vin et d'huile » et que le fidèle doit présenter ces produits à Yahweh de ses propres mains (Deut., XII, 17; cf. Ez., XX, 40). Le caractère végétal de *t^erūmāh* est encore mis en relief par le fait qu'il est question de « gâteaux de pain fermenté » (Lev., VII, 14) ou de « redevances *(t^erūmōt)* de blé, de vin et d'huile » dans Neh., X, 40 (cf. Neh., XIII, 5). Parfois *t^erūmāh* a pris le sens de « dîme de la dîme », c.-à-d. la part que les Lévites doivent remettre aux prêtres sur les dîmes qu'ils perçoivent sur les enfants d'Israël. En cédant cette part, les Lévites ne font que s'acquitter à leur tour de leur obligations envers le sacerdoce, et ce prélèvement sur leurs revenus s'appelle également *t^erumat YHWH* (Num., XVIII, 26).

4. *Ma'ăśēr.* — Il se peut que l'institution de la dîme plonge ses racines dans une redevance au roi (I Sam., VIII, 15, 17 : ce passage décrit probablement un état de choses très ancien, peut-être même d'origine pré-israélite); en tout cas, une telle coutume s'est maintenue jusqu'à l'époque maccabéenne (I Macc., X, 31). En tant que redevance religieuse, la dîme est déjà signalée dans de très vieux récits (Gen., XIV, 20; XXVIII, 22) ou chez les prophètes (Am., IV, 4 mentionne la dîme à côté des sacrifices).

Il se peut que le terme *ma'ăśer* se rattache originairement, non à la racine *'-š-r* (« dix »), mais à une racine homonyme qui signifierait « libation » ou « offrande rituelle ». H. Cazelles *(art. infra cit.)* a rapproché Am., IV, 4*b* (*ma'^aśērōtēkem* à côté de *zib^eḥēkem*) d'un texte ugaritique (C. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955, p. 162 : texte 125, lignes 39-40), où *dbḥ* est mis en parallèle avec *'šrt;* ce dernier terme est traduit par « fête, réception » (C. Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 78 : « Our Krt is making a feast, the King is giving a party »). Toutefois, indépendamment du fait que dans le texte 125, la consonne *-š-* est incertaine (dans ligne 41), la signification « dixième part » (approximativement, sans rigueur mathématique) est assurée (cf. Ez., XLV, 11, 14) et semble plus obvie. En fait, la législation biblique concernant la dîme ne commence qu'avec le Deutéronome (Deut., XII, 6, 11 : *ma'^aśērōtēkèm*). Dans Deut., XII, 17, la dîme est décrite comme une portion déterminée de la récolte du « froment, du vin et de l'huile »; selon toute vraisemblance *ma'ăśēr* correspond ici à *t^erūmāh*. Le texte le plus clair se trouve dans Deut., XIV, 22-23 : « Chaque année, tu devras prendre la dîme de tout ce que tes semailles auront rapporté dans tes champs et, en présence de Yahweh ton Dieu (au sanctuaire central)..., tu mangeras la dîme de ton froment, de ton vin et de ton huile ». De ce texte, il ressort que la première fonction de la dîme est d'assurer les fonds pour un repas sacré (cf. encore Tob., I, 6). A cette première destination de la dîme viendra bientôt s'ajouter une seconde, celle notamment de constituer un revenu pour le personnel du culte. Puisque la dîme annuelle, prélevée sur les produits de la terre ou sur les fruits des arbres, « appartient à Yahweh, c'est une chose sainte consacrée à Yahweh » (Lev., XXVII, 30 sq.), on comprend aisément qu'elle est destinée aux lévites (en guise de « seconde dîme » : Tob., I, 7) : « Voici : aux enfants de Lévi Je donne pour héritage toute dîme perçue en Israël, en échange de leurs services, du service qu'ils font dans la Tente de Réunion » (Num., XVIII, 21, 24, 28). Petit à petit, à côté des Lévites, d'autres indigents — les étrangers, les veuves et les orphelins — sont autorisés à faire valoir des droits sur la dîme, et il se constitue ce qu'on a appelé « la dîme triennale » (Deut., XXVI, 12), ou la « troisième dîme » (Tob., I, 8).

Parfois, le terme *ma'ăśēr* prend le sens de *t^erūmāh* ou de *rē'šīt*, comme dans II Chr., XXXI, 5 sq. : « Les Israélites (lors de la réforme d'Ézéchias) accumulèrent les prémices *(rē'šīt)* du froment, du vin, de l'huile, du miel et de tous les produits agricoles, et ils apportèrent une large dîme de tout » (*ma'^eśar hakkōl lārōb;* cf. Neh., X, 38, 39; XIII, 5, 12 : « la dîme de notre sol » = *ma'ăśar 'admātēnū*). Dans Mal., III, 8, comme dans II Chr., XXXI, 12 ou dans Neh., XII, 44, *ma'ăśēr* et *t^erūmāh* sont strictement parallèles.

II. La terminologie grecque (LXX et N. T.). — 1. Très souvent les LXX traduisent le terme *bikkūrim*, par πρωτογενήματα (Ex., XXIII, 16, 19; XXXIV, 26; Lev., II, 14; XXIII, 17, 20; Num., XVIII, 13; II Reg., IV, 42). En d'autres endroits on trouve ἀρχή (Ex., XXXIV, 22), πρόδρομοι (Num., XIII, 20) : « les produits du pays »), τὰ νέα (Num., XXVIII, 26), τὰ πρωτότοκα (Ez., XLIV, 30), σκοποί (Nah., III, 12 : « figues précoces ») ou la translitération βακχούρια (Neh., XIII, 31, avec la prononciation *bakkūrim*). On peut ajouter à cette liste : Eccli., XLV, 20 et I Mac., III, 49.

2. Le terme *rē'šīt*, dans le sens de « meilleure part », est le plus souvent rendu par ἀρχή : Gen., X, 10; XLIX, 3 (mais Ps., LXXVIII, 51; CV, 36 : ἀπαρχή); Num., XXIV, 20; Deut., XXI, 17; Ps., CXI, 10; Prov., VIII,

22; xvii, 14; Job, xl, 19; Jer., ii, 3; xxv, 14 (= xlix, 35 T. M.); Am., vi, 1. Ailleurs on trouve d'autres traductions, notamment ἀρχηγός (Mich., i, 13), κεφάλαιον (Dan., xi, 41, où Théodotion a ἀρχή), ὁ πρῶτος ou τὰ πρῶτα (I Sam., xv, 21 : « le meilleur du *ḥērèm* » ou Am., vi, 6 : « la meilleure huile »), πρόϊμος (Os., ix, 10 : « fruit précoce »). Dans le sens d' « offrande cultuelle », *rē'šīt* est traduit par ἀπαρχή-αί (Ex., xxiii, 19; Lev., ii, 12; xxiii, 10; Num., xv, 20 sq.; xviii, 12; Deut., xviii, 4; xxvi, 2, 10; xxxiii, 21; Ez., xliv, 30; I Sam., ii, 29; II Chr., xxxi, 5; Neh., x, 38) ou par les verbes ἀπαρχομαι (Prov., iii, 9) ou ἐνάρχομαι (Eccli., xxxvi, 24). Cette liste doit être complétée par Tob., i, 6 et Eccli., xlv, 20 (offrande des prémices). Trois fois l'équivalent grec de *rē'šīt* (offrande) fait défaut, à savoir dans Ex., xxxiv, 26; Prov., iv, 7; Neh., xii, 44. Assez rares sont d'autres traductions comme πρωτογενήματα (Ez., xliv, 30; xlviii, 14).

3. *Tᵉrūmāh.* — Ce terme — dans son acception cultuelle — est le plus souvent traduit par ἀπαρχή : Ex., xxv, 2, 3; xxxv, 5; xxxvi, 6; Lev., xxii, 12 (« prélèvements sacrés »); Num., v, 9; xviii, 8, 11; xxxi, 29 (« comme prélèvement pour Yahweh »); Deut., xii, 11, 17; Mal., iii, 8; Ez., xx, 40; xliv, 30; xlv, 1, 6, 7, 13, 16 (« redevance »); xlviii, 8, 9, 10, 12, 18, 20, 21; II Sam., i, 21; Esdr., viii, 25; Neh., x, 40; xiii, 5; II Chr., xxxi, 10, 12, 14. On peut ajouter : Eccli., vii, 31 (la part du prêtre); xlv, 20; Tob., i, 6-8; Jud., xi, 13.

L'usage métophorique d'ἀπαρχή est particulièrement intéressant dans le N. T. (on peut comparer également Philon, *De mutat. nom.*, i, 607 : ἀπαρχὴ ἀπαρχῆς). En partant de la signification cultuelle d'ἀπαρχή dans Rom., xi, 16 (ἀπαρχὴ de la pâte, φύραμα : « Si les prémices sont saints, toute la pâte aussi »), S. Paul fait cinq applications figurées. Il parle des « prémices de l'Esprit » (Rom., viii, 23 : l'anticipation et la garantie du salut final), des « prémices de l'Asie » (Rom., xvi, 5 : à propos de son disciple Épénète), du Christ ressuscité « prémices de ceux qui se sont endormis » (I Cor., xv, 20; cf. ℣. 23), des « prémices de l'Achaïe » (I Cor., xvi, 15 : Stéphanas et les siens). L'idée de la primauté du Christ « premier-né de toute créature » (Col., i, 15) s'inspire peut-être pour une partie de Prov., viii, 22, où la Sagesse est qualifiée de « prémices des œuvres de la puissance divine ». A côté des textes pauliniens on peut signaler également Jac., i, 18 (« les prémices de ses créatures ») et Ap., xiv, 4 (« les prémices pour Dieu », c.-à-d. les rachetés, avec allusion possible à Jer., ii, 3).

Une autre traduction de *tᵉrūmāh* relativement fréquente est ἀφαίρεμα : Ex., xxix, 27, 28; xxxv, 21, 22, 24; Num., xviii, 19, 24, 26, 27, 28, 29; xxxi, 41, 52; Ez., xlv, 30; le terme ἀφαίρεμα se retrouve encore dans I Mac., xv, 5. D'autres termes grecs pour traduire *tᵉrūmāh* sont encore : δόσις (Eccli., vii, 31), εἰσφορά (Ex., xxx, 13, 14, 15, 16), ἀφόρισμα (Ex., xxix, 28*b*). En deux occasions, il n'y a pas d'équivalent grec, notamment en Deut., xii, 6 et Neh., x, 38.

4. *Maʿᵃśēr.* — Ce terme est traduit soit par τὸ ἐπιδέκατον ou τὰ ἐπιδέκατα (Num., xviii, 21, 24, 26, 28; Deut., xii, 11, 17; xiv, 23, 28; xxvi, 12; Am., iv, 4; Mal., iii, 8; II Chr., xxxi, 5, 6, 12) soit par ἡ δεκάτη (Gen., xiv, 20; Lev., xxvii, 30, 31, 32; Neh., x, 38 sq.; xii, 44; xiii, 5, 12). Pour ἡ δεκάτη on peut ajouter : Eccli., xxxv, 11. Le terme δεκάται ou δεκάτευσις au sens religieux est employé également en dehors de la Bible; il se trouve notamment chez Denys d'Halicarnasse (i, 24). Dans le N. T. il y a trois allusions aux dîmes : Matth., xxiii, 23 contient le verbe ἀποδεκατόω, « s'acquitter de la dîme » (cf. Luc., xi, 42); Luc., xviii, 12 fait usage du verbe ἀποδεκατεύω (« Je donne la dîme de tous mes revenus ») et Hebr., vii, 5-10 se réfère à Gen., xiv, 17-20 (les termes employés sont : δεκάτη, ἀποδεκατόω, δεκάται).

III. Évolution de la législation biblique. — Pour synthétiser l'évolution historique de l'institution des prémices, il faut se souvenir que les prescriptions légales qui s'y rapportent s'échelonnent, dans la Bible, sur une dizaine de complexes littéraires bien délimités, à savoir : 1. le « Code de l'Alliance » et le Code rituel yahwiste; 2. le Deutéronome; 3. Ézéchiel; 4. la « Loi de sainteté » et le « Code sacerdotal »; 5. Esdras-Néhémie; 6. Les Chroniques; 7. Tobie; 8. le Siracide; 9. Judith; et 10. les Maccabées.

1. *Le « Code de l'Alliance ».* — La plus ancienne législation de la Bible (Ex., xxi-xxiii E; xxxiv J) mentionne les prémices à deux reprises. Le premier texte (Ex., xxiii, 19; ce passage est probablement secondaire par rapport au texte parallèle du « décalogue rituel yahwiste » d'Ex., xxxiv, 26 J) énonce un principe très général : « Tu apporteras à la maison de Yahweh, ton Dieu, le meilleur des prémices de ton terroir » (*rē'šīt bikkūrē 'admāṯᵉkā* = τὰς ἀπαρχὰς τῶν πρωτογενημάτων). Il s'agit de la meilleure part des fruits de la première récolte (non élaborés), ce qui implique plus que le blé (comme dans Ex., xxiii, 16 E = xxxiv, 22 J). Le précepte s'adresse au père de famille et ne comporte aucune précision concernant la quantité (il n'est donc pas question d'une « dîme » strictement dite) ou d'époque (la fête d'Ex., xxiii, 16 sera plus tard identifiée avec la « fête des Semaines »; cf. Num., xxviii, 26). L'endroit où l'offrande doit se faire est indiqué par les mots « la maison de Yahweh »; il s'agit du sanctuaire central (cf. Ex., xxiii, 17, « devant le Seigneur Yahweh »; xxxiv, 23), à Béthel par ex. (Gen., xxviii, 22; Am., iv, 4). On pourrait voir dans cette indication de lieu une allusion au repas sacrificiel ou à la part sacerdotale (pas uniquement du prêtre officiant), qu'on considérera plus tard comme un des deux buts principaux de la dîme. Seule la mention des indigents à nourrir, dont parle Ex., xxiii, 11, n'est pas présente ici, bien que, plus tard, la subsistance des pauvres constituera le troisième but de la dîme.

Le second endroit où le « Code de l'Alliance » mentionne les prémices en étend quelque peu la matière : « Ne diffère pas d'offrir de l'abondance de ton aire et de ton vin nouveau » (Ex., xxii, 28). La tournure *mᵉlēʾāṯᵉkā wᵉdimʿāhā* comporte, en effet, deux éléments : d'un côté, il s'agit des fruits mûrs dont il faut offrir « la meilleure part », sans que le texte en spécifie la qualité ou la quantité ou le lieu. On peut supposer qu'il est question non pas d'une dîme proprement dite, mais d'un prélèvement sans réglementation précise. De l'autre côté, le terme *dimʿāhā* (littér. « larme ») (cf. Is., xvi, 9) semble indiquer une part prélevée (cf. ἀπαρχή en grec) sur le vin nouveau, donc d'un produit agricole élaboré (dans la cuve).

Dans les deux passages du « Code de l'Alliance » les prémices sont considérées comme un tribut à Dieu (on peut comparer l'exemple profane de II Reg., iv, 42), une « portion d'honneur » qui, parce qu'elle est offerte à la divinité, consacre la récolte tout entière.

2. *Le Deutéronome.* — En ce qui concerne les prémices, la législation deutéronomique fait usage de trois termes, à savoir *rē'šīt*, *tᵉrūmāh* et *maʿᵃśēr*.

a) Le terme *rē'šīt* désigne la première, c.-à-d. la meilleure part d'une offrande plus grande, en particulier la part d'honneur réservée aux prêtres. Parmi « les droits des prêtres sur le peuple », Deut., xviii, 4 range le suivant : « Tu lui donneras les prémices de ton froment, de ton vin et de ton huile... Car c'est lui que Yahweh ton Dieu a choisi entre toutes les tribus pour se tenir devant Yahweh ton Dieu, pour faire le service divin, et donner la bénédiction au

nom de Yahweh, lui et ses fils pour toujours ». La prescription vise non seulement les fruits bruts des champs, mais aussi les produits agricoles élaborés (le blé, le moût et l'huile; avec la laine des moutons : Deut., XVIII, 4*b*). Le terme *rē'šīt* se trouve également dans Deut., XXVI, 2 : « Tu prélèveras les prémices de tous les produits du sol que tu auras fait pousser au pays que Yahweh ton Dieu te donne. » D'après le ℣. 10, il s'agit des « prémices des produits de la terre » sans distinction; la mention de la « hotte » (*tènè'*, grande corbeille : ℣. 3; le terme est remplacé par *miš'èrèt*, « huche », dans Ex., XII, 34) suggère une quantité appréciable, non spécifiée par ailleurs, et une grande variété de fruits (on peut comparer à la *kᵉbūl qayiṣ* d'Am., VIII, 1 = « corbeille de fruits mûrs », ou aux *dūdā'ē tᵉ'ēnim* de Jer., XXIV, 1, « deux corbeilles de figues déposées devant le sanctuaire de Yahweh). Cette offrande d'une partie de la récolte des fruits mûrs (Deut., XXVI, 10) présente un caractère nettement liturgique : « Voici que j'apporte *(hēbē'ti)* ». Le prêtre doit déposer la hotte « devant l'autel de Yahweh » (℣. 4), « devant Yahweh » (℣. 5). En se basant sur Deut., XVI, 10 sq. : « Tu célébreras pour Yahweh ton Dieu la fête des Semaines, avec l'offrande volontaire que fera ta main, selon que Yahweh ton Dieu te bénit, en présence de Yahweh ton Dieu », on pourrait supposer que l'oblation des prémices dont parle Deut., XXVI (et aussi Deut., XVIII?) devait se faire une fois par an, à la fête de Pentecôte. L'expression *nidᵉbat jādᵉkā* insinue qu'il n'est pas question d'un impôt sacré régulier, mais d'une offrande volontaire.

b) Une offrande volontaire est également suggérée par l'usage du terme *tᵉrūmāh* dans Deut., XII, 6, 11. Ce passage enjoint d'apporter au sanctuaire central, à côté des « holocaustes, des sacrifices, des dîmes et des offrandes votives » (oblations nettement sacrificielles), des « offrandes volontaires » (*tᵉrumat jèdᵉkèm*, explicité par *nᵉdibōtēkèm*). Bien que *tᵉrūmāh* ne constitue pas, dans ce contexte, un terme strictement sacrificiel, il n'est cependant guère assimilable à une espèce de *Kultussteuer* (comme ce sera le cas dans Num., XVIII, 24, 26-29 ou dans Ez., XLV, 16).

c) Le Deutéronome contient également un embryon de législation concernant les dîmes. Le terme *ma'ăśēr* est mentionné en passant dans Deut., XII, 6 sq., 11 sq., 17-19, où sont énumérés les actes liturgiques à accomplir dans le sanctuaire central. Le même chapitre XII esquisse l'objet de la dîme, à savoir « le froment, le vin et l'huile » (Deut., XII, 17); un peu plus loin est inclu « tout ce que tes semailles auront rapporté dans tes champs » (Deut., XIV, 22). En outre, ce livre met en lumière le caractère de repas sacré qui, dès l'abord, est associé à la dîme : « Vous y (au sanctuaire central) mangerez en présence de Yahweh votre Dieu, et vous vous réjouirez de tout ce que vos mains auront apporté, vous et vos maisons, bénis de Yahweh votre Dieu » (Deut., XII, 7, 12; cf. XIV, 23); que ceci s'applique également à la dîme, ressort de Deut., XII, 17 sq. L'idée de la dîme-part du prêtre est timidement avancée dans Deut., XII, 12 : le repas sacrificiel doit être partagé par « le lévite, qui demeure chez vous, puisqu'il n'a ni part ni héritage avec vous » (Deut., XII, 18; XIV, 27). Au chapitre XIV, dans un texte manifestement surajouté, le Deut. oppose la dîme annuelle à la dîme triennale : la première garde le caractère cultuel de repas sacré pour la famille et les lévites (Deut., XIV, 23, 26), tandis que la seconde accentue plutôt le point de vue humanitaire d'une œuvre de bienfaisance (cf. la possibilité d'un acquittement en argent : Deut., XIV, 25) : « Au bout de trois ans, tu prélèveras toutes les dîmes de tes récoltes en cette troisième année et tu les déposeras à tes portes » (Deut., XIV, 28). A côté des lévites cette prescription élargit le cercle des bénéficiaires, à savoir « l'étranger, l'orphelin et la veuve de ta ville » (Deut., XIV, 29; cf. de même Deut., XXVI, 12 sq.). On a nettement l'impression, dans le Deutéronome, que la dîme reste foncièrement une offrande cultuelle : pour la « deuxième dîme » (τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον : Deut., XXVI, 12 LXX; T. M. a « l'année de la dîme ») on peut, en tout cas, se référer à Deut., XXVI, 13 « en présence de Yahweh » (*lifnē YHWH* désigne le Temple en Deut., XII, 7; XXVI, 5). De toute façon, dans la législation du Deutéronome, la dîme a l'air de présenter un caractère d'offrande spontanée, nullement réglementée; par là-même elle se rapproche de l'offrande volontaire de Deut., XVIII, 4; XXVI, 4 et de Deut., XII, 6, 11. En fin de compte, il s'agit peut-être d'une seule institution, encore vaguement différenciée, mais qui se développera ultérieurement dans une direction plus spécialisée.

3. *Ézéchiel.* — Dans la « tora d'Ézéchiel », la notion de prémices prend des connotations assez spéciales. Notons d'abord le sens très spécialisé (métaphorique?) de *tᵉrūmāh* pour la part sacrée du pays, qui sera réservée à Yahweh; cette portion idéale du territoire israélite porte les noms de *tᵉrūmāh* tout court (Ez., XLVIII, 8; le sanctuaire, *miqdāš*, sera là), soit *tᵉrūmāh lᵉYHWH* (Ez., XLV, 1; XLVIII, 9), soit *tᵉrumat haqqōdèš* (Ez., XLV, 6, 7; XLVIII, 18, 20, peut-être « la part du Saint »?), soit *tᵉrumat hā'ārèṣ qōdèš qodāšim* (Ez., XLVIII, 12 : « la part très sainte du pays »). L'idée foncière de ces passages — qui fait écho a des pratiques très anciennes (I Sam., II, 29) — est exprimée dans Ez., XLVIII, 10 : « C'est aux prêtres qu'appartiendra la portion sacrée », ou encore dans Ez., XLV, 4 : « Ainsi leur appartiendra une part prise sur la part très sainte du pays ».

Le même principe général régit l'offrande des premiers fruits de toute sorte. Quand les Israélites apportent « à la sainte montagne » de Sion « le meilleur de leurs dons, et leurs saintes offrandes » (Ez., XX, 40 : *tᵉrūmōtēkèm we'èt rē'šīt maśᵉ'ōtēkèm*), ce sont les prêtres qui ont droit à la portion d'honneur : « Les prêtres lévites, fils de Sadoq (Ez., XLIV, 15, c.-à-d. les desservants du Temple à Jérusalem), sont autorisés à « se nourrir de l'oblation » (Ez., XLIV, 29); « Le meilleur de toutes vos prémices *(rē'šīt bikkūrim)* et de toutes les espèces de redevances *(tᵉrumat kōl)*, de tout ce que vous offrirez, reviendra aux prêtres. » A côté de cette mention globale de toutes sortes de *iura stolae* (comme en Num., XVIII, 8, 11-13, 19), Ézéchiel retient un seul exemple concret de la « portion sacerdotale » qui sera abondamment repris après dans la législation de P, notamment celui du « meilleur de votre pâte » (*rē'šīt 'ărisōtēkèm;* cf. Num., XV, 20 ou Rom., XI, 16).

En sa description de l'idéal hiérocratique, Ézéchiel fait une large part au « prince » *(nāsi')*. Le droit du sacerdoce aux meilleures portions des offrandes est tout naturellement transféré au souverain du futur État hiérocratique. Dans cette perspective, le terme *tᵉrūmāh* prend les allures d'un véritable impôt sacré (*Kultussteuer*, voire *Kirchensteuer)*. Cette redevance au trésor du Temple sera plus tard mise sur le même pied que la dîme (Mal., III, 10 l'appelle sans ambages : *ṭèrèf*, c.-à-d. « nourriture » pour le personnel sacré). La réglementation d'Ézéchiel est extrêmement précise : le « prince » a droit à un sixième d'*éfa* par *homèr* de froment (6 litres sur 364), et à un même pourcentage pour l'orge (dans les deux cas donc un soixantième), et en outre à un dixième de *bath* (3,6 l.) par *kor* d'huile (364 l.), c.-à-d. un centième.

4. *La « Loi de sainteté » et le « Code sacerdotal ».* — Le petit Code de Lev., XIX-XXV appelé : « Loi de sainteté » et contenant des prescriptions concernant

la sanctification de la nature et de l'existence humaine, constitue un des noyaux de P. Il renferme deux allusions aux prémices, qui semblent suggérer l'existence d'une fête liturgique spéciale. Dans Lev., XIX, 24, il est question d'une « fête de louanges » *(qōdèš hillūlim l^eYHWH)*, pendant laquelle, dans la troisième année de leur existence, les arbres fruitiers sont consacrés à Yahweh (cf. *Jub.*, VII, 36 sq.; peut-on faire appel à Lev., VII, 13 : « sacrifice de communion avec louange », *zèbaḥ hattōdāh?*). Puisqu'il est défendu de consommer les fruits de ces arbres, on peut supposer qu'il s'agit de l'offrande liturgique de leurs prémices. Les trois premières années représentent une période d' « incirconcision », d'absence de maturité, pendant laquelle la récolte est trop maigre pour être présentée à Dieu; par contre, les fruits de la quatrième année constituent une portion d'honneur digne d'être offerte au Seigneur.

A côté des « prémices des arbres fruitiers », la « loi de sainteté » mentionne l'oblation liturgique de la « première gerbe de la moisson » (Lev., XXIII, 10 : *'ōmèr rē'šīt q^esir^ekèm*). Le contexte de Lev., XXIII (cf. Lev., XXIII, 14 : *qorban 'ĕlōhēkèm*) invite à rattacher cette cérémonie aux grandes fêtes de Pâques (oblation de la première récolte de seigle) et des Semaines (la première gerbe de froment). En relation avec cette dernière, en effet, il est fait mention du « pain des prémices » (Lev., XXIII, 20 : *lèḥèm bikkūrim*), qu'il faut offrir « en geste de présentation » *(t^enūfāh)*, en guise de « prémices pour Yahweh » (Lev., XXIII, 17 : *bikkurim l^eYHWH*). On a rapproché la « fête de louange » de Lev., XIX, 24 et l'offrande de la première gerbe de Lev., XXIII, 17 de la fête sichémite de Jud., IX, 27 (cf. le même terme *hillulim*) ou du « temps de la moisson des blés » de Gen., XXX, 14 (*yāmim* suggère une célébration liturgique; cf. Jud., XV, 1; I Sam., XII, 17; Is., IX, 2). Il vaut mieux la rattacher, semble-t-il, à Ex., XXIII, 16 E = Ex., XXXIV, 22 J (« la fête de la Moisson ») ou à Deut., XVI, 10 (fête des Semaines). Le caractère liturgique sera plus explicite encore dans Num., XXVIII, 26 : « Le jour des prémices, quand vous offrirez à Yahweh une oblation de fruits nouveaux, vous aurez une sainte convocation. »

La législation sacerdotale ne fait que codifier tous les aspects des prémices qu'on vient d'analyser dans les textes antérieurs; il est facile de le montrer, en parcourant les quatre termes qui désignent l'oblation des premiers fruits, notamment *bikkūrim*, *rē'šīt*, *t^erūmāh* et *ma'ăśēr*.

a) L'offrande des premiers produits du sol (les plus choisis) porte en P le nom stéréotype de *minḥat bikkūrim* (Lev., II, 14). Le verbe *taqrīb*, « rapprocher, présenter comme *qorban* » (à Yahweh), a la même nuance liturgique que le *jābī'* de Num., XVIII, 13 : « les premiers produits de leur pays qu'ils *apportent* à Yahweh ». Nous avons déjà signalé le caractère liturgique du « jour des prémices » dont parle Num., XXVIII, 26, et son accointance avec la fête des Semaines » (cf. Lev., XXIII, 17, 20 Ph; peut-être déjà Ex., XXIII, 16 E).

b) L'idée de « meilleure part destinée aux prêtres » est assez fortement marquée dans P. L' « offrande des prémices » (Lev., II, 12 : *qorban rē'šīt*) a plus de relation avec Ez., XLIV, 30 ou Deut., XVIII, 4 qu'avec Lev., XXIII, 17. Dans Num., XVIII, 12, « les prémices que les enfants d'Israël offrent à Yahweh », le verbe *nātan* (qui se trouve dans Deut., XVIII, 4 et Ez., XLIV, 30) suggère l'idée d'un impôt sacré au bénéfice du clergé (cf. Mal., III, 8, 10). Un passage déjà mentionné à propos d'Ez., XLIV, 30 *b*, notamment Num., XV, 20 sq., a l'air de constituer une addition postérieure à P (le *ṿ*. 21 répète assez gauchement le *ṿ*. 20, en ajoutant *l^edōrōtēkèm*). Comme chez Ézéchiel, il s'agit d'une extension de la portion de choix du sacerdoce; il faut donner une part au prêtre, non seulement du blé battu, mais également de la pâte. Ce dernier prélèvement prend la forme d'un gâteau *(ḥallāh)*; c'est ce dernier terme qui survit dans le traité talmudique homonyme *Halla* (le 9^e de la première série) qui règlemente le droit des prêtres à la portion d'honneur (I, 9). On s'est demandé si le « prélèvement sur la huche » devait se faire à chaque cuisson de pain, ou une fois par an; la question a été résolue dans le premier sens par Philon (*De special. legibus*, I, § 132).

c) *T^erūmāh*. Le sens de ce terme, chez P, est assez général; il couvre toutes sortes de « prélèvements ». D'après Num., XV, 19, les « prémices des huches » *(rē'šīt)* constituent une *t^erūmāh l^eYHWH* (Num., XV, 21), de même que la dîme dans Num., XVIII, 24, 26, 28, 29. Très souvent *t^erūmāh* désigne la part du sacerdoce : « Sur toute chose que les enfants d'Israël ont consacrée *(l^ekol qodèš)* et apportée *(jaqrībū)* au prêtre, celui-ci a un droit de prélèvement » (Num., V, 9; XVIII, 8). Ceci vaut avant tout pour les sacrifices à l'occasion desquels les prêtres reçoivent la *t^erumat haqqōdāšim* (Lev., XXII, 12; Num., XVIII, 19), c.-à-d. « un prélèvement que les enfants d'Israël doivent opérer sur leurs sacrifices de communion, prélèvement qu'ils doivent à Yahweh » (Ex., XXIX, 28). Souvent ce prélèvement consiste dans une « poitrine présentée » *(ḥāzēh hatt^enūfāh*, « balancée ») et une « cuisse prélevée » (*sōq hatt^erūmāh :* Ex., XXIX, 27; cf. Lev., VII, 32, 34; X, 14 : cuisse droite; I Sam., IX, 24 : « portion d'honneur », comme dans Lev., IX, 21; Num., VI, 20; XVIII, 18). Le prélèvement doit se faire également pour les oblations des produits du sol : Lev., II, 3 enjoint de constituer « une part très sainte des mets de Yahweh » *(qōdèš qŏdāšim mē'iššē YHWH)* (cf. Lev., II, 10; Num., XV, 10, 13).

Le glissement de sens de *t^erūmāh*-offrande sacrificielle à *t^erūmāh*-impôt est consommé en P. Le terme *t^erūmāh* y désigne entre autres la part d'honneur du butin de guerre réservée à Yahweh (Num., XXXI, 29, 41) ou la contribution à la construction de la Demeure (Ex., XXV, 2 sq.; XXXV, 5, 21), voire l'impôt de la capitation (Ex., XXX, 13; Matth., XVII, 24).

d) Le Code sacerdotal contient une législation fort détaillée concernant les dîmes. Le terme *ma'ăśēr* désigne la redevance d'un dixième sur les fruits de la terre (et subsidiairement du bétail). Un appendice du Lévitique pose en principe : « Toute dîme du pays prélevée sur les produits de la terre ou sur les fruits des arbres appartient à Yahweh; c'est une chose consacrée à Yahweh *(qōdèš l^eYHWH)* » (Lev., XXVII, 30). Ce principe est expliqué ultérieurement dans Num., XVIII, 21-32 : la destination de la dîme n'est plus le repas sacrificiel (comme en Deut., XIV, 23), mais elle sert à subvenir aux besoins matériels des lévites : « Voici, aux enfants de Lévi je donne pour héritage toute dîme perçue en Israël, en échange de leurs services, du service qu'ils font dans la Tente de Réunion » (Num., XVIII, 21, 24, 26). L'expression *kol-ma'ăśēr b^eyisrā'ēl* donne au terme *ma'ăśēr* une acception très générale; il s'agit de toutes sortes de prélèvements. Ceci ressort encore de l'addition postérieure de Num., XVIII, 25-32, qui préconise le prélèvement d'une « dîme de la dîme » (Num., XVIII, 26) fournie par les enfants d'Israël; la contribution de ces derniers (la « première dîme ») s'appelle tout simplement « tous les dons que vous recevez » (Num., XVIII, 29 : *mikkol matt^enōtēkèm*). En fait, le *ṿ*. 27 parle du « blé pris sur l'aire et du vin nouveau *(m^elē'āh)* pris sur la cuve », tandis que le *ṿ*. 30 mentionne « le produit *(t^ebū'āh)* de l'aire et le produit de la cuve ». Il s'agit donc du blé, du moût et de l'huile (comme dans Ex., XXII, 28 E ou dans Deut., XIV, 23 D).

Comme de tous ces produits agricoles bruts ou élaborés la « seconde dîme » constitue « la meilleure part » (*ḥèlèb*, « la graisse », comme dans Num., XVIII, 12; cf. Gen., XLV, 18 : « les meilleurs produits du pays »; Deut., XXXII, 14; Is., XXXIV, 6; Ps., LXXXI, 17; CXLVII, 14), il faut supposer que la « première dîme », destinée aux lévites, représente, elle aussi, une part de choix.

L'appendice du Lévitique fait également allusion à la dîme animale : « le dixième de ce qui passe sous la houlette » (Lev., XXVII, 32). Cette extension subsidiaire de la dîme sacrée au bétail a cependant un parallèle dans le domaine extra-cultuel : le « droit du roi » de I Sam., VIII, 11-18 prévoit le prélèvement, par le souverain, d'une dîme sur les troupeaux (I Sam., VIII, 17; cf. I Reg., IV, 7 : les contributions forcées de Salomon).

5. *Esdras-Néhémie.* — La législation sacerdotale concernant les prémices se maintient — avec quelques amplifications — dans les livres d'Esdras-Néhémie. A côté des contributions volontaires (Esdr., VIII, 25 : « or et ustensiles », *t^erūmōt bēt-'ĕlōhēnū*) ou obligatoires au Temple (tiers de sicle « pour le culte du Temple de notre Dieu » : Neh., X, 33), ces livres contiennent trois références aux prémices.

a) En Neh., X, 36-40 la communauté judéenne prend l'engagement de remettre en vigueur des lois sacerdotales. Elle promet « d'apporter chaque année au Temple de Yahweh les prémices de notre sol (*bikkūrē 'admātēnū*) et les prémices de tous les fruits de tous les arbres » (*ūbikkūrē kol-p^eri kol-'ēṣ*) (Neh., X, 36). Il s'agit des offrandes individuelles des premiers fruits; le terme *'ădāmāh* inclut manifestement les vergers et les vignobles, puisqu'une mention explicite est faite des arbres fruitiers et des vignes (cf. Deut., XXVI, 2). La glose de Neh., X, 38 « la meilleure part des fruits de tout arbre, du vin nouveau et de l'huile » prouve que l'objet de ces offrandes est très général; il s'agit en somme de tout ce qui est contenu dans l'énumération de Deut., VIII, 8 : « froment, orge, vigne, figuiers, grenadiers, oliviers, huile et miel » (cf. le traité talmudique *Bikkūrim*, I, 2). Il faut remarquer qu'à côté des produits agricoles bruts (la récolte des arbres fruitiers) les Judéens promettent d'apporter non seulement les produits élaborés des vignobles (le vin) et des oliviers (l'huile), mais aussi le produit élaboré des céréales, notamment « la meilleure part de nos moûtures (*rē'šīt 'ărisōtēnū*) (cf. Ez., XLIV, 30; Num., XV, 21). Le fait que la communauté promet de confier toutes ces « redevances » (le T. M. a *t^erūmōtēnū*, mais ce mot est omis par les LXX) « aux prêtres, dans les salles du Temple de notre Dieu » (Neh., X, 38), souligne leur destination au sacerdoce; il est question de la part qui revient aux prêtres (cf. Deut., XVIII, 4; Num., XVIII, 12; les « moûtures » remplacent « le blé » de ces passages parallèles plus anciens) et qui est placée dans les « salles du Trésor » (Neh., X, 39). Ceci est évident quand on considère la troisième promesse faite par la communauté judéenne, celle notamment de s'acquitter de la « dîme de notre sol » (Neh., X, 38 : *ma'ăśar 'admātēnū*). L'objet de cette dîme est explicité dans Neh., X, 40 : il s'agit des « redevances de blé, de vin et d'huile » que les personnes individuelles apportent aux lévites (Neh., X, 37; cf. Neh., XIII, 12) ou que les lévites vont chercher en parcourant le pays (Neh., X, 39, à cause du relâchement de la prescription légale : cf. Mal., III, 8). Le terme *t^erumāh* s'applique ici à « la dîme de la dîme » (Neh., X, 39), c.-à-d. à la « seconde dîme » (*ma'ăśar hamma'ăśēr*), la contribution que les lévites doivent aux prêtres (cf. Num., XVIII, 25-28).

b) Un second passage d'Esdras-Néhémie expose les mesures prises par le gouverneur Néhémie lors de sa deuxième mission (Neh., XIII, 4-31). Le texte mentionne d'abord l'abus introduit par le prêtre Élyashib, en allouant à l'ammonite Tobiyya une salle qui était précédemment destinée à contenir « la dîme du blé, du vin et de l'huile (*ma'ăśar haddāgān hattīroš w^ehajishar*) » (Neh., XIII, 5). L'allusion est manifeste à ce qui est libellé : « l'ordonnance concernant les lévites (*miṣwat hall^ewiyyim*) » : cette « ordonnance » a trait, non seulement à la « part » des lévites (la « première dîme », fournie par les fidèles, comme l'insinue la traduction *partes levitarum* de la Vulgate, d'après quelques mss de B et de S : απαρχας), mais aussi les « prélèvements pour les prêtres » (*t^erumat hakkōhēn*), c.-à-d. la « seconde dîme », ou la contribution prise sur la « première dîme ». Néhémie constate également que les parts des lévites (*m^enāyōt hall^ewiyyim*) ne rentraient plus, c.-à-d. que les lévites eux-mêmes ne s'acquittaient plus de la « seconde dîme » et qu'ils préféraient rester chez eux plutôt que de l'apporter au Temple. Le gouverneur-réformateur parvient à régulariser la livraison de la première dîme, et il en confie la distribution équitable à des lévites intègres, sans doute après que ceux-ci en aient dûment prélevé la seconde dîme, au profit des prêtres (Neh., XIII, 13). Une dernière importante mesure de Néhémie vise à réorganiser le culte : il est question entre autres d'un règlement pour les prémices (*bikkūrim*), mais les détails manquent (Neh., XIII, 31).

En Neh., XII, 44-XIII, 3, le Chroniste brosse un tableau idéalisé de l'époque d'Esdras-Néhémie, quand « Juda mettait sa joie dans ses prêtres et ses lévites en fonction » (Neh., XII, 44). Les prescriptions légales concernant les prémices sont strictement observées : chacun apporte régulièrement les « prélèvements, prémices et dîmes » (*t^erūmōt, rē'šīt* — terme omis par les LXX — et *ma'ăsēr*), qui sont « la part que la Loi alloue aux prêtres et aux lévites » (Neh., XII, 44 : *m^enā'ōt hattōrāh*). Il s'agit manifestement de la prestation régulière de la part des prêtres (seconde dîme) et des lévites (première dîme), comme dans Neh., X, 38, 40; XIII, 5. En somme, contrairement à l'abus signalé dans Neh., X, 39, à l'époque idéale « de Zorobabel et de Néhémie » (Neh., XII, 47) on remettait soigneusement aux lévites les redevances sacrées, et les lévites en offraient une part aux prêtres.

6. *Les Chroniques.* — A côté de Neh., XII, 44-47 (ce passage est probablement l'œuvre du Chroniste), il y a lieu de signaler l'allusion qui est faite aux prémices à propos de la réforme d'Ézéchias. Dans II Chr., XXXI, 14, il est question de *t^erumat YHWH*, « prélèvement de Yahweh ». D'après le contexte, il faut interpréter cette expression comme ayant trait à des « dons volontaires faits à Dieu » (*n^edibōt hā'ĕlōhim*). La réforme d'Ézéchias comporte, en effet, une restauration du clergé : pour assurer le revenu des prêtres, le roi commence par contribuer de ses propres fonds, et après il ordonne « au peuple, aux habitants de Jérusalem, de livrer la part (*m^enat*) des prêtres et des lévites, de manière à ce qu'ils soient en mesure d'observer la loi de Yahweh » (II Chr., XXXI, 4). Se conformant à cet ordre royal, « les Israélites accumulèrent les prémices du froment, du vin et de l'huile, du miel et de tous les produits agricoles, et ils apportèrent une large dîme de tout » (II Chr., XXXI, 5). Il est étonnant que le mot *bikkūrim* (« offrande rituelle ») fait défaut; les trois autres termes suggèrent la part du sacerdoce. Il est question de la *rē'šīt* du blé, du vin et de l'huile (cf. Deut., XVIII, 4; Num., XVIII, 12), de la *ma'ĕśar hakkōl*, la « dîme de toutes les choses consacrées à Yahweh leur Dieu » (II Chr., XXXI, 6), et d'une *t^erūmāh* (vraisemblablement le prélèvement de la « seconde dîme » sur le revenu des lévites, au profit des prêtres) (II Chr., XXXI, 10, 12). La mention de la dîme du bétail (cf. Lev., XXVII, 32)

semble interpolée : il est impossible de disposer une pareille dîme « monceaux après monceaux » (*'ărēmōt 'ărēmōt :* II Chr., XXXI, 6). La conception des prémices comme « portion sacerdotale » est clairement mise en lumière dans la déclaration du prêtre en chef Azarya : « Dès les premiers prélèvements apportés au Temple de Yahweh, on (les prêtres) a pu manger, se rassasier, et avoir même de larges excédents, car Yahweh a béni son peuple; ce qui reste, c'est cette masse-ci » (II Chr., XXXI, 10).

7. *Le livre de Tobie.* — Au début de ce livre il est fait mention des pèlerinages de Tobie au Temple de Jérusalem. Le pieux observateur de la Loi y apporte régulièrement les « prémices des fruits et des animaux (τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰ πρωτογενήματα, Sin.), la dîme du bétail (τὰς δεκάτας τῶν κτηνῶν) et la première tonte des brebis (τὰς πρωτοκουρὰς τῶν προβάτων). Toutes ces choses « sont données aux prêtres, fils d'Aaron, pour l'autel ». (Tob., I, 6-7*a*). Cette constitution d'une « part du prêtre » est parfaitement en harmonie avec les prescriptions antérieures, même en ce qui concerne la laine (Deut., XVIII, 4) et la « dîme du bétail » (Lev., XXVII, 32 sq.). Ensuite, Tobie mentionne la part des lévites : « Aux lévites, alors en fonction, je donnais la dîme (τὴν δεκάτην) du vin et du blé, des olives, des grenades et des autres fruits » (Tob., I, 7 *b*) : on retrouve ici la classique « première dîme » qui constitue le revenu des lévites (Deut., XIV, 23; Num., XVIII, 21). En troisième lieu, Tobie fait allusion à une « seconde dîme », qu'il prélevait en espèces, « six ans de suite » et qu'il allait dépenser à Jérusalem (Tob., I, 7*c*). Le terme τὴν δεκάτην τὴν δευτέραν rappelle Deut., XXVI, 12, LXX; le prélèvement « en espèces » est conforme à la Loi (Deut., XIV, 25; Lev., XXVII, 31). La spécification « six ans de suite » tient compte de l'année sabbatique qui arrondit le cycle septennal. Les paroles « J'allais les dépenser à Jérusalem » font allusion au repas sacrificiel (Δαπάνη est suggéré par ἐδαπάνων) qui reste l'objectif principal des dîmes (cf. Deut., XIV, 22; cf. Tob., V, 14 : « Nous y avons adoré ensemble » = προσκυνεῖν ἀναφέροντες τὰ πρωτότοκα καὶ τὴν δεκάτην τῶν γενημάτων). Finalement Tob., I, 8 BA signale une « troisième dîme », que Tobie donnait en présent « aux orphelins, aux veuves et aux étrangers qui vivent avec les Israélites ». Cette « troisième dîme » (qui fait défaut dans Tob., I, 8 S, mais est citée dans le Targum de Jonathan, à propos de Deut., XII, 12) ne semble pas destinée à un repas sacré (du moins un tel repas n'est pas mentionné), mais vise apparemment uniquement à la sustentation des pauvres. Le fait que le traité talmudique *Ma'ăšēr šēni* (la « seconde dîme ») contient l'expression *ma'ăśar 'ăni* (la « dîme des pauvres » : V, 9-10) semble indiquer que la « troisième dîme » de Tob. I, 8 BA coïncide en réalité avec la « seconde dîme » de Tob., I, 7*c* Lat. et S.

Si on veut synthétiser les données de Tob., I concernant les dîmes, on peut établir le schéma suivant. La première dîme est toujours destinée aux lévites (comme dans P); la « seconde dîme » de Tob., I, 7*c* constitue visiblement une dîme supplémentaire. Perçue en espèces, cette dîme supplémentaire fournit les fonds pour un repas sacré à Jérusalem en les 1re, 2e, 4e et 5e années du cycle septennal, tandis qu'elle est simplement distribuée aux pauvres les 3e et 6e années du même cycle.

8. *Le Siracide.* — Cet auteur traite incidemment des prémices du seul point de vue de la portion sacerdotale. Le principe général est rappelé dans Eccli., VII, 31 : « Crains le Seigneur et honore le prêtre et donne-lui sa part, comme il t'est prescrit : prémices..., offrande des épaules... et prémices des choses saintes ». Le texte hébreu mentionne *t'rumat yād*, les offrandes volontaires, et *t'rumat qōdèš :* ce dernier terme désigne probablement la dîme (d'après Deut., XXVI, 13, où *haqqōdèš* représente la dîme). C'est encore la dîme qui est mentionnée dans Eccli., XXXV, 7 (ἀπαρχὴν χειρῶν σου; en hébreu *t'rumat jādèkā;* le verset suivant porte δεκάτη, *ma'ăśèr*) et dans Eccli., XLV, 20, où Yahweh attribue à Aaron « les offrandes des prémices » (*rē'šīt qōdèš;* cf. Num., XVIII, 12).

9. *Judith.* — Pour dépeindre l'extrême nécessité dans laquelle se trouvent les habitants de Béthulie, l'astucieuse Judith a recours aux propos suivants : « Depuis que les vivres leur manquent et que l'eau se fait rare, ils ont résolu de se rabattre sur leurs troupeaux et décidé de prendre pour eux ce que, par ses lois, Dieu leur a défendu de manger. Il n'est pas jusqu'aux prémices du blé, aux dîmes du vin et de l'huile, choses pourtant consacrées et réservées par eux aux prêtres qui, à Jérusalem, se tiennent devant la face de notre Dieu, qu'ils n'aient décidé de consommer. Pourtant personne du peuple n'a le droit d'y toucher, même de la main » (Judith, XI, 12 sq.). Bien que cette dernière remarque constitue un renchérissement sur les exigences de la Loi (peut-être due à une interprétation pharisaïque), le discours de Judith se tient dans la ligne de la législation connue et souligne le caractère « sacré », c.-à-d. « réservé » de la portion sacerdotale des prémices. L'expression τὰς ἀπαρχας τοῦ σίτου traduit probablement l'hébreu *rē'šīt* ou *terūmāh;* peut-être faut-il mettre le génitif τοῦ σίτου après τὰς δεκάτας et avant τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου pour obtenir la série classique : dîme du blé, du vin et de l'huile?

10. *Le livre des Maccabées.* — Le premier livre des Maccabées contient quelques rares allusions aux prémices Dans I Macc., III, 49 il est question des « prémices » (τὰ πρωτογενήματα = *bikkūrim*) et des dîmes (καὶ αἱ δεκάται; le pluriel désigne une seule catégorie de dîmes). D'après I Macc., X, 31, Démétrius Ier Soter promet à Jonathan l'exemption du territoire de Jérusalem, « ses dîmes (αἱ δεκάται) et ses droits » (cf. Flav. Jos., *Ant.*, XIII, 2, 3, § 51 [Niese]). Le terme τα τέλη suggère manifestement un impôt, auparavant dû au roi séleucide (cf. II Macc., XI, 3, où Lysias veut imposer un impôt sur le Temple comme sur les autres sanctuaires). Ce n'est dorénavant plus au roi que l'impôt (τέλη) sera dû, mais aux prêtres hasmonéens. On peut comparer I Macc., XV, 5, où Antiochus VII Sidète (cf. I Macc., XI, 35) confirme à Simon le Maccabée les remises de tribut (ἀφέματα S, Vg plutôt que ἀφαιρέματα) concédées par ses prédécesseurs.

Conclusion. — L'étude des termes et de l'évolution de la législation biblique concernant les prémices permet de conclure qu'il faut distinguer deux espèces d'offrandes des premiers fruits de la terre (élaborés ou non). D'un côté, il y a l'oblation volontaire, qui se fait selon un rite sacrificiel et liturgique (les *bikkūrim*), de l'autre, la contribution plus ou moins réglementée (sans idée de sacrifice) à la subvention des prêtres (*rē'šīt* = « portion d'honneur »). C'est surtout cette dernière variété de prémices qui s'est développée au cours des siècles, notamment dans l'institution des dîmes. Celles-ci, originairement destinées à fournir les fonds pour un repas sacrificiel, sont de plus en plus considérées comme la part des lévites. Petit à petit on va jusqu'à stipuler une dîme sur la dîme, qui constitue la contribution des lévites aux prêtres. Finalement « la dîme des pauvres » associera aux lévites l'orphelin, la veuve et l'étranger. A la fin de l'évolution la dîme sera tout simplement un impôt sacré.

D'abord confinées aux produits du sol, les dîmes se sont étendues au bétail (la tonte et la capitation); par ce biais elles se sont rapprochées de la très vieille

législation sur les premiers-nés. De toute façon l'institution biblique des prémices vise à réaliser la consécration à Dieu ou à ses ministres d'une part des revenus, avec l'intention manifeste de créer une *sancta societas* entre la divinité et son peuple. La législation des rabbins postérieurs — à laquelle font écho les Évangiles — prône une application exagérée des préceptes de la Loi (Deut., XIV, 22) aux plantes les plus insignifiantes, « la menthe, le fenouil ou le cumin » (Matth., XXIII, 23), « la rue et toutes les plantes potagères » (Luc., XI, 42), aussi bien qu'aux revenus abondants (Luc., XVIII, 12); dans le traité *Ma'ăśᵉrōt* il est prescrit de donner la dîme de « tout ce qui peut se manger et de tout ce qui pousse sur le sol » (I, 1). En outre, les traités talmudiques de la première série, notamment *Bikkūrim*, *Ma'ăśerōt*, *Tᵉrumot* et *Halla* règlementent jusqu'à l'extrême une foule de points laissés indéterminés dans la Bible : l'étendue de la « terre » dont il faut apporter les premiers fruits (le territoire de Sehon et d'Og, d'après Deut., II, 32-37; III, 8-10; la Syrie du temps de David; l'Asie Mineure même selon Flavius Josèphe dans *Ant.*, XVI, 6, 171, le pourcentage (un 60ᵉ d'après la gématrie de *ṭênè'*, la hotte de Deut., XXVI, 4 = 9 + 50 + 1; cf. Ez., XLV, 13), le rite (cf. Philon, *De festo cophini*, éd. Cohn-Wendland, V, 140). Surtout pour ce dernier point il s'est constitué toute une liturgie : en partant pour le Temple on doit réciter Jer., XXXI, 6 sq. ou Mich., IV, 2 sq.; en cours de route, il faut chanter le psaume CXXII; en entrant dans le Temple, on entonne le psaume CL et un chœur alternant répond par le psaume XXX; enfin, dans le parvis des prêtres, on doit réciter en grande pompe la profession de foi de Deut., XXVI, 3-10.

Bibliographie. — *Theolog. Wörterbuch* de G. Kittel, I, 483 sq. — *Lex. für Theol. und Kirche*, III, 773. — W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Édimbourg, 1889, p. 228-233. — A. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux*, 1899, p. 384-409; — O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im A. T.*, *B. W. A. T.*, Heft 22, Leipzig, 1917. — J. Hofbauer, *Zur Festgesetzgebung der Israeliten nach dem Bundesbuch*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 54, 1930, p. 554-572. — K. Albrecht, *Bikkurim (Erstlinge)*, Text, Uebersetzung und Erklärung, Giessen, 1922. — A. Vincent, *Les rites du balancement (teroumah) dans le sacrifice de communion de l'A. T.* (Mélanges syriens offerts à R. Dussaud, 1939, p. 267-272). — H. Cazelles, *La dîme israélite et les textes de Ras Shamra*, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, p. 131-134. — J. Guttmann, *The Ceremony of Bringing the First Fruits* (hébr.) (Y. Kaufmann Jub. Vol.), Jérusalem, 1960, p. 43-53.

† J. de Fraine, s. j.

PREMIERS-NÉS. — L'article comportera trois parties : I. La primogéniture en ethnologie. — II. Les premiers-nés dans l'Ancien Testament. — III. Premier-né dans le Nouveau Testament.

I. LA PRIMOGÉNITURE EN ETHNOLOGIE. — I. La notion générale de primogéniture. — II. Signification particulière de la primogéniture chez l'homme : rites, croyances, privilèges, droit de succession, mise à mort ou sacrifice. — III. Signification particulière de la primogéniture humaine chez les pasteurs nomades, spécialement les Sémites : 1° Privilèges chez les pasteurs nomades en général. 2° Chez les Sémites : Arabes actuels, Arabes préislamiques, droit cunéiforme (Mésopotamie, Ugarit). 3° Sens religieux de la primogéniture dans les cultures de nomades pasteurs. 4° Questions historiques : influences non sémitiques, influence de l'agriculture, traces d'autres systèmes ? Conclusion.

I. La notion générale de primogéniture. — « Le premier fruit d'un arbre ou la première portée d'un animal, les prémices de l'année comme le premier-né d'homme jouissent d'une considération particulière... Autour du premier fruit, du premier-né d'animal ou d'homme flotte le mystère de la fécondité, tant dans une sorte de concentration d'énergie que dans le pouvoir de continuer à fructifier » (C. H. Ratschow, art. *Erstlinge*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, II, 608, Tubingue, 1958). De cette perception procèdent des prescriptions sacrales (nous éviterons le mot « tabou », car on lui attribue facilement une certaine valeur négative, dans le sens de l'irrationnel ou de l'impersonnel magique, qui n'est pas toujours adéquate) et des cérémonies qui concernent les prémices ou les premiers-nés de plantes, animaux et hommes. Les plus importantes sont les sacrifices de premiers-nés et le repas rituel; voir l'art. Sacrifice.

On pourra consulter : J. A. MacCulloch, art. *Firstfruits (Introductory and Primitive)*, dans James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (= *E. R. E.*), VI, Édimbourg, 1913; réimpression⁴, New York, 1959, p. 41*a*-45*b*. — Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, Munster-en-W., 1935, p. 444-454; XII, Munster-en-W., 1955, p. 389-427, 826-836, *passim*. — J. Haekel, art. *Opfer der Naturvölker*, dans Franz König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Fribourg-en-Br., 1956, col. 615-618. — W. Koppers, art. *Primitialopfer*, *ibid.*, col. 673-675. — J. Haekel, art. *Erstlingsopfer*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ᵉ éd., III, Fribourg-en-Br., 1959, col. 1054 sq. avec bibliographie. — Vittorio Lanternari, *L'offerta primiziale in etnologia*, dans *Rivista di Antropologia*, XLIII, 1956, p. 13-110; Id., *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milan, 1959, p. 275-408.

II. Signification particulière de la primogéniture chez l'homme. — On en trouve l'expression sous différentes formes qu'expose J. A. MacCulloch, art. *First-born*, dans *E. R. E.*, p. 31*a*-34*b*.

1° *Les rites particuliers à la première naissance.* — A. van Gennep, dans ses *Rites de passage* (Paris, 1909), a pu établir comment tous les grands tournants de la vie, naissance, puberté, mariage, mort, étaient accompagnés de rites significatifs; ce principe s'applique a fortiori à la femme qui accouche pour la première fois. « Tout ce qui arrive pour la première fois est susceptible d'être considéré comme de grande importance » (*op. cit.*, p. 249 sq.). On trouvera des exemples de ce genre de cérémonies dans MacCulloch (*art. cit.*, 31). C'est l'origine de la teknonymie selon laquelle les parents sont désignés par le nom de leur premier-né (MacCulloch, 31*b*; R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, tr. fr., Paris, 1935, p. 115-118).

2° *Croyances particulières relatives aux premiers-nés.* — Le caractère sacré du premier-né est souvent interprété comme la conséquence de la présence intime en cet être de puissances et de capacités spéciales; elles peuvent être soit bénéfiques, soit maléfiques. Chez les peuples de culture à prédominance patriarcale, les naissances de filles sont peu prisées, et ce peut être un fâcheux présage que la naissance d'une fille comme premier enfant (MacCulloch, 31*b*). Dans plusieurs cultures polynésiennes, le premier-né est entouré de tabous spéciaux, qu'il soit garçon ou fille (cf. E. Westermarck, *Origines et développement des idées morales*, trad. franç. par R. Godet [d'après laquelle nous citerons], Paris, Payot, 1928-1929, 2 vol., II, p. 522, note). Suivant l'aspect qui l'emporte, le premier-né jouira d'une position privilégiée jusqu'à désavantager ses cadets, ou il pourra être considéré comme si dangereux qu'on le mettra à mort.

3° *Situation privilégiée du premier-né.* — L'enfant le plus âgé, surtout le fils aîné, en culture patriarcale, jouit souvent d'une situation privilégiée. Il participe tout particulièrement à l'autorité du père dont on présume qu'il prendra la place; déjà du vivant du père les frères et sœurs plus jeunes lui doivent un

respect marqué (cf. E. Westermarck, *op. cit.*, I, 601; II, 55). Après la mort du père, le premier-né doit accomplir certaines fonctions sacrales, ainsi lors de l'enterrement et pour le culte des ancêtres. En dehors des cultures primitives, c'est un des traits caractéristiques des coutumes indiennes et chinoises (MacCulloch, 34).

4° *Droit de primogéniture.* — Il y a là une forme tout à fait typique des privilèges considérables qui avantagent le premier-né, lui transférant *tout* l'héritage, ou du moins une *part supérieure* à celle des autres; c'est la primogéniture au sens technique du mot (cf. MacCulloch, 33*a*-34*a*; E. N. Fallaize, art. *Inheritance, Primitive and Savage*, dans Hastings, *op. cit.*, VII, 288*a*-295*b*, sp. 293*b*-294*a*; E. Westermarck, II, 45 sq., 48, 55 sq.; W. Kornfeld, dans *D. B. S.*, VI, 1281 sq.).

Le droit de primogéniture peut prendre diverses formes. « ...Dans un grand nombre de cas il reste que le premier-né *a)* reçoit la totalité du domaine ou de la propriété, *b)* ou la plus grande part, *c)* ou la part immobilière, *d)* ou un certain nombre de biens considérés comme de première importance... » (MacCulloch, 33*a*-34*a*, avec exemples). « Là où prévaut complètement le système matrilinéaire, le frère aîné utérin ou le fils aîné de la sœur aînée utérine est le chef ou unique héritier » (E. Westermarck, II, 45 sq., tr. Godet légèrement retouchée; MacCulloch, 33*a*). En cas de polygynie, avec droit d'héritage patrilinéaire, les rapports se compliquent (MacCulloch, 33*b*). Lorsque le premier-né est unique héritier ou tout au moins l'héritier des biens immeubles, il a d'ordinaire l'obligation de prendre soin de ses cadets (Westermack, II, 55; E. N. Fallaize, 293*b*). Dans les cultures supérieures, la tendance générale est à l'égalisation des parts héréditaires, tout au moins pour les fils (MacCulloch, 33*b*-34*a*; J. Hastings, *op. cit.*, VII, 295*b*-312*b*, sous plusieurs signatures); mais là aussi on peut découvrir à bien des points de vue les effets ou les vestiges de la primogéniture (E. Westermarck, II, 48). Le droit islamique attribue certes à un fils le double de ce qu'il attribue à une fille, mais les fils sont entre eux à égalité (cf. T. W. Juynboll, art. *Law (Muhammadan)*, dans J. Hastings, *op. cit.*, VII, 858*b*-883*b*, sp. 871*a*-873*b*; voir *infra* col. 470). Un phénomène surprenant est la résurgence du droit de primogéniture après la chute de l'Empire romain, avant tout en fonction de l'établissement du système féodal (MacCulloch, 34*a*).

Les exemples de droit de primogéniture se rencontrent dans les cultures les plus différentes. On les trouve déjà dans les cycles de chasse et de cueillette, ainsi chez les Esquimaux et chez les Australiens (E. Westermarck, II, 45, n. 8; MacCulloch, 33*a*), peut-être aussi chez les Bochimans (W. Schmidt, *Eigentum*, I, 1937, p. 221, 224), mais ils se rencontrent surtout dans les cultures agraires, pour éviter le fractionnement du sol, et chez les Pasteurs nomades (E. Westermarck, MacCulloch, Fallaize, et *infra*, col. 467-474).

5° *Mise à mort du premier-né.* — En face de ces exemples de premiers-nés privilégiés, on est étonné des nombreux cas de mise à mort ou même de sacrifice de l'enfant premier-né. Les uns et les autres ont toutefois une origine commune, leur statut particulier; cette donnée peut provenir soit de l'ambivalence du sacré, ici bénéfique et là dangereux, soit du prix tout spécial qu'on attache au premier-né comme victime sacrificielle. D'où ces mots de MacCulloch : « Sur la plus grande étendue du globe apparaît avec évidence la supériorité et le caractère sacré reconnu au premier-né, qu'elle s'exprime en honneurs et privilèges ou dans la primogéniture actuelle. Mais il s'en est trouvé également enserré dans un réseau de coutumes variées qui l'ont mené à l'occasion à être sacrifié comme l'être le plus proche et le plus cher, au profit de sa famille ou d'une progéniture non encore née » (34*b*). De plus, les renseignements sur le meurtre des premiers-nés ont souvent été rapportés d'une manière exagérée et trop générale, de sorte qu'il faut souvent réviser et nuancer les jugements d'ensemble de maints ouvrages classiques traitant du sujet. Ainsi J. Strahan a pu écrire : « C'est indubitablement la coutume chez de nombreux peuples non civilisés que de sacrifier et de manger le premier-né » (J. Hastings, VI, 35*b* avec référence à J. G. Frazer, *The Golden Bough*[2], II, Londres, 1900, p. 51 sq.). Plus tard J. G. Frazer a écrit lui-même avec plus de réserves : « Ainsi il semblerait que la coutume de la mise à mort de tous les enfants premiers-nés a prévalu dans de nombreuses parties du monde » (*The Dying God. The Golden Bough*[3], III, Londres, 1911, p. 187; tr. fr. *Le Dieu qui meurt*, Paris, 1931), tandis que les exemples de manducation d'un enfant ainsi immolé sont vraiment rares (*ibid.*, 179 sq., 192). Il n'en reste pas moins que la phrase citée, quoique adoucie, reste le produit de généralisations successives, comme on va s'en rendre compte par les développements qui suivent.

Il est tout d'abord fréquent que certaines « immolations » d'enfants, non autrement déterminées, soient interprétées en fonction de théories générales; on ajoute alors qu'il s'agit « vraisemblablement » ou « sans aucun doute » d'un premier-né (E. Westermarck qui traite de l'ensemble de la question en I, 401-424, met en garde contre les généralisations, p. 410-424; sur celles-ci, voir *infra*, col. 464-67).

Un exemple instructif nous en est donné par les informations relatives aux meurtres d'enfants en Polynésie qui reviennent toujours dans la bibliographie du sujet (cf. E. Westermarck, I, 402, 412; J. G. Frazer, *op. cit.*, 191; A. Schoch, *Rituelle Menschentötung in Polynesien*, thèse de Fribourg en Suisse, Ulm, 1954, p. 19 sq., 38 [note 124], 49, 56 sq., 74, 84 sq.; W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde*, Wiesbaden, 1955, sp. p. 23, 29, 52, 95-97, 100 sq., 113-138, 157, 176, 179, 197, 211 sq., 215; V. Lanternari, *La Grande Festa*, p. 187 sq., 192 sq., 203 [notes 20-24], 204 [notes 54-59], 214). De l'analyse des sources faite avec un soin tout particulier par Mühlmann, il résulte qu'il n'est que rarement question du meurtre du premier-né (*op. cit.*, 29, n. 1, p. 120 sq.) et il n'y a pas de fondement à la reconstitution d'un sacrifice de premier-né qui ferait du dieu Oro un Moloch polynésien (Mühlmann, 132 sq.), alors même qu'en certains cas une idée de sacrifice n'est pas complètement absente (id.). D'après Schoch également (*op. cit.*, 84), l'immolation d'enfants pouvait être souvent un sacrifice offert aux ancêtres de la tribu pour obtenir de nouveaux enfants. Or les motifs des meurtres d'enfants, surtout dans la société secrète aristocratique des Arioi, étaient essentiellement d'ordre sociologique et économique (Mühlmann, 121-26, 129 sq.). Mais il n'est nulle part question en Polynésie de l'immolation obligatoire ou du sacrifice de tous les premiers-nés sans exception.

J. A. MacCulloch (31*a*-33*a*) donne une analyse sobre et réservée des faits attestés rassemblés dans Westermarck (I, 463-65; II, 546) et J. G. Frazer (*op. cit.*, 171-195; tr. fr., 137-166). Voir aussi J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 757, avec la bibliographie citée. Conformément aux conclusions de MacCulloch, nous aurons à distinguer les cas suivants :

a) « Dans quelques cas, il n'y a pas de sacrifice,

mais un meurtre pur et simple, d'habitude pour quelque raison superstitieuse associée à l'idée de premier-né » (32*a*). Appartiennent à cette catégorie la plupart des faits observés en Australie, Mélanésie, Sud-Est asiatique, Est africain, rapportés par Frazer (tr. fr., 154-163), Westermarck (tr. fr., I, 404, 463-64; II, 546 avec notes 3 et 4) et MacCulloch (32*a*); ce sont d'ailleurs toujours les mêmes exemples. Ajoutons que tout ce qu'on invoque à ce propos ne va pas toujours *ad rem*. A plusieurs reprises on dit qu'en Australie les enfants ainsi tués sont consommés par la mère, les frères et sœurs ou tout le groupe pour s'en incorporer la force vitale (Frazer, 154, 169; Westermarck, I, 408, 463; II, 546 et notes); cependant, il est souvent dit expressément qu'un enfant *plus jeune* est tué et mangé pour donner santé et force vitale à un plus âgé (Westermarck, I, 408 : Ainsi dans la tribu Luritcha de l'Australie centrale, « il n'est pas rare, quand un enfant n'est pas de santé robuste, d'en tuer un autre, plus jeune et sain pour l'en nourrir, dans cette conviction que l'enfant le plus faible, en mangeant le plus fort, s'assimilera sa force », Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*). Ceci n'empêche pas le même Westermarck de dire (tr. fr., I, 463) : « En certains cas, semble-t-il, on ne tuait pas le premier-né pour l'offrir aux dieux, mais pour le manger en guise de remède », avec renvoi *supra*, p. 408 dans l'édition française. Plus claires encore sont les déclarations qu'on trouve dans les sources relatives aux tribus du Sud-Est australien (A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres, 1904, p. 459 sq.); il est absolument clair en ce cas qu'il s'agit d'un enfant plus jeune des mêmes parents (Westermarck, II, 546, note 4; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, p. 694-96, Munster-en-W., 1931, cf. 655, sur les sources).

b) « Passons aux cas où un enfant d'une mère jusque-là stérile est consacré à un dieu pour la vie ou, à l'occasion, sacrifié à ce dieu. Le motif est, dans ce dernier cas, qu'en offrant volontairement ce qui a été donné par le dieu et lui appartient manifestement, la femme deviendra désormais féconde » (Mac Culloch, 32*a*, avec exemples). E. Westermarck (I, 457) et J. G. Frazer (*op. cit.*, p. 154, note 481) ont rassemblé des exemples venant de l'Inde, plus nombreux que ceux de MacCulloch (32*a*). Dans les autres exemples d'Asie et d'Afrique qu'apporte MacCulloch, il ne s'agit pas de sacrifice, mais de consécration à un service religieux; il renvoie même à des thèmes folkloriques qui évoquent de telles pratiques (32*b*).

Dans ces cas il faut prendre garde à deux points. D'une part il s'agit souvent non de sacrifices sanglants, mais de la *consécration non sanglante* d'un enfant, et ce serait une affirmation gratuite que d'y voir toujours une édulcoration d'un ancien sacrifice sanglant (cf. aussi W. Schmidt, *Menschenweihe an das Höchste Wesen bei den Samojeden*, dans *Donum natalicium Schrijnen*, Nimègue, 1929, p. 785-87; réimpression dans W. Schmidt, S.V.D., *Wege der Kulturen, Gesammelte Aufsätze*, éd. Anthropos-Institut, St.-Augustin bei Bonn, 1964, p. 137-39, et p. XIX dans l'Introduction). Dans ce cas il est clair qu'il ne s'agit pas d'un ancien sacrifice sanglant, car on veut précisément sauver la vie d'un enfant malade qui sera ensuite consacré à un service cultuel.

Il faut de plus observer que, même dans le cas d'immolation sanglante, il n'existe pas d'immolation *obligatoire* du premier-né; cette immolation provient d'un vœu, donc d'une obligation librement contractée. On pourrait dire que ce vœu est la conséquence d'une sorte de pression morale (la honte de la stérilité), et n'est donc pas libre. Mais cette pression se limite au cas de longue et vaine attente; elle ne représente qu'une exception chez ces peuples, non une coutume obligatoire.

c) « Dans un autre groupe d'exemples, le sacrifice est peut-être la conséquence du caractère plus ou moins sacré reconnu au premier-né. Il constituait l'offrande la plus précieuse à faire. Le but poursuivi était [α] soit le *bien* des membres du clan, [β] soit l'*apaisement d'une divinité irritée* contre eux..., [γ] soit enfin en certains cas une sorte d'*action de grâce* pour le *don de la vie et de la santé* aux membres du clan... ou pour le don de la *fécondité* aux parents, comme dans les sacrifices qui viennent d'être envisagés » (Mac Culloch, 32*b*; c'est nous qui soulignons).

d) En dernier lieu, sont énumérés quelques autres sacrifices de premiers-nés parmi lesquels des sacrifices de fondation. On a aussi des exemples tirés du domaine sémitique (MacCulloch, 32*b*-33*a*; cf. *infra*, col. 478).

Et voici la conclusion : « Tandis que le sacrifice d'enfants est une coutume largement répandue, on ne peut dire que les premiers-nés constituaient les seules victimes offertes; occasionnellement seulement il est établi que ce fut le cas. On peut en d'autres cas le suggérer, mais ce n'est qu'une inférence et il ne faut tabler que sur des faits actuels » (id., 33*a*).

J. G. Frazer a dressé un autre tableau des motifs du sacrifice et il distingue :

— *un tribut payé aux dieux* qui se satisfaisaient d'une part, alors qu'ils avaient un droit à réclamer le tout;

— *une substitution pour la mort du père* dans les quelques cas où la mort de l'enfant doit être vraiment considérée comme telle;

— *un danger pour la vie du père* dont l'enfant risque *d'absorber l'essence spirituelle ou l'énergie vitale;* dans ces cas, l'enfant n'est pas tué à titre de substitut (c'est nous qui soulignons, *op. cit.*, tr. fr., p. 160). Frazer met en connexion ce dernier motif avec la croyance à la réincarnation et avec les traditions relatives au détrônement du père par le fils au terme de sa croissance (tr. fr., p. 160 sq.) et ses arguments sont souvent majorés. En tout cas, cette troisième catégorie, et déjà en partie la seconde, échappe au domaine du sacrifice.

La prudente conclusion de MacCulloch est confirmée par un examen plus approfondi des données. La plupart du temps, il est dit dans les sources que l'immolation des premiers-nés se présente « souvent », que seuls sont exécutés les fils premiers-nés de certaines familles, ou encore que des premiers-nés sont sacrifiés en des circonstances déterminées (à la suite d'un oracle, pour échapper à un malheur imminent...). On trouve semblables restrictions dans les sources de renseignements relatives aux Salish de la côte de la Colombie britannique (J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 184, tr. fr., p. 157; E. Westermarck, *op. cit.*, I, 464; Mac Culloch, 32*b*), au Pérou (Frazer, tr. fr., p. 158; Mac Culloch, 32*b*), aux Senjero d'Afrique orientale (Frazer, tr. fr., p. 158; Westermarck, I, 464; Mac Culloch, 32*b*), au Nord de l'Inde (Frazer, tr. fr., p. 160; Westermarck, I, 464, mais il faut noter la différence de formulation : « la coutume... était commune », dit Frazer; « beaucoup de parents sacrifiaient », dit Westermarck), aux Russes et Irlandais païens (Frazer, tr. fr., p. 160; E. Westermarck, I, 466; MacCulloch, 32*b*). Il ne reste comme témoignage absolu sans restriction que les rapports relatifs aux Borans du Sud de l'Abyssinie (Frazer, tr. fr., p. 155; mais il n'est pas clair qu'il s'agisse ici d'un sacrifice, cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII, 825, Munster-en-W., 1940), aux Kutonagas de la Colombie britannique (Frazer, tr. fr., p. 157; Westermarck, I, 460) et aux Indiens de Floride (Frazer, tr. fr., p. 158; Wester-

marck, I, 464; McCulloch, 32*b*); dans ces deux derniers cas il s'agissait de sacrifices au Soleil, ou encore au chef en tant que fils du Soleil. Nous n'avons pour la Floride que d'anciens rapports dont les citations ne nous viennent que de seconde ou troisième main, ce qui rend difficile leur vérification; aussi pour ces Indiens la question d'un sacrifice général des premiers-nés doit-elle rester ouverte.

On conclut souvent de certains rites, considérés comme un adoucissement d'un ancien sacrifice humain, à l'existence antérieure de ce sacrifice (Frazer, tr. fr., p. 159 sq.). Frazer est très porté à urger les renseignements que lui donnent les sources pour en conclure à un sacrifice obligatoire d'homme, voire de premiers-nés; c'est ainsi qu'il explique le *ver sacrum* de l'Italie antique (cf. *op. cit.*, tr. fr., p. 159) et conclut : « En conséquence, *il ne paraît pas impossible* qu'à l'origine les Italiotes, comme les Hébreux et, *peut-être* les Sémites en général, ont *pu* suivre la coutume de dédier tous les premiers-nés, hommes ou bêtes, et de les sacrifier lors d'une grande fête de printemps » (*op. cit.*, tr. fr., p. 159; c'est nous qui soulignons; pour les Sémites, voir *infra*, col. 478). Une enquête plus précise réduit en fait la pratique du meurtre régulier et obligatoire des premiers-nés à un très petit nombre de cas sûrs; les cas où ce meurtre a un caractère sacrificiel sont encore plus rares. La critique de la théorie de Frazer par W. Schmidt (*Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, dans *Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel*, Mödling bei Wien, I, 1922, p. 1-68, surtout 44-47) demeure encore valable dans ses grandes lignes, malgré la forme un peu agressive où elle s'exprime et un schématisme trop poussé inspiré par le système des cycles culturels.

A cause de l'importance toute particulière qu'elles revêtent pour la connaissance du milieu biblique, il nous reste à étudier les données sûres que nous avons sur la position du premier-né et son immolation chez les peuples sémites.

III. Signification particulière de la primogéniture humaine chez les pasteurs nomades, spécialement les Sémites. — 1° *Privilèges reconnus au premier-né chez les pasteurs nomades en général.* — Comme il a déjà été observé, les pasteurs nomades sont l'un des groupes où les premiers-nés sont très fortement privilégiés, aussi bien en matière d'héritage qu'autrement. Sur ce point et les suivants, cf. J. Henninger, *Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten*, dans *Festschrift für Professor Werner Caskel zum 70. Geburtstag*, Leiden, 1968.

Depuis que l'on a commencé à étudier les cultures nomades, non plus seulement quant à leur économie mais aussi au point de vue de leur structure sociale, on a désigné à maintes reprises le patriarcat comme l'un de leurs traits caractéristiques. Sur la définition des nomades pasteurs, qu'il faut distinguer des primitifs vivant de la chasse et de la cueillette, voir Rolf Herzog, *Sesshaftwerden von Nomaden*, Cologne-Opladen, 1963, p. 9-11, avec la bibliographie. Déjà Lewis H. Morgan, dans *Ancient Society*, New York, 1877, avait observé ce trait (2e éd., 1907, p. 465 sq.; nouvelle édition due à Leslie A. White, Cambridge-Mass., 1964, p. 394 sq.) ainsi que le baron d'Eckstein (*Revue archéologique*, XIV, 1857, p. 398); sans exclure tout régime matriarcal chez les pasteurs nomades, surtout en Afrique (*infra*, col. 469 sq.). Il apparut alors évident que le patriarcat était lié à des privilèges successoraux conférés au premier-né. Ernst Grosse qui, contrairement aux théories évolutionnistes du XIXe s., avait esquissé une systématisation des structures familiales basée en premier lieu sur les différents types d'économie, décrivait ainsi l'ordre successoral dans le chapitre sur « La famille des pasteurs » : « Dans l'ordre successoral se manifeste le caractère strictement patriarcal qui domine toute la vie des pasteurs. La plupart des nomades ont entièrement exclu de l'héritage les éléments féminins de la famille; seuls sont admis les membres masculins, et les fils du défunt au premier rang. Si plusieurs fils sont en présence, ou bien le patrimoine est partagé entre eux par parts égales, ou bien l'aîné est l'unique héritier, et c'est le cas le plus fréquent » (*Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft*, Fribourg-Leipzig, 1896, p. 122 sq.). Il ajoute en note : « Ainsi chez les Hottentots, les Cafres, les Gallas et les Somalis, et ailleurs ». Aussi, « si le père possède une dignité héréditaire, le fils aîné la recueille en tout cas » (id.; lire l'ensemble des p. 89-132; autres exemples venant aussi de peuples ayant une économie différente dans Westermarck, II, 45, 48, 55 sq.; MacCulloch et Fallaize, *supra*, col. 463).

Dans le système des cycles culturels du P. Schmidt, où la culture des pasteurs nomades est dégagée clairement pour la première fois comme une forme culturelle indépendante, — distincte de la culture agraire matriarcale et de la culture supérieure de la chasse, totémique — (cf. W. Schmidt, *Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht*, dans *Anthropos*, 10/11, 1915-16, p. 593-610; W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbonne, 1924, p. 194-297, 474-563; W. Schmidt, *Wege der Kulturen, Gesammelte Aufsätze*, éd. Anthropos-Institut, St.-Augustin bei Bonn, 1964, p. 3-42, *passim*, 165-256, *passim*), le cycle culturel pastoral est désigné comme celui de la « grande famille de droit patriarcal » (W. Schmidt, *Völker und Kulturen*, 194-224; W. Koppers, *ibid.*, 502-538; W. Schmidt, *Wege der Kulturen*, 6, 25 sq., 40, 166 sq., 191-197, 205-219, 221-256), et ainsi caractérisé : « Mais il existe encore une autre ligne de développement sociologique..., c'est celle des *peuples nomades pasteurs* avec leur organisation tribale assez lâche et leur structure familiale forte et bien développée; elle aboutit à la grande famille et acquiert une consistance encore plus ferme grâce au patriarcat et au droit de primogéniture » (W. Schmidt, dans *Anthropos*, 10/11, 1915-16, p. 607; italiques d'après l'original).

Quelques années plus tard, W. Schmidt décrit plus amplement le droit de primogéniture : « La famille, devenue la grande famille, acquiert des assises plus fermes grâce à l'apparition pour la première fois dans ce cycle culturel de la *position privilégiée* nettement affirmée du *premier-né*, renforcée au point de vue économique et social. Presque partout c'est lui qui succède au père dans le gouvernement de la grande famille, et presque partout il reçoit dans l'héritage une part beaucoup plus considérable que celle de ses cadets dans les biens à distribuer. Le premier-né est par suite ce qui assure la continuité de la grande famille dont l'existence est en tout cas garantie par ses privilèges sociaux et économiques. Les frères et sœurs plus jeunes, imprégnés de l'esprit aristocratique propre à ces peuples, et intéressés au maintien d'une forte lignée familiale, n'ont rien à objecter à ces privilèges » (W. Schmidt, *Völker und Kulturen*, 1924, p. 203; italiques d'après l'original).

Deux exemples illustrent ce principe, l'un pris chez les Tatares et l'autre chez les Gallas (*ibid.*, 203 sq.). L'auteur ajoute aussitôt qu'à ce point de vue, les conditions sont un peu différentes chez les Arabes bédouins, et il en conclut « qu'en fait le *droit de primogéniture est déjà affaibli* » (*ibid.*, 204; c'est nous qui soulignons). Cette manière de s'exprimer signifie que, selon W. Schmidt, un développement secondaire est ici intervenu, tandis qu'à l'origine chez tous les pasteurs nomades le droit de primogéniture aurait strictement revêtu la forme esquissée plus haut; ces

peuples comptent parmi eux « les Turco-Tatares, les Indo-Européens, et les Chamito-Sémites » (W. Schmidt, *Anthropos*, 10/11, p. 607); on y comprend ailleurs tous les Ouralo-Altaïques ainsi que les Finno-Ougriens (cf. *Wege der Kulturen*, 1964, p. 6 et *passim; supra*, col. 468);

W. Schmidt a mis en relief, comme fondement interne de cette institution, le fait que la rentabilité économique n'est assurée que dans le cadre de grands troupeaux. Aussi ces grands troupeaux ne doivent-ils pas se trouver sectionnés lors de la succession (W. Schmidt, *Völker und Kulturen*, 1924, p. 203; W. Koppers, *ibid.*, 537 sq.). Il a toujours gardé cette manière de voir dont témoignent déjà ses premières œuvres, du moins pour l'essentiel (W. Schmidt, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, 3 vol., Munster-en-W., 1937-1942; recension de H. Trimborn, dans *Anthropos*, XLIX, 1954, p. 713-18; voir surtout II, *Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens*, 1940, p. 374 *a*, index aux mots *Grösse der Herden, Grösse der Rentierherden;* III, *Das Eigentum im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas*, 1942, p. 208, 223-25 et *passim; Wege der Kulturen*, 1964, p. 205-219).

Dans les exposés d'ensemble, les exemples sont empruntés d'ordinaire au domaine ouralo-altaïque et indo-européen, qu'il s'agisse de W. Schmidt lui-même (*Eigentum*, II, 33-35, 39, 110 sq., 153 sq., 164, 168, 254) ou des spécialistes de son école, tels que W. Koppers (*Völker und Kulturen*, 1924, p. 502-538; *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde*, dans *Anthropos*, XXX, 1935, p. 1-31, sp. 15), A. Nehring (*Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, dans *Die Germanen- und Indogermanenfrage*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzbourg-Leipzig, 1936, p. 7-229, surtout 167-173 : *Die Institution der Grossfamilie und ihre Beziehung zu asiatischen Familienformen*), Z. Vinski (*Die südslavische Grossfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischem Grossraum. Ein ethnologischer Beitrag zur Untersuchung des vaterrechtlich- grossfamilialen Kulturkreises*, Zagreb, 1938, p. 48-98). On suppose pour les Sémites (ou en bloc les Chamito-Sémites) la grande famille avec droit de primogéniture comme allant de soi (Z. Vinski, *op. cit.*, 97; W. Koppers, *Semaine Internationale d'Ethnologie religieuse*, Ve session, [Luxembourg], Paris, 1931, p. 142), à moins que l'auteur n'étaye cette affirmation par des références à quelques peuples sémitiques, surtout les Israélites, et ne généralise sa conclusion pour les Sémites en totalité (A. Nehring, *op. cit.*, 169 sq. et la bibliographie donnée p. 170, note 11).

H. Baumann a cerné de plus près le problème en ce qui concerne les Chamites dans son étude intitulée *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika* (dans *Zeitschrift für Ethnologie* [= *Z. f. E.*], LVIII, 1926, p. 62-161). Dans son résumé final il conclut : « Dans le Sud-Est et le Nord-Est de l'Afrique, comme au Soudan, la ligne paternelle est représentée presque sans interruption. Les règles de succession qui y correspondent se répartissent en deux groupes principaux. Avant tout, dans l'Est africain, le droit de premier-né a toute sa force, sous la mouvance des pasteurs nomades. » Par contre, dans les groupes plus primitifs qui possèdent une succession paternelle, c'est le droit du plus âgé, séniorat, qui prévaut : « Le *droit de primogéniture* est manifestement lié dans l'Est africain à ce que l'on appelle la « culture chamite ». Les pasteurs nomadisants doivent l'avoir introduite en venant de leur patrie asiatique. Au Soudan, les droits successoraux du fils aîné se détachent en première ligne dans les territoires où l'État est plus structuré. Il n'est pas impossible qu'une grande partie de ces faits soient à imputer à l'influence de ces mêmes pasteurs de l'Est africain » (H. Baumann, *op. cit.*, p. 155 sq.). W. Schmidt, après de fréquentes références à ces données, résume sa conclusion en ces termes : « Parmi les éleveurs de bœufs africains, c'est chez les Chamites et l'ensemble des Chamitoïdes que domine le droit de primogéniture, à l'exception des Beni-Amer et des Baria-Kunama qui sont soumis au droit matriarcal. Il n'a pas marqué aussi fortement les Nilotiques... Ceci vaut également pour les peuples chamitiques dominants du territoire des Grands Lacs : Banyankole, Banyoro, Banyaruanda, et aussi les Banyarundi » (*Eigentum* III, 225). En liaison avec ces données, H. Baumann suppose l'existence de « deux vagues chamitiques de structure sociale fondamentalement différente ». « L'une tire son origine de l'antique Afrique du Nord matriarcale..., l'autre vraisemblablement de la culture pastorale nomade à droit patriarcal de l'Asie ou du Nord-Est de l'Afrique. On ne peut guère retrouver laquelle est la plus jeune ou la plus ancienne» (*Z. f. E.*, LVIII, 1926, p. 156 sq.). W. Schmidt a noté également des traits matriarcaux chez les peuples pasteurs africains (*Eigentum*, III, 111 sq; voir l'index 291*a*). En tout cas, on voit que l'on acceptait comme un présupposé indiscutable à ce moment une origine commune des cultures pastorales nomades dans le centre de l'Asie.

Que disent de cette conception d'ensemble les données tirées du domaine sémitique?

2° *Le statut du premier-né chez les Sémites.* — Comme on l'a vu plus haut (col. 468), il n'avait pas échappé au P. Schmidt que chez les Arabes bédouins le droit de primogéniture avait une physionomie différente de ce même droit chez les autres peuples pasteurs envisagés. « Les Arabes bédouins constituent une exception remarquable au point de vue du statut du premier-né, comme le P. Lammens l'a encore récemment montré. Ils ne reconnaissent pas de privilège au premier-né et témoignent plutôt à son égard d'une crainte superstitieuse. Cependant le P. Jaussen a découvert chez les Arabes de Moab une situation privilégiée du premier-né assez significative... Le fait cependant que tous les fils ont droit à part égale montre bien que réellement le droit de primogéniture est déjà ici affaibli. Ceci tient peut-être à une polygamie profondément ancrée. Partout en effet où pénètre la polygamie la position du premier-né manque de sécurité, chacune des épouses cherchant à assurer à son fils cette situation privilégiée. A la suite des intrigues qui en proviennent et prolifient, tout le système successoral est d'ordinaire durement troublé et prévaut l'arbitraire du mari polygyne » (W. Schmidt, *Völker und Kulturen*, 204). L'auteur s'était appuyé sur H. Lammens (*Le berceau de l'Islam*, Rome, 1914, p. 329) et A. Jaussen (*Coutumes des Arabes au pays de Moab* [= *Moab*], Paris, 1908, p. 20). Revenant sur le problème dans son ouvrage sur la propriété, il fit appel à de nouvelles informations, mais sans faire le dépouillement exhaustif des sources (*Eigentum*, II, 1940, p. 265-315 : *Die arabischen Kamelzüchter;* voir *Wege der Kulturen*, 89-98 et 201-219, plus les pages XVI sq., XXIII de l'introduction de J. Henninger).

1. *Arabes actuels.* — L'héritage est fixé en principe par la loi islamique. Cette loi connaît un privilège des fils sur les filles, non un privilège du fils aîné sur ses cadets (sourate 4, 12-15; cf. R. Roberts, *Das Familien- Sklaven- und Erbrecht im Qorân*, Leipzig, 1908, p. 49 sq.; R. Hartmann, *Die Religion des Islams*, Berlin, 1944, p. 88-91; *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. *Mīrāth*; D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, 2 vol., Rome, 1925, Index, s. v. *Mīrāṯ;* A. A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammdan Law*, 2e éd.,

Oxford, 1955, p. 329 sq.; J. K. Sollfrank, *Spuren altarabischer Rechtsformen im Koran*, thèse, Tubingue, 1962, p. 80 sq. et 110 sq.). La pratique toutefois n'applique pas à ce point de vue le droit successoral islamique, même dans des groupes de population convertis depuis longtemps à l'Islam. En bien des endroits, le statut successoral de la veuve et des filles est plus défavorisé dans la coutume en vigueur qu'il ne devrait l'être selon la loi islamique (J. Henninger, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete* [= *Familie*], dans *Internationales Archiv für Ethnographie* [= *I. A. E.*], XLII, Leyde, 1943, p. 117-119, 124 sq.; Id., dans *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* [= *Z. R. W.*], LXI, 1959, p. 29; J. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth*, Cologne, 1952, p. 148; A. Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, p. 99). Serait-il possible, en soi, qu'il existe un privilège du premier-né malgré la loi islamique? Comment alors joue-t-il réellement?

On trouve ici et là dans l'ancienne littérature ethnographique des affirmations sommaires au sujet de larges privilèges reconnus au premier-né par les Arabes bédouins; on dit, par exemple, qu'il recevait une part double de celle des autres fils (Don Josaphat, *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, XVIII, 1892, p. 111*b*, *Wüste und Wüstenvolk*, p. 97-103, 109-117, dans une description assez poétique; cf. Henninger, *Familie*, 10, 124, note 33). Mais les informations détaillées sur telle tribu ou tel territoire rendent un son très différent. Généralement il est dit expressément qu'en principe tous les fils reçoivent part égale de la masse successorale (J. L. Burckardt, *Notes on the Bedouins and Wahábys*, Londres, 1830, p. 74; A. Jaussen, *Moab*, 20; J. Sonnen, *op. cit.*, 147), tout au moins s'ils sont nés d'une mère de condition libre, car en Arabie Pétrée par exemple le fils d'une esclave est désavantagé (A. Musil, *Arabia Petræa*, III, 225, 350, Vienne, 1908; J. Henninger, dans *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 28, note 103). Les enfants adoptés sont souvent à égalité avec les enfants par le sang, mais pas toujours (A. Jaussen, *Moab*, 21, 25 sq.; A. Musil, *Arabia Petræa*, III, 26, 349 sq.; J. Sonnen, *op. cit.*, 151; J. Henninger, *Familie*, 123 sq., note 29; *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 28, note 103; sur l'adoption en général, J. Henninger, *Familie*, 64, 101, 123, 125, 141). En plusieurs lieux on prend en considération les neveux, fils du frère (A. Kennett, *op. cit.*, 99 sq., sans qu'on voie clairement, malheureusement, si ces données concernent la péninsule sinaïtique, le désert oriental de l'Égypte ou le désert libyque). On voit les déviations subies par le droit successoral islamique. Le privilège du premier-né, là où il est attesté, se limite essentiellement à une certaine primauté d'honneur; ainsi l'aîné peut-il tout d'abord, par exemple, choisir sa part (A. Jaussen, *Moab*, 20; A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928, p. 664; J. Sonnen, *op. cit.*, 147 sq.; J. Henninger, *Familie*, p. 124 et note 31), ou recevoir un peu plus que les autres, ainsi un chameau, s'il y a partage du troupeau (A. Musil, *Rwala*, 663 sq.; Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, Paris, 1914 [1920], *Mission archéologique en Arabie*, II, *Suppl.*, 30), ou un dixième de plus s'il y a partage d'une somme. D'où les explications de J. Sonnen : « Seuls les fils dans la famille sont aptes à succéder. Ils ont les mêmes droits. Toutefois, lors du partage du patrimoine, le fils aîné prend une « plus grande part » qu'on appelle *kibāra*. Ainsi, s'il y a plusieurs bœufs de trait, il prend une paire de plus que ses frères, c'est ce qu'on appelle le *feddan* [en réalité mesure de surface]. Du numéraire il prend d'abord le quart et partage les trois quarts restant avec ses frères, à parts égales. Des toiles de la tente paternelle il prend une de plus ». On voit que ces groupes évoluent déjà vers la sédentarisation et sont des pasteurs de gros bétail. Seuls les demi-bédouins du Nord de la Palestine, d'après l'enquête de T. Ashkenazi entre 1930 et 1935, attribuent au premier-né la moitié du patrimoine tandis que les cadets se partagent le reste (*Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, 1938, p. 96 sq., avec exemples de dispositions testamentaires qui concordent avec cette règle, à la différence des autres tribus qui généralement donnent moins à l'aîné). Il arrive aussi que l'héritage ne soit pas partagé, mais reste indivis entre les fils; ceci dépend entièrement de leur volonté, semble-t-il (A. Jaussen, *Moab*, 11-13, 20-24; A. Musil, *Rwala*, 664; J. Henninger, *Familie*, 124 et note 35). En ce dernier cas, l'aîné a la direction du groupe familial et agit comme son représentant dans des cas déterminés, ainsi pour l'offrande d'un sacrifice commun (A. Musil, *Rwala*, 664).

Chez les paysans de Palestine (P. J. Baldensperger, *Pal. Expl. Fund Quart. Statement*, 1894, p. 130) et du Yemen (R. Manzoni, *El Yemen*, Rome, 1884, p. 189; F. T. Haig, *Proceedings of the Royal Geographical Society*, IX, 1887, p. 486), les fils reçoivent également en principe des parts égales. Le premier-né ne détient qu'une sorte de primauté d'honneur et son influence réelle dépend de ses capacités personnelles (voir dans J. Henninger, *Familie*, 130, les témoignages sur les droits successoraux des filles dans ces groupes). P. J. Baldensperger nous rapporte que dans la Palestine d'avant 1900 le bétail et la terre restaient d'ordinaire indivis entre les fils après la mort du père jusqu'au premier différend grave; c'est alors que tout était partagé (*op. cit.*, 130; cf. J. Henninger, *Familie*, p. 129 sq. et note 115).

De la comparaison de ces informations ne résulte pas une image parfaitement claire de ce statut. L'impression d'ensemble n'est pas favorable à l'idée d'un privilège normalement considérable concédé au fils premier-né. Certes W. Schmidt, après avoir cité les exemples fournis par Jaussen, Savignac et Musil, conclut : « Ainsi à peu près partout (chez les Arabes chameliers) le premier-né détient certains privilèges » (*Eigentum*, II, 302). Cette affirmation nous paraît toutefois quelque peu trop tranchée et résulter de la conception que se fait W. Schmidt de l'importance de la grande famille chez les Arabes bédouins (*op. cit.*, 282 sq., 309); elle doit être nuancée (J. Henninger, *Familie*, 121-23, 129; *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 21 et notes 57-63). W. Schmidt par ailleurs avait pleinement conscience de la faiblesse de la primogéniture chez les Arabes bédouins par rapport aux autres pasteurs; d'où sa formule plus réservée dans la synthèse finale : « Le privilège du premier-né est répandu chez les éleveurs de chevaux du centre de l'Asie (II, 246 sq.) et quelques privilèges (II, 302) lui sont aussi reconnus chez les chameliers arabes » (*Eigentum*, III, 225). Si on prend comme point de départ la situation culturelle actuelle, il est impossible de décider si le statut du premier-né était à l'origine plus marqué et s'il s'est affaibli postérieurement sous l'influence de l'Islam ou d'autres facteurs récents. Toutefois il est certain que ce statut est plus marqué dans des territoires marginaux, comme la Palestine et Moab, c.-à-d. l'actuelle Jordanie (*supra*, col. 471) que dans les grandes tribus de plein nomadisme telles les ʿAneze et autres tribus du désert syrien et nord-arabe. La grande tribu des Ruala et la petite des Fuqarâ, toutes deux à considérer comme pleinement nomades et faisant partie des ʿAneze, reconnaissent certains privilèges au premier-né, mais certainement moins que ne le font les tribus des territoires marginaux (J. L. Burckhardt, *op. cit.*, 65, 75, 201; J. Henninger, *Familie*, 123 sq.; *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 30

et notes 113-16); on trouvera une description assez poussée d'exemples concrets dans Jaussen (*Moab*, 20-24), Musil (*Arabia Petræa*, III, 349-351; *Rwala*, 662-5), Sonnen (*op. cit.*, 147-151), Henninger (*Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 28-31). Les faits parlent plutôt en faveur de l'hypothèse qu'à l'origine il n'y avait pas de droit de primogéniture net chez les Arabes bédouins.

2. *Arabes préislamiques.* — Cette impression est confirmée par ce que nous disent les sources sur l'Arabie préislamique, si maigres soient-elles. G. Jacob pouvait écrire tout uniment : « Un privilège de primogéniture ne s'est pas développé chez les Arabes » (*Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert*², Berlin, 1897, p. 215; cf. *Altarabische Parallelen zum Alten Testament*, Berlin, 1897, p. 13). Cette affirmation est citée avec faveur par H. Lammens : « Ajoutons pour terminer ces données sur l'hérédité : les Arabes ignorèrent le droit de primogéniture. Elle leur inspirait plutôt une terreur superstitieuse... On regardait les premiers-nés, de préférence les garçons, comme de mauvais augure... Longue était la liste néfaste de ces premiers-nés ». Après un rappel des guerres longues et sanglantes dont ces premiers-nés avaient été la cause, Lammens ajoutait : « Dans cette défaveur, il faut certainement faire intervenir une explication physiologique, la faiblesse physique des premiers-nés. Certains écrivains arabes l'ont déjà entrevu. Il suffit de se rappeler les unions précoces. Les deux conjoints, en mettant leur âge en commun, n'arrivaient pas toujours à parfaire le total de 22 ans » (*op. cit.*, 329). T. Nöldeke a mentionné également cette terreur superstitieuse et tenté une explication (cf. J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 757, note 119).

Il faut remarquer à propos de ce texte que le contexte ne traite pas de l'héritage en général, mais de la direction politique de la tribu (Lammens, *op. cit.*, 307-331; cf. J. Henninger, *Familie*, 124, note 34). Il était rare que dans l'Arabie ancienne cette direction passe du père au fils, car l'individualisme des bédouins y aurait vu avec mécontentement l'amorce de la fondation d'une dynastie. Mais, par ailleurs, il n'y a aucune donnée dans l'Arabie préislamique qui permette de supposer un droit de primogéniture comparable à celui des Israélites, même si on envisage l'ensemble des renseignements qu'on a sur le droit successoral (J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, 1893, p. 431-481; G. Jacob, *Beduinenleben*, 214 sq.; W. Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman*, thèse de Rennes, 1898, p. 1-46; T. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leyde-Leipzig, 1910, p. 237-241; F. Peltier et G.-H. Bousquet, *Les successions agnatiques mitigées*, Paris, 1935, p. 83-102; Gertrude H. Stern, *Marriage in Early Islam*, Londres, 1939, p. 77, 158-168; W. M. Watt, *Muhammed at Medina*, Oxford, 1956, p. 373-388). Watt affirme expressément qu'il n'y avait pas droit de primogéniture à La Mecque : « Si les biens étaient la propriété d'un seul individu, c'étaient ses fils ou ses frères consanguins qui en héritaient (le droit de primogéniture n'existait pas en Arabie) » (p. 331 de la trad. franç., *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959); et il donne des exemples.

Il n'est guère possible d'objecter qu'il ne s'agit là que d'un argument *a silentio*. Certes les informations relatives à l'héritage aux temps préislamiques sont déficientes, y compris celles que nous avons des débuts de l'Islam, où le droit coutumier traditionnel interfère encore avec le nouveau droit islamique. Ces informations sont cependant assez nombreuses pour nous donner une vue en quelque sorte panoramique. S'il y avait eu un droit de primogéniture, il n'aurait pu être complètement passé sous silence. Ceci est confirmé par le fait que, chez les tribus bédouines nomades le moins pénétrées d'Islamisme, on n'a que de faibles traces de privilège pour les premiers-nés. On peut donc affirmer avec une certitude suffisante que la primogéniture n'appartient pas aux institutions traditionnelles des Arabes.

Les cultures supérieures de l'Arabie du Sud font ici peut-être exception. Il ressort des inscriptions sabéennes, selon A. G. Lundin, que souvent le fils premier-né (*bkr*, *infra*, col. 482 sq.) d'un prêtre éponyme lui succédait dans ses fonctions pour un nombre déterminé d'années (*Die Eponymenliste von Saba* [*aus dem Stamme Ḥalîl*], dans *Sammlung Eduart Glaser*, V. *Oest. Akademie der Wiss., Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte*, 248, Abh. 1, Vienne, 1965, p. 73 sq.; cf. p. 55). Après expiration de la durée de ses fonctions, il devait être racheté (*op. cit.*, p. 59-61). D'où la conclusion de l'auteur : « On peut mettre ce rachat en rapport avec la coutume, répandue chez beaucoup (?) de peuples sémitiques, de consacrer à un dieu le fils aîné... Les origines de cette coutume remontent vraisemblablement très haut, alors que le service divin incombait au premier-né (plus tard aux anciens du clan), en liaison avec toutes les charges et obligations relatives à l'exercice du culte et à l'offrande des sacrifices. En liaison avec la constitution d'une classe sacerdotale apparut l'usage du rachat... Les inscriptions des listes d'éponymes montrent dans le détail que cette coutume régnait aussi en Arabie du Sud » (*op. cit.*, 60 sq.). On trouve ici des données assurées par les inscriptions, combinées avec des analogies tirées de la situation en Israël; par suite, la portée de la position des premiers-nés dans l'antique Arabie méridionale est peut-être surestimée sans qu'on puisse contester pour autant des éléments certains d'une situation particulière. C'est ce que va confirmer le parallèle des autres peuples sémitiques dont on trouve la documentation essentiellement dans la littérature cunéiforme et dans l'Ancien Testament.

3. *Le droit cunéiforme.* — *a) Mésopotamie.* — On se référera essentiellement à la bibliographie donnée à l'article PENTATEUQUE, dans *D. B. S.*, VII, 752 sq., en particulier à V. Korošec, *Keilschriftrecht* (dans *Handbuch der Orientalistik*, éd. B. Spuler, I, *Der Nahe und der Mittlere Osten*, Ergänzungsband III, *Orientalisches Recht*), Leyde-Cologne, 1964, p. 49-219 (tables 466-478). On trouvera les textes dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.* (= *A. N. E. T.*)², Princeton, 1955, p. 157-223 *(Legal Texts)*; I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son*, dans *B. A. S. O. R.*, CLVI, 1959, p. 38-40; R. Haase, *Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Uebersetzung*, Wiesbaden, 1963.

Le Code de Hammurapi (*A. N. E. T.*, p. 163-180, tr. Meek; R. Haase, *op. cit.*, 23-55; pour les commentaires voir V. Korošec, *op. cit.*, 94-118 et *D. B. S.*, VII, 752) peut être daté de la fin du XVIII^e s. av. J.-C. ou du XVII^e; il ne reconnaît aucun privilège aux premiers-nés. En principe, la masse successorale échoit par parts égales aux fils. Le père a la seule possibilité de faire de son vivant un cadeau au fils qu'il préfère; il sera prélevé sur la masse à partager (voir les § 162 à 195 du Code et spécialement le § 165 sur ce cadeau; § 165-167 sur l'égalité entre fils de mères différentes; § 170-171 sur le fils de l'esclave, reconnu ou non par le père, avec les remarques de H. Winckler, dans *Kritische Schriften*, V, Berlin, 1906, p. 45-49; V. Korošec, *op. cit.*, 111-13 et 130 sq.; R. de Vaux, dans *Revue Biblique*, LVI, 1949, p. 26-30). Il y a toutefois dans d'autres documents des traces du privilège de primogéniture que B. Meissner avait

relevées dès 1893, dix ans avant la découverte du Code par Scheil (*Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Leipzig, 1893, p. 16). Aussi vingt ans après MacCulloch pouvait écrire : « Le Code de Hammurabi montre qu'à Babylone les fils partageaient à égalité domaine et meubles (§ 7, 165), mais il apparaît d'après d'autres témoignages que l'aîné avait un titre à une part plus grande » (*E. R. E.*, VI, 1913, 33*b* avec référence à Cook, *Laws of Moses and Code of Hammurabi*, Londres, 1903, p. 139; Sayce, *Babylonians and Assyrians*, Londres, 1900, p. 31). R. de Vaux constatait à son tour cette double donnée dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 30, 33.

Mais les explications proposées ont été différentes. Nous ne traiterons pas du problème général des divergences entre la pratique juridique et les normes posées par le Code (cf. R. Kraus, *Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes : Was ist der Codex Hammu-rabi?* [*Aspects du contact sumérо-akkadien*, IX^e^ Rencontre Assyriologique Internationale, Genève, 1960], dans *Genava*, n. s., VIII, 1960, p. 283-296). Il reste l'observation suivante de F. R. Kraus : « Nous avons encore récemment éprouvé combien il est dangereux de bâtir des hypothèses sur le terrain du vieux droit mésopotamien et de généraliser. Alors qu'on a longtemps tenu pour une particularité sud-babylonienne et pour un trait de droit sumérien la part privilégiée de l'aîné dans l'héritage, voici qu'elle se constate à Mari qui n'est ni sud-babylonien ni sumérien » (*op. cit.*, 296). Ce privilège du premier-né dans l'État nord-mésopotamien de Mari, contemporain de Hammurapi, se retrouve dans les lois assyriennes de quelques siècles plus jeunes, datées par la plupart des spécialistes d'entre 1450 et 1250 av. J.-C., de 1100 par quelques-uns (cf. Korošec, *op. cit.*, 151-57; textes dans *A. N. E. T.*, 180*a*-188*b*; Haase, *op. cit.*, 95-116; E. Weidner, *Eine Erbteilung in mittelassyrischer Zeit*, dans *A. f. O.*, XX, 121 sq., Gratz, 1963). Le texte décisif se trouve deux fois, sur deux tablettes différentes. Toutes deux sont mutilées, mais l'essentiel de leur contenu peut être reconstitué en les comparant mutuellement. L'aîné doit tout d'abord prendre double part des champs et jardins, c.-à-d. le double de la part de chacun de ses cadets. Puis le dernier fils partage la masse restante en autant de parts. L'aîné choisira tout d'abord l'une de celles-ci; pour sa deuxième part il tire au sort comme ses frères. Il y a quelques divergences insignifiantes entre Meek et Haase sur la manière de reconstituer et traduire la tablette O, § 3, parallèle à la tablette B, § 1 (cf. de Vaux, dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 30). L'aîné a ainsi toujours une part double de celle de chacun de ses cadets mais le mode de partage est quelque peu différent.

Le privilège du premier-né est également connu de certains textes de Nuzi. Sur ces coutumes hurrites consignées dans cette ville du Nord mésopotamien au XV^e^ s. av. J.-C., voir V. Korošec, *op. cit.*, 163-173; R. de Vaux, dans *R. B.*, LVI, 1949, p. 30 avec notes 4 et 5; R.-J. Tournay, art. NOUZI, dans *D. B. S.*, VI, 664; textes dans *A. N. E. T.*, 219*b*-220*b* (tr. Meek).

D'après l'interprétation de M. Noth, un document de Mari, déjà cité, suppose que le premier-né reçoit les deux tiers de la masse successorale, les cadets ne se partageant que le dernier tiers : « Sans équivoque possible, le texte utilise l'expression accadienne usuelle pour 2/3 (*šittīn*). L'éditeur et commentateur de ce texte a remarqué combien apparaissait anormal un tel privilège de l'aîné vis-à-vis de ses cadets, sans parallèle dans ce que l'on connaît du droit mésopotamien; aussi a-t-il supposé qu'il ne s'agissait pas ici des deux tiers de l'héritage, mais du double de la part d'un des cadets. Cependant il n'a pas pensé que dans l'A. T. un privilège identique du premier-né était précisément prévu lors du partage successoral, et dans les mêmes termes. Nous n'avons pas à soulever la question des motifs d'un privilège de primogéniture aussi extraordinaire, ni celle des obligations qui lui incombaient de ce fait dans la succession paternelle. Mais sur le fait même le doute est à peine possible » (*Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Cologne-Opladen, 1961, p. 20 où est commenté un texte publié par G. Boyer). Voir aussi L. R. Fisher, dans *Journ. Sem. St.*, III, 1958, p. 116 sq. et L. Delaporte, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, Paris, 1938, p. 212.

Il en résulte que le privilège successoral du premier-né se rencontre dans plusieurs régions du droit mésopotamien avec une portée plus ou moins grande dans le Sud babylonien, le Nord mésopotamien, l'Assyrie, sans pour autant y être une institution universellement admise.

b) Ugarit. — Mises en rapport avec ces faits, quelques données fournies par les textes ugaritiques des XIV^e^ et XIII^e^ s. av. J.-C. offrent un intérêt assez considérable. Dans l'ensemble notre documentation sur le droit successoral ugaritique est assez déficiente. On pourra se reporter à l'art. PENTATEUQUE, dans *D. B. S.*, VII, 754-55, spécialement : A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Londres, 1954, p. 137-143; V. Korošec, *op. cit.*, 175-177; J. Klíma, *Untersuchungen zum ugaritischen Erbrecht*, dans *Archiv Orientální*, XXIV, 1956, p. 356-74; *Die Stellung der ugaritischen Frau*, *ibid.*, XXV, 1957, p. 325 sq.; L. R. Fisher, dans *Journ. Sem. St.*, III, 1958, p. 113-17. Van Selms s'appuie sur les textes littéraires tandis que Klíma ne table que sur les documents juridiques, généralement rédigés en accadien. On peut affirmer avec lui (*op. cit.*, 373) que la communauté familiale ugaritique a une base patriarcale, mais le genre littéraire des textes laisse pendantes beaucoup de questions. « Nous devons avant tout signaler que, à part quelques exceptions, le matériel juridique a un caractère unilatéral. La plus grande partie vient des ruines du palais royal d'Ugarit et, de plus, ne témoigne que pour une seule époque » (Klíma, *op. cit.*, 357).

Un des textes les plus explicites est celui de la légende de Aqhat, fils de Danel, où sont aussi décrites les obligations du premier-né vis-à-vis de son père Danel :

> « (Danel) aura un fils dans sa maison
> une descendance au centre de son palais
> qui dressera la stèle des (esprits) ancestraux
> qui protégera (?) dans le sanctuaire ses parents par le [sang
> qui fera sortir de terre son esprit (*qṯrh*)
> qui gardera de la poussière ses pas
> qui abattra la force vitale de ses adversaires
> qui repoussera ceux qui se rebellent contre lui
> qui le prend par la main quand il est ivre
> qui le porte quand il est rassasié de vin
> qui consomme son offrande dans la maison de Baal
> et sa portion (rituelle) dans la maison de El
> qui plâtre son toit quand il pleut
> qui lave son vêtement quand il est sale ».

Sur cette traduction, voir H. Ginsberg, dans *A.N.E.T.*, 150; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 49.

L'ensemble de la légende de Kéret paraît traiter des droits et devoirs du premier-né. Le premier-né se révolte contre son père malade et, d'après ce qui est dit en III, III, 16 sq., il semble que finalement c'est la dernière fille, huitième née, qui recevra le droit de primogéniture.

On peut avec Van Selms tirer les conclusions suivantes de l'ensemble de ces textes littéraires qui

supposent certaines institutions fondamentales : « En premier lieu il faut retenir que la règle générale fait du fils premier-né le principal héritier... Mais il est en même temps fort clair... qu'il pouvait en être autrement dans certaines circonstances. Le testateur avait le pouvoir de choisir comme héritier un autre que le premier-né » (*op. cit.*, 140). « Si le fils aîné n'était pas exclu de l'héritage par ses parents, ni lié par certaines stipulations contractuelles qu'ils lui imposaient, il pouvait prendre possession de la totalité du patrimoine du défunt et expulser de la maison tous les autres membres de la famille... Si le frère ainé n'était pas de la même mère, ce danger était encore plus grand pour eux... Sans aucun doute c'est là une des raisons de la situation pitoyable des veuves et des orphelins » (*ibid.*, 141 sq.).

Certes on a contesté que l'on puisse déduire des textes épiques et mythologiques des conclusions fermes sur les rapports sociaux réels (O. Eissfeldt, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, L, 1955, col. 219-221; A. Kapelrud, dans *Bibliotheca Orientalis*, XII, 1955, p. 136 sq.). Van Selms l'avait prévu (*op. cit.*, 9-12) et C. Gordon, qui a fait toute une série de critiques de détail, n'a rien observé sur le droit de primogéniture (dans *Orientalia*, n. s., XXIV, 1955, p. 327-29). D'autres indices corroborent l'existence à Ugarit d'un droit de primogéniture très accentué (Van Selms, *op. cit.*, 140-43), peut-être en voie de disparition, car les textes juridiques étudiés par Klíma, qui sont probablement plus récents que les textes épiques, ne font aucune allusion à un privilège de primogéniture.

Nous avons ainsi pour le second millénaire av. J.-C., et spécialement la première moitié de ce millénaire, des témoignages péremptoires sur le privilège successoral du premier-né. Ceci est capital pour l'étude de l'A. T. qui va suivre (*infra*, col. 482 sq.).

4. *Conclusion.* — Cette enquête nous montre que le statut privilégié du fils premier-né est largement répandu chez les Sémites sédentaires de l'Est et de l'Ouest. Par contre, chez les Sémites du Sud ou Arabes qui sont en partie nomades, il n'est pour ainsi dire pas documenté à l'époque ancienne, et n'apparaît que sous forme affaiblie à l'époque récente. On pourrait voir aussi dans l'agriculture, base de ces cultures supérieures, le fondement de l'élaboration d'un privilège de primogéniture dans l'ancienne Arabie du Sud, si toutefois on ne fait pas trop dire aux inscriptions (*supra*, col. 474; *infra*, col. 479). Comment comprendre cette divergence des Sémites à l'égard des autres pasteurs nomades, et celle des Arabes vis-à-vis des autres Sémites, c'est ce qu'il nous faudra voir (*infra*, col. 481 sq.).

3° *Le sens religieux de la primogéniture dans les cultures de pasteurs nomades.*

1. Chez beaucoup de peuples nomades du Centre et du Nord de l'Asie, le premier-né a une activité religieuse très significative. Le chef de la famille exerce certaines fonctions cultuelles telles que l'offrande des sacrifices. Le premier-né hérite de ces obligations comme il hérite du statut (W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, Munster-en-W., 1952, p. 439, 665; XII, 1955, p. 630-33).

Ceci est moins connu dans le domaine sémitique. On avait voulu voir, grâce à l'étymologie, un indice de fonctions religieuses du premier-né en Mésopotamie dans le culte des morts, le premier-né se dit en sumérien *ibila*, en accadien *aplum*, ce qui signifierait « celui qui fait brûler la graisse », donc celui qui offre un sacrifice (encore chez Korošec, *op. cit.*, 72). Mais cette étymologie est maintenant considérée comme une étymologie populaire secondaire (D. O. Edzard, dans *Aspects du contact suméro-akkadien*, 256; A. Falkenstein, *ibid.*, 313). On expliquait aussi dans ce sens les textes de l'A. T. où les premiers-nés sont rachetés par les lévites dans leur fonction cultuelle (*infra*, col. 491). C'est encore le texte de la légende ugaritique d'Aqhat citée ci-dessus (col. 476) qui est le plus expressif à cet égard, malgré les difficultés de la traduction.

Chez les Bédouins actuels il y a au moins un rapport isolé (A. Musil, *Rwala*, 664) d'après lequel le premier-né doit offrir un sacrifice au nom de tous si à la mort du père le patrimoine est resté indivis entre les fils. Ceci vient de ce qu'il assume dès lors le statut de chef de famille auquel incombe à l'occasion l'offrande d'un sacrifice; il en est de même dans le Centre et le Nord de l'Asie pour autant que l'office n'est pas passé au chamane.

2. On ne sait rien d'une *immolation obligatoire* du premier-né chez les pasteurs nomades hors du domaine sémitique, sauf quelques peuples africains (*supra*, col. 466). Les informations relatives à des peuples indo-européens (Russes, Irlandais) ne concernent aussi que des sédentarisés de longue date.

Le problème ne se pose que pour les Sémites. Y avait-il chez eux une immolation sanglante, universelle et obligatoire, de l'enfant premier-né, analogue à l'immolation du premier-né d'animal et à l'offrande des premières végétales? On l'a souvent soutenu. Sur la base d'offrande de premiers-nés, mentionnés occasionnellement chez les Israélites et leurs voisins (ainsi Mésha de Moab, dans II Reg., III, 26 sq., cf. *D. B. S.*, art. MOLOK, VI, 1339-1346; J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 776 sq.; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 58), on a postulé une coutume générale ou une prescription visant à l'immolation de l'ensemble des premiers-nés (E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, p. 212-215). A tout le moins on l'a considérée comme vraisemblable pour les Cananéens, les Phéniciens, les Carthaginois (J. G. Frazer, *op. cit.*, tr. fr., 171-79 et 194; J. Strahan, *op. cit.*, 36*a*) et même pour les Arabes préislamiques (références dans J. Henninger, *Anthropos*, LIII, 1958, p. 745-749, 753-757). Il y avait là un cercle vicieux. On admettait l'immolation comme primitive en Israël, car elle aurait été générale chez les voisins; pour ces peuples où elle n'est pas explicitement documentée, on se référait à certains textes du Pentateuque, interprétés comme prescrivant l'immolation des enfants, des premiers-nés, et cela d'une manière obligatoire.

Mais il est maintenant fermement établi que ni les sacrifices arabes d'enfants (cf. J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 721-805, *Menschenopfer bei den Arabern*, surtout 745-49, 753-59, 798; R. de Vaux, *op. cit.*, 50-52), ni les sacrifices d'enfants cananéens, phéniciens et puniques, ne doivent être interprétés comme une immolation *obligatoire* des *premiers-nés*. Déjà J. A. MacCulloch (*op. cit.*, 32*b*) était plus réservé que J.-G. Frazer et J. Strahan; voir maintenant J. Henninger, dans *Anthropos*, LIII, 1958, p. 776-785, 805; J. G. Février, dans *Journal Asiatique*, CCXLVIII, 1960, p. 177; R. de Vaux, *op. cit.*, 56-58, 76-79. C'est précisément à cause de l'estime toute particulière où l'on tenait les premier-nés que leur sacrifice était considéré dans des cas extraordinaires (pression menaçante d'un ennemi) « comme particulièrement précieuse, donc spécialement efficace » et par suite « quelque chose d'extraordinaire et non une coutume régulière » (O. Eissfeldt, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [3] [= *R. G. G.*], IV, col. 868, art. *Menschenopfer*, Tubingue, 1960).

4° *Questions historiques.* — A ma connaissance, on ne trouve de justification interne d'un statut spécial du premier-né en domaine sémitique que dans certains

passages de l'A. T. On dit que l'aîné représente « les prémices de la puissance virile » du père (Gen., XLIX, 3; Deut., XXI, 17; Ps., LXXVIII, 51; CV, 36). Ceci évoque des conceptions très générales sur la force de vie qui chez tous, homme, animal ou plante, se concentre d'une manière toute spéciale sur les prémices et premiers-nés (cf. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*[3], Londres, 1927 [[1]1889], p. 458-465, H. Winckler, *op. cit.*, 28 sq., 48, alors même qu'on peut discuter les causes invoquées par ces deux auteurs). Il s'y ajoute l'idée d'une dépendance de la vie à l'égard de la divinité dont la souveraineté est reconnue par le sacrifice de prémices (cf. R. Smith, *op. cit.*; C. H. Ratschow, dans *R. G. G.*[3], II, 608 sq.; J. Haekel, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, 1054 sq., Fribourg-en-Br., 1959, avec la bibliographie); on pourra consulter W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei der innerasiatischen Pferdezüchtern*, dans *Ethnos*, VII, 1942, p. 127-148, réédité dans *Wege der Kulturen*, 243-256 (et p. XXIV dans l'introduction due à J. Henninger) et V. Lanternari, *L'offerta primiziale in etnologia*, dans *Rivista di Antropologia*, LIII, 1956, p. 13-110, repris et développé dans *La Grande Festa, Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milan, 1959, p. 275-408. La question reste ouverte de la divergence entre Sémites de l'Est-Ouest et Sémites du Sud (Arabes).

1. On s'est parfois référé à des influences non sémitiques; on a ainsi attribué à l'influence sumérienne le privilège de primogéniture sud-babylonien. Mais on a vu ce privilège ayant droit de cité à Mari (*supra*, col. 475) et, comme il est mal attesté chez les Sumériens, on hésite. L. Woolley (*The Sumerians*, Oxford, 1928, tr. fr., Paris, 1930, p. 109) en nie explicitement l'existence (mais voir *supra*, col. 475). On pourrait attribuer aux coutumes sumériennes les exemples tirés de la série *Ana Ittišu* (IV, 8-9; cf. B. Landsberger, dans *M. S. L.*, I., Rome, 1937 p. 47). Mais il est difficile d'opposer droit sumérien et droit accadien; la langue ne peut ici servir de critère (cf. F. R. Kraus, *op. cit.*, 295 sq.; *supra*, col. 475). Pour le Nord de la Mésopotamie, on pourrait songer à des influences hurrites; nous sommes en effet assez bien informés par les textes de Nuzi (*supra*, col. 475). C'est le point de vue que C. Gordon oppose à Van Selms (*Orientalia*, n. s., XXIV, 1955, p. 239); voir aussi M. Burrows, dans *Journal of Am. Or. Soc.*, 1937, p. 259 sq., 276; R. de Vaux, dans *R. B.*, LV, 1948, p. 325 sq.; 1949, p. 23, 25-28, 34 sq. Mais ce qui vaudrait pour le Nord de la Mésopotamie peut difficilement être étendu à tout l'espace couvert par le droit de primogéniture.

2. On a cherché une seconde explication dans l'agriculture. Par la concentration de la propriété foncière, elle aurait conduit à élaborer le droit de primogéniture (G. Jacob, *Altarabische Parallelen...*, 13; *supra*, col. 473). On comprendrait ainsi la faiblesse du droit de primogéniture chez les Arabes nomades, bédouins chameliers (*supra*, col. 470-474). Cela s'accorderait aussi au fait que chez les Arabes actuels sédentaires l'ossature de la grande famille est plus ferme que chez les nomades (J. Henninger, *Familie*, 129 sq.), si l'on fait abstraction des changements de structure de ces dernières décades. On peut aussi penser à l'Arabie du Sud, agricole par excellence. Mais on ne peut contester que les rapports sociaux des Israélites semi-nomades de la Genèse, tels qu'ils se reflètent dans les récits patriarcaux, affirment déjà clairement le droit de primogéniture.

3. S'agit-il vraiment d'une donnée d'origine? Ou d'une forme plus récente qui laisserait entrevoir des traces d'autres systèmes familiaux d'un âge plus reculé?

a) On a souvent soutenu que la plus ancienne forme du droit successoral chez les Sémites aurait été l'*ultimogéniture*, l'héritage passant au plus jeune des fils comme cela se constate chez certains autres peuples pasteurs. C'est ce qu'établit A. A. Hudson, dans *Kazak Social Structure*, New Haven-Londres, 1938, p. 35-37 (cf. W. Schmidt, *Eigentum*, III, 1942, p. 273 sq., qui donne également des exemples africains [92, 98, 103, 109] où l'aîné est le principal héritier mais le plus jeune frère est avantagé par rapport aux autres cadets qui sont à égalité). E. Westermarck a apporté d'autres exemples d'ultimogéniture (*Développement des idées morales*, II, 46, 48, 56; voir aussi Mac Culloch, 34*a*). Joseph Jacobs (*Junior Right in Genesis*, dans *Archaeological Review*, 1888, p. 331-342, réédité dans *Studies in Biblical Archaeology*, Londres, 1894, p. 46-83), suivi par J. G. Frazer (*Folklore dans l'Ancien Testament*, Londres, 1918; tr. fr., Paris, 1924, p. 153-180) sont de cet avis. Par là s'expliqueraient les différents récits de la Genèse où l'aîné doit s'effacer devant le cadet (Ismaël-Isaac; Esaü-Jacob; Ruben-Juda ou Joseph; Manassé-Ephraïm); ce serait une interprétation postérieure d'un fait qu'on ne comprenait plus : le privilège juridique du plus jeune. On pourrait y inclure certains récits d'une époque plus tardive, tels que l'élection de David, le plus jeune des fils de Jessé (I Sam., XVI, 11-13) ou l'intronisation de Salomon pour héritier dynastique en laissant de côté Adonias, l'aîné (I Reg., I, 5-33; II, 13-25). Mais cette explication ne convainc pas et paraît dans l'ensemble actuellement abandonnée (C. H. Gordon, dans *Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], LIV, 1935, p. 227, note 25 avec référence à J. Morgenstern; R. de Vaux, *Institutions...*, I, Paris, 1958, p. 72 sq., W. Kornfeld, art. PARENTÉ dans *D. B. S.*, VI. 1281 sq.; J. Henninger, *Familie*, 124 et notes 36-39; *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 30 et notes 116-117). On voit plutôt dans l'élimination de l'aîné par le cadet un thème de folklore : le cadet est plus fin ou plus habile et assure les tâches où échoue l'aîné (H. Gunkel, *Genesis*, 399 sq. à propos de l'histoire de Joseph; voir aussi p. 297 sq., 305-316, 383 sq., 480 pour les autres Patriarches; V. Maag, *Jakob-Esau-Edom*, dans *Theologische Zeitschrift*, XIII, 1957, p. 418-429). De plus il ne faut pas oublier que dans de tels récits sont décrits les conflits fréquents entre le droit et les affections personnelles telles que la plus grande affection d'un père vieillissant pour son ou ses plus jeunes fils (R. de Vaux et W. Kornfeld cités ci-dessus). J. L. Burckhardt, dont les informations remontent au début du XIX[e] s., décrit de semblables situations chez les Arabes bédouins. Le père entre souvent en conflit avec ses fils aînés tandis qu'il chérit les plus jeunes. Par suite les aînés reçoivent souvent de bonne heure une part du patrimoine, se marient et acquièrent leur indépendance, tandis que les plus jeunes continuent de vivre avec le père et reçoivent son héritage et sa tente à sa mort (*op. cit.*, notes 65, 201 sq.; cf. Jaussen, *Moab*, 21-23; J. Henninger, *Familie*, 124). Ceci n'entraîne nullement un droit du dernier fils. Enfin n'oublions pas que dans les récits de l'A. T. prend place souvent une motivation religieuse, à savoir la liberté de l'élection divine (Gen., IV, 4 sq.; XXV, 23; Mal., I, 2 sq.; I Reg., II, 15; cf. Rom., IX, 11). Certes cette interprétation peut n'être que secondaire, mais, en tout cas, il n'y a aucune preuve contraignante qui fasse admettre une ultimogéniture générale à l'origine, que ce soit chez les Sémites ou chez les Israélites.

b) Il faut dire la même chose de la théorie du *Fratriarcat*. C'est P. Koschaker qui a forgé ce concept (*Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, dans *Zeitschr. für Assyriologie*, XLI, n. s., VII, 1933, p. 1-89; cf. E. Ebeling, art. *Fratriarchat*, dans *Reallexikon für Assyriologie*, III-2, Berlin,

1959, col. 100 *a-b*, qui n'apporte pas d'éléments nouveaux). Dans le fratriarcat le patrimoine familial passe indivis de l'aîné au second frère et de proche en proche jusqu'au dernier; ce n'est qu'à la mort de celui-ci que le premier-né du frère aîné entre dans la succession. Koschaker a pu tirer des textes cunéiformes une série d'attestations, tout en affirmant que ce système ne se trouve que chez des peuples asianiques, donc non sémitiques, ou dans les régions soumises à leur influence (*op. cit.*, 82-84 et *passim*). On a voulu plus tard trouver aussi des traces de ce système dans l'A. T. (C. Gordon, *Fratriarchy in the Old Testament*, dans *J. B. L.*, LIV, 1935, p. 223-231), ce qui a été contesté par d'autres, à mon avis justement (W. Kornfeld, *art. cit.*, 1267). J.-N. Lambert majore considérablement l'importance du fratriarcat dans l'ensemble de l'histoire des cultures (Jacques-Numa Lambert, *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*, Alger, 1958; voir les recensions de J. Henninger, dans *Anthropos*, LVI, 1961, p. 974-76; *Z. R. W.*, LXIV, 1962, p. 231-35; de E. Gellner, *Bull. of the School of Oriental and African Studies*, XXIII, 1960, p. 622). Sa présence à Ugarit, récemment invoquée (van Selms, *op. cit.*, 119 sq.), est faiblement établie. L'explication de la terminologie de parenté sumérienne par le fratriarcat, telle que la propose D. O. Edzard, est davantage plausible (*Aspects du contact sumero-akkadien*, 255-58). Mais à nouveau nous nous trouvons là hors du domaine sémitique; pour ce qui le concerne on ne peut nullement prouver une primauté universelle du fratriarcat à une époque ancienne.

4. *Conclusion.* — L'exposé qui précède nous montre combien lacuneuse est notre documentation sur le droit de primogéniture chez les Sémites et combien est incertaine sa signification à bien des points de vue. Peut être convient-il de chercher l'explication des faits en présence dans la direction suivante : le droit de primogéniture est une fonction de la grande famille, fortement structurée dans son droit patriarcal et centralisée dans son droit patrimonial. W. Schmidt en discernait le fondement dans la garantie que ce droit donnait à la rentabilité de l'élevage dans une économie de gros troupeaux (*supra*, col. 469). Mais il faut dire maintenant que ce n'est précisément pas le cas des chameliers arabes. A cause de la pauvreté des pâtures, il est au contraire nécessaire de disperser les troupeaux sur un large espace. W. Caskel (*Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Cologne-Opladen, 1953, p. 8 sq.) explique que les tribus, à l'époque des pâtures de printemps et d'automne, se divisent en unités plus petites de 50 à 150 tentes. A plusieurs reprises W. Schmidt parle de la pauvreté des pâtures en Arabie (*Eigentum*, II, 267, 304-08), sans en tirer la conclusion explicite que ceci favorise la constitution d'unités plus restreintes. Cette situation économique a pour conséquence une forte décentralisation de la propriété (exemples dans J. Henninger, *Familie*, 121-130; *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 13-22, 23), par suite, l'affaiblissement de la puissance paternelle à l'égard des aînés, et ceci contrairement à maintes opinions en faveur (J. Henninger, *Familie*, 121-130). Il est aujourd'hui largement reconnu que la culture bédouine proprement dite, celle des chameliers guerriers, est à considérer comme un développement tardif et particulier d'une culture semi-nomade plus ancienne d'éleveurs de petit bétail et d'ânes (J. Henninger, dans *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 46-50, en attendant la parution d'un article intitulé *Zum frühsemitischen Nomadentum*, qui résumera les travaux des trente dernières années). Il faut aussi tenir compte de ce que la culture protosémite la plus ancienne peut-être connaissait déjà l'agriculture sous une forme primitive (Jussi Aro, *Gemeinsemitische Ackerbauterminologie*, dans *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXIII, 1963, p. 471-480).

Comme les Arabes bédouins ne représentent pas le Sémite primitif type, nous n'avons pas à considérer ses structures familiales comme correspondant au type sémitique primitif, à supposer qu'on puisse le reconstituer. On pourrait admettre que le droit de primogéniture s'est formé dans une culture semi-nomade. Les semi-nomades moutonniers sont à peine mentionnés comme un groupe autonome parmi les nomades chez W. Schmidt; au contraire cet auteur voit d'ordinaire l'élevage du petit bétail comme une dépendance de l'élevage du gros bétail, chevaux, chameaux et bœufs (*Eigentum*, II, 1940, voir l'index à *Kleinvieh*; III, 1942, index à *Schafzucht, Ziegenzucht*). Mais dans une de ses dernières publications (*Zu den Anfängen der Herdentierzucht*, dans *Z. f. E.*, LXXVI, 1951, p. 1-41, et 201-04), il a consacré un chapitre aux éleveurs de brebis et de chèvres (p. 24-28), en discutant le livre de M. Hermanns (*Die Nomaden von Tibet*, Vienne, 1949). Mais là encore il ne s'exprime qu'avec réserve : « Je ne pense pas devoir traiter davantage des peuples qui ne sont qu'éleveurs de moutons, tels que Hermanns croit avoir été les Tibétains pendant un certain temps. Tout d'abord les peuples qui sont restés purement moutonniers ne sont pas très nombreux, et ces peuples n'ont pas joué par eux-mêmes un grand rôle dans la grande histoire humaine, sa culture sociale et politique » (*op. cit.*, 24). Puis il développe à nouveau son idée du caractère secondaire de l'élevage du petit bétail qui, chronologiquement, aurait suivi l'élevage du gros bétail, surtout le renne et le cheval (*op. cit.*, 24-28); il ne fait d'exception que pour l'élevage de la brebis à longs poils. On trouvera des conceptions différentes avec exemples à l'appui dans J. Henninger, *Z. R. W.*, LXI, 1959, p. 45-51; Carlton S. Coon, *Cave Explorations in Iran 1949*, Philadelphie, 1951; F. Hančar, *Zur Frage der Herdentier-Erstdomestikation, Ziegenzucht-beginn im Lichte prähistorischer und früher historischer Daten*, dans *Saeculum*, X, 1959, p. 21-37. L'élevage des brebis et des chèvres est attestée très tôt en archéologie; W. Schmidt le savait (*op. cit.*, 25 et 28), et s'il refuse aux peuples moutonniers une certaine importance dans l'histoire mondiale, c'est qu'il considère tous les peuples nomades, Sémites compris, comme des pasteurs de gros bétail à l'origine. C'est précisément ce qui est en cause.

Cette culture semi-nomade est précisément celle des Patriarches de la Bible et celle des nomades des textes de Mari (R. de Vaux, dans *R. B.*, 1949, p. 5-7 et 12-14, 17; J. R. Kupper, *Nomades au temps des rois de Mari*, p. IX-XI, 260 sq.; H. Cazelles, dans *D. B. S.*, VII, col. 98-107). Chez les nomades qui sont passés à l'élevage du chameau, ce droit de primogéniture s'est trouvé affaibli pour les causes ci-dessus énumérées. Ainsi s'expliquerait sa diminution, voire sa disparition, chez les Arabes, tandis qu'il se manifeste avec force chez les semi-nomades et chez les Sémites sédentaires de l'Est et de l'Ouest. L'immolation, exceptionnelle et non régulière, du premier-né s'explique par l'estime qu'on en faisait; on voyait en lui une victime de choix.

J. HENNINGER, S.V.D.

II. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — La complexité du statut du premier-né dans le monde sémitique se reflète dans les traditions bibliques comme dans les synthèses théologiques qui ont mis en œuvre ces traditions. Il nous faut étudier la terminologie, le statut, le thème théologique.

I. LA TERMINOLOGIE. — Le premier-né, *prototokos* en grec, correspond à l'hébreu *bekôr, bekyrah* au fémi-

nin (par ex., Gen., XIX, 31; I Sam., XIV, 49), peut-être par dissimilation pour laisser à *bekôrah* le sens de « droit de primogéniture ». Il est parfois associé à un autre terme, « celui qui ouvre le ventre » (de la mère, *pṯḥ* ou *pṭr* [*rḥm*], Ex., XIII, 2, 15; Num., III, 12, VIII, 16 au fém.), mais pas toujours. Il est parfois en parallèle avec *yaḥyd* (Zach., XII, 10) qui paraît vouloir dire « seul, isolé » plutôt que « unique » (mais ce n'est qu'une nuance; cf. Jud., XI, 34; Ps., XXII, 21, XXV, 16), avec une indication de préférence en Prov., IV, 3. Le *bekôr* s'oppose au « petit », *ṣâ'yr* (Gen., XIX, 31 sq., XLIII, 33), ou *qaṭôn* (I Sam., XIV, 49) ou au « second », *mišneh* (I Sam., VIII, 2; XVII, 13), même s'il y a plus de deux enfants en présence.

Comme l'a remarqué H. Haag (*Bibel Lexikon, Erstgeburt*, 422) cité avec faveur par Michaelis (*Theol. Wört. zum N. T.*, VI, 873, note 8), le mot *bekôr* se réfère plutôt au père et *pṯḥ(pṭr) rḥm* (Gen., XXIX, 31; XXX, 22) à la mère; il faut remarquer que cette dernière expression se retrouve en égyptien, où l'on dit de plus « le premier du ventre ». Quel est le sens exact de la racine? Le verbe se trouve quatre fois, dont trois (Deut., XXI, 16; Lev., XXVII, 26; Jer., IV, 31) en référence au droit de primogéniture. Mais dans Ez., XLVII, 12 il s'agit de la fraîche éclosion de fruits nouveaux. C'est l'idée de la vie qui éclôt en toute sa force. Aussi les *bikkurim* sont des prémices (*supra*, col. 447), une figue hâtive est une *bikkurah* (Is., XXVIII, 4; au pl. Jer., XXIV, 2), un jeune chameau un *bèkèr* (Jer., II, 23; Is., LX, 6).

Cette terminologie se retrouve à Ugarit (légende de Keret, I, 144, 290; III, III, 16). *Bukru* (fém. *bukurtu*) en accadien signifie « fils » ou « fille », en style poétique, pour les dieux, les hommes, les princes et les scribes, mais sans indiquer spécialement qu'il s'agit du premier-né, nous dit le Dictionnaire de Chicago (= *CAD*) (2, 310*a*), et von Soden (*Akkad. Handwörterbuch* [= *AhW*], 137*a*) ne le contredit pas; sous la forme *bakru* ou *bakkaru*, il désigne les petits d'un animal, âne ou chameau (*CAD* 2, 35 *ab*; *AhW* 97*a*). Le *baktram* de Mari (*Archives royales de Mari* [= *A.R.M.*], I, 70, 5; cf. *Or.*, 1962, p. 455) reste difficile. Il semble signifier « premier-né » dans les noms propres (id.). Pour le « premier né », l'accadien dit plutôt *maru rešṭu* (premier fils) ou *ahu rabu* (grand frère; cf. le *rab* de Gen., XXV, 23) ou DUMU . GAL en idéogramme, qui correspond à l'hébreu *ben haggadôl* (Gen., XXVII, 1).

En arabe, la racine signifie « être en premier, prémices, jeune (chameau) ».

Pour le sud-sémitique, voici les données telles qu'a bien voulu les résumer Mgr G. Ryckmans :

1° Textes dans lesquels des souverains, des chefs de clans ou de tribus sont qualifiés du titre : « *bkr* de divinités ou de groupes ethniques ».

R. E. S. 3540, 1-2 qat, : (1) *šhr/hll/...|mkrb|* (2) *qtbn/bkr/ 'nby/wḫwkm*, « (1) Šahr Hilâl..., mukarrib de (2) Qatabân, premier né de 'Anbay et de Ḥawkum ».

Les mukarribs de Qatabân sont des souverains revêtus du caractère sacerdotal; ils exercent le pouvoir politique et religieux. Les mukarribs de Saba sont des souverains théocratiques, mais ils ne portent aucun des titres sacerdotaux que s'attribuent les mukarribs de Qatabân. Seuls ceux-ci se qualifient de *bkr* de la divinité (un *bkr* de Dû-Maf'alim, cité dans les texte sabéen *R. E. S.* 3946, 8, ci-dessous, appartient à une tribu étrangère à Saba qui s'annexa son territoire). Voir mes *Religions*, 3e éd., 1960, p. 209-210; Jacques Ryckmans, *L'institution monarchique...*, 1951, p. 97-100; A. G. Lundin, *Die Eponymen von Saba (aus dem Stamme Halîl)*, Sammlung Eduard Glaser V (Oesterr. Akad. d. Wiss., Philos. - Histor. Kl., Sitzungsber., 248 Bd., 1 Abh.), Vienne, 1965, p. 73. Selon Lundin, *R. E. S.* 3540 est la seule inscription, en dehors des listes d'éponymes, où le titre *bkr* soit attesté; on connaît encore *R. E. S.* 3880 et 3946, comme nous le disons ci-dessous. — Anbay et Ḥawkum, cf. *Religions*, p. 219.

R. E. S. 3880, 1-4 : (1)...] *dbyn/yhn'm/bn/šhr/mkrb/ qtbn/wk[l/w* (2) *ld/*] *'m/w'wsn/wkḥd/wdhsm/wtbnw/bkr/ 'nby/ w* (3) [*ḥwk*]*m/.../*(4) *rśw/'mm*, «...] Dubyân/Yuhan'im, fils de Šahr, mukarrib de Qatabân et de tous [les (2) fils] de 'Amm (= les Qatabanites), et (mukarrib) de 'Awsân, et de Kaḥid, et de Dahsûm, et de Tubnaw, premier-né de 'Anbay et de (3) [Ḥawk]um, ...(4) prêtre de 'Ammum ».

Ici le mukarrib de Qatabân et des régions limitrophes ('Awsân, etc.) se qualifie du titre de « prêtre de 'Ammum » ('Amm + la mimation). Les Qatabanites sont appelés *wld/'m*, « fils de 'Amm ». Leur souverain, prince-prêtre, est *bkr*, « premier-né » de 'Anbay et Ḥawkum.

R. E. S. 3946,8 : *bkr/dmf'lm*, « le premier-né de Dû-Maf'alim », c.-à-d. de la divinité locale du territoire Maf'alum.

Les listes d'éponymes de la tribu Halîl, une des plus importantes tribus de Saba (cf. Lundin, *op. cit.*, p. 42-43, 47 et 74-75) font mention de personnages qualifiés *bkr/ hll/wkbrhmw*, « premier-né de (la tribu) Halîl, et leur Kabîr : Gl. 1679, 1, 2, 3; 1687, 1, 2; 1773 a, 1; 1773 b, 1. Le chef de tribu se prévaut du droit de primogéniture.

Les listes d'éponymes de Sab'ân, probablement une branche de la tribu Halîl (cf. Lundin, *op. cit.*, p. 75), font mention de personnages qualifiés *bkr/sb'n*, « premier-né de Sab'ân » : Gl. 1682, 1, 2, 3; 1685, 1, 2; 1691, 1, 2; 1777; dans cette dernière inscription le *bkr/sb'n* est *mwd*, ami de plusieurs mukarribs (cf. Jacques Ryckmans, *L'institution...*, p. 35-37; Lundin, *Die Eponymenliste*, p. 87-89).

Dans ces différents textes, le terme *bkr* est à interpréter « premier-né » dans un sens juridique : un chef qui exerce sur les groupes ethniques auxquels il appartient, un droit de primogéniture. Cf. Ps. LXXXIX, 28, le roi est le בְּכוֹר de Yahweh, le עליון parmi tous les rois.

2° Textes dans lesquels *bkr* s'entend dans son sens étymologique : « le début d'un être ou d'un état d'être, ce qui est encore intact, ce qui n'a pas été entamé ».

Nami 19, 14 : *n'd/dt'n/wbkrn*, « que soit abondant en eau le printemps et le début de l'été ». Nami cite à ce propos l'expression courante à San'â : *bakr aṣ/ṣayf*, « le début de l'été » (Kh. Y. Nami, *Naśr nuquś sâmiyah qadîmah min gunûb bilâd al-'arab wašarḥuhâ*, Le Caire, 1949, p. 29).

C. I. H. 521, 4 : *wwfy/bkryhw*, « et pour le bien-être de ses deux jeunes chameaux ». En arabe *bikr*, en hébreu בֶּכֶר, « jeune chameau ».

C. I. H. 579, 4, 5-6 : *hqny /.../ bkrtn/dt/dhbn/.../lw[fy/] bkrthw*, « a dédié... cette jeune chamelle en or... pour le bien-[être] de sa jeune chamelle ».

En sud-ar. *gml* = « chameau », cf. Ry 525, 3, etc.; *nqt* = « chamelle », Jamme 665, 44, arabe *nâqah* (Jamme traduit « the camel[s] »). Le safaïtique connaît également *gml*, *nqt* et *bkrt*.

Le terme *bkr*, « premier-né », signifie donc « le premier dans une série généalogique déterminée ». Ce terme peut désigner aussi celui qui jouit juridiquement des droits et du prestige attachés à la primogéniture, bien qu'il ne soit pas nécessairement « premier-né » au sens propre. Il en est ainsi du souverain, « *bkr* » de la divinité.

La succession au trône chez les rois de Saba revient le plus souvent au fils aîné, bien que le droit de primogéniture ne soit pas absolu. Il faut tenir compte aussi de la cogérence, partage du pouvoir entre le roi et un de ses fils, ou entre deux frères (cf. J. Ryckmans, *L'institution...*, 151 et 203 sq.). — « La succession au trône s'effectuait, à Ma'în, du père à un de ses fils » (*ibid.*, 38). Chez les mukarribs de Saba, « le pouvoir se transmettait en principe de père en fils » (*ibid.* p. 93-94). — D'après Lundin, le pouvoir, chez les éponymes de la tribu Halîl, se transmettait strictement par ordre de primogéniture (*Die Eponymenliste*, 74; voir aussi p. 60-61). Peut-être faut-il admettre cette affirmation avec certaines réserves.

Gen., XLIX, 3 exprime donc bien le sens de *bekôr* (à propos de Ruben) quand il donne comme parallèle « force » *(kôaḥ)*, « prémices de ma vigueur » *(re'šyt 'ôn*, la vigueur virile [Deut., XXI, 17], mais pas nécessairement sexuelle, cf. Os., XII, 4, 9; Is., XL, 26 sq.), surabondance (*yeter*, cf. M. Dahood, *Biblica*, 1965, p. 325) de support (*ś'ṯ*; cf. *supra* à Ugarit, col. 476) et d'énergie *('z)*. Sur cette bénédiction, cf. J. Coppens, dans *Suppl. Vet. Test.*, IV, 97-115 et C. Rabin, *Scripta Hier.*, VIII, 398).

II. Le statut. — 1° *Les textes J du Pentateuque* mentionnent la qualité de *bekôr* pour Sidon (Gen., x, 15), Uç (xxii, 21), Esaü (xxvii, 19, 32; xxxvi, 15), Er (xxxviii, 7), Manassé (xli, 51, douteux, mais le nom Élohim n'apparaît que dans les « dits » [cf. *D. B. S.*, vii, 775] et surtout c'est en Gen., xlviii, 14, 18 qu'il est fait mention de la qualité de *bekôr* de Manassé), Ruben (Gen., xlix, 3), le fils du Pharaon, du captif et du bétail d'Égypte (Ex., xi, 5; xii, 29). Ces textes traduisent donc une coutume générale, sans être universelle, et pas spécifiquement israélite. Le statut est défini par la bénédiction de Jacob en Gen., xxvii, 29 : « Que des nations te servent, que des peuples se prosternent devant toi ! Sois un maître pour tes frères; que se prosternent devant toi les fils de ta mère. Maudit soit qui te maudira, béni soit qui te bénira » (cf., ℣. 37 et 40). Le droit d'aînesse (*bekôrah*; cf. ℣ 36 et xxv, 23, 29-34) est donc surtout un pouvoir politique. Ceci correspond aux données des débuts de la monarchie (I Sam., viii, 2, pour le fils aîné de Samuel; I Sam., xvii, 13, pour l'aîné de Jessé; Jud., viii, 20, pour le fils aîné de Gédéon; II Sam., iii, 2, pour Amnon fils de David). La mention du *bekôr* est ensuite beaucoup plus rare (I Reg., xvi, 34, pour Hiel de Jéricho; II Reg., iii, 2, pour le fils aîné du roi de Moab) et jamais pour les dynasties israélites sauf en Ps., lxxxix, 28, mais il s'agit là de l'élection par Dieu de l'héritier davidique comme premier-né par rapport aux autres rois. C'est qu'en effet les textes J sont une contestation radicale du droit de primogéniture : l'élu, dépositaire des promesses, n'est pas l'aîné mais un cadet. L'étymologie donnée par J à Jacob en fonction de son pied (Gen., xxv, 26) correspond à l'expression de Nuzi « recevoir sa part d'héritage d'après son pied » (E. Lacheman, dans *J. B. L.*, 1937, p. 56) comme l'a justement souligné E. Cassin *(Année sociologique*, 1952, p. 129).

De même Salomon l'a emporté sur Amnon et finalement sur Adonias. Est-ce une pure construction de l'auteur pour légitimer Salomon? Il est plus probable que, si la coutume de la primogéniture dominait en Canaan (et dans les tribus du Nord comme Manassé), d'autres usages ont pu prévaloir (ultimogéniture?...) dans d'autres tribus, comme la tribu de Juda, elle même assez composite (Gen., xxxviii, 6, Er est fils de Shua la cananéenne).

Pour J, le premier-né est un personnage exposé au *mašḥyt*, l'exterminateur (Ex., xii, 23; cf. II Sam., xxiv, 16), et il faut une immolation sanglante, de caractère apotropaïque, pour protéger le premier-né d'Israel. D'où la notion de rachat des premiers-nés qui apparaît dans le texte assez complexe du Code jahviste, Ex., xxxiv, 19-20 (cf. *D. B. S.*, vii, 788; H. Kosmala, *Annual Swedish Inst.*, i, p. 43; et M. Noth, *Exodus*, p. 217, qui, en opposition avec la *Bible de Jérusalem*, sépare « on ne se présentera pas devant moi les mains vides » de ce qui précède). Le texte traite de *ptr* pour les animaux, de *bekôr* pour les hommes. Il s'agit essentiellement du rachat, après que le principe a été posé de l'appartenance à Dieu de ceux qui « ouvrent le sein ». Le sens de la première phrase est plus énigmatique que les traductions ne le laissent entendre, car *ptr* ne signifie pas « ouvrir » comme *pth*, mais « éloigner », « délivrer » (comme *pdh*, « racheter », *infra*) et enfin seulement « fendre » (la bouche, Ps., xxii, 8); on peut le comprendre : « ce qui se détache, est libéré » de la matrice. Le *tizzâkar*, interprété par le *qerey* massorétique comme un niphal de la racine *zkr*, « mâle », correspond mal à *ptr* ou à *mqnh* qui sont masculins. Aussi Gesenius-Kautzsch (51g) et Köhler-Baumgartner proposent de corriger en *hazzakar* (LXX : τὰ ἀρσένικα); on pourrait songer au *zkr* cultuel. L'ugaritique et le cananéen ont des imparfaits masc. pluriel avec préformante en *t*. Le rythme de la phrase demande un verbe et non un substantif. La traduction tenant compte du niphal : « Le premier né de la vache ou de la brebis sera offert en mémorial, mais tu rachèteras le premier-né de l'ânesse », n'est pas impossible. En fait, le verset est très difficile et il faut se garder de l'interpréter par les textes postérieurs. Plus clair est le verset suivant qui prévoit la libération de l'âne au prix d'une pièce de petit bétail, et c'est de lui qu'on précise que, si on ne le rachète pas, on lui brisera la nuque. Ceci rappelle le sacrifice de l'âne à Mari. Mais cela n'implique nullement que tout animal non racheté doit être immolé.

Avec raison, R. de Vaux (*Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 65) avec Buber, Eichrodt (*Theologie*, i, 89) et M. Noth (*Exodus*, p. 80) contestent qu'il y ait eu un sacrifice général des premiers-nés aux origines. L'appartenance à Yahvé, Dieu de vie sur la terre des vivants, peut très bien se traduire autrement que par un anathème; c'est le cas du personnel cultuel attaché au Temple (ainsi le petit Samuel), ou des personnes consacrées (*qdš*, cf. Ex., xiii, 2), tels les nazaréens (Am., ii, 11; Num., vi, 1 sq., en particulier ℣. 4) qui n'étaient nullement immolés. *pdh*, « racheter », ne se dit pas de condamnés à mort qu'on rachète mais de prisonniers qu'on délivre moyennant rançon (voir en particulier Is., xliii, 4; lii, 3). Le rachat du premier-né d'homme à la fin du ℣. 20 est donc conçu comme une offrande sacrificielle à Yahvé et c'est pour cela que la tradition joint à cette prescription l'obligation de ne pas venir les mains vides devant Yahvé, c.-à-d. au sanctuaire. L'action vivifiante de Yahvé est particulièrement sensible dans l'ouverture du sein de la mère, qu'il aurait pu « fermer » (I Sam., i, 5); aussi Ève en donnant à Caïn son nom s'écrie-t-elle : « J'ai enfanté *qnyty*, plutôt que acquis (cf. C. Hauret, dans *Revue des Sc. Rel.*, xxxii, 1958, p. 358-367) *avec* Yahvé ». Le même Yahviste à propos du sacrifice d'Isaac, non qualifié de *bekôr* (xxii, 11, 14-18), paraît bien avoir eu la même tradition que E sur le rachat par un bélier.

Un dernier texte J peut nous éclairer sur certaines conceptions yahvistes du début d'Israël : c'est la circoncision du fils de Moïse par sa femme et la conséquence qui en résulte pour Moïse, en danger de mort par contact. Mais le fils n'est pas appelé premier-né; c'est le père, non circoncis malgré son mariage, qui est en danger de mort, non le fils. Nous avons plutôt là une réinterprétation de la circoncision comme une sorte de sacrifice sanglant pour la fécondité du mariage, avec un rapport très indirect au caractère sacré des premiers-nés.

2° *Les textes élohistes du Pentateuque* laissent de côté l'aspect d'héritage royal qui intéressait J dans la primogéniture. Deut., xxxiii, 13, 17 à propos de Joseph fait une allusion difficile au pays *mebôkeret* et au *bekôr šôrô*; ces termes ne se réfèrent pas à la primogéniture, mais au croît et aux prémices. Si Gen., xli, 51 est bien de E, c'est là que Manassé est dit *bekôr* de Joseph, non en Gen., xlviii (20) où il est dit seulement que Jacob met Éphraïm avant Manassé. Pour E c'est surtout Israël qui jouit du droit de primogéniture, comme *bekôr* de Yahvé, ceci en Ex., iv, 21-23, après que Moïse a reçu au ℣. 20 *in fine* le bâton d'Elohim (voir *D. B. S.*, vii, 784 et 805). Ce que le Ps., lxxxix, 28 dit de l'héritier davidique, l'Élohiste l'applique à Israël. C'est la théologie d'Os., xi, 1 sq. qui ne s'intéresse pas plus que ces textes E aux questions d'héritage royal. Osée ne prononce pas le mot de *bekôr* à cette occasion, mais son disciple Jérémie le fait (xxxi, 8); il applique le terme à Éphraïm, en

parallélisme d'ailleurs avec Israël (royaume du Nord) que Yahvé va sauver de la captivité.

Le Code élohiste, dit de l'Alliance, parle du premier-né en Ex., XXII, 28 après un texte prescrivant de ne pas « tarder » à offrir les prémices végétales. Il est suivi d'une autre question de délai : le premier-né restera sept jours avec sa mère avant d'être offert. L'ordre de « donner *(ltn)* » à Dieu le premier-né ne prévoit pas de rachat et il est mis en parallèle avec le même don de gros et de petit bétail. C'est de cette manière de s'exprimer que beaucoup d'auteurs comme Frazer, Stade, E. Dhorme (*Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 33), avaient conclu à une immolation générale. Mais le texte ne dit pas cela (cf. *supra*, col. 486) et le contexte est relatif aux modalités du transfert, en particulier de la date d'offrande des prémices. Donner à Dieu ne veut pas dire « immoler », mais « donner, livrer, transférer ». Vu le contexte et ce que disent les textes J, il s'agit ici plutôt d'une présentation du premier-né au sanctuaire local. Le premier-né était-il marqué d'un signe protecteur d'appartenance à la divinité comme le signe de Caïn premier-né lui aussi (Gen., IV, 15)? Ce n'est pas certain. Voir aussi L. Moraldi, *Espiazione sacrificale*, Rome, 1956, p. 106-07 et les observations de *V. T.*, 1958, 313 sq.

Est-ce l'élohiste qui traite des premiers-nés en Ex., XIII, 13 et 15? C'est très discuté et beaucoup y voient plutôt une rédaction deutéronomiste (M. Noth, *Exodus*, p. 79; de Vaux, *loc. cit.*), mais Driver (*Cambridge Bible, in loco)* l'attribue à J et O. Eissfeldt (*Einleitung*[3], 258) à L avec additions. Le ℣. 13 correspond étroitement à Ex., XXXIV, 20 (J), mais le ℣. 12 s'en éloigne davantage et a une autre terminologie : « Tu feras passer tout ce qui ouvre la matrice à Yhwh, et tout rejeton (*šègèr;* cf. à Ugarit I'AB, III, 16 sq. mutilé, et le *šegar* deutéronomique VII, 13; XXVIII, 4, 18, 51) de bétail *(behémah)* qui t'adviendra, les mâles *(hazzekarîm)* pour Yahvé ». Ici encore la syntaxe est difficile, et il manque devant Yahvé un verbe, qui est peut-être caché sous *hzkrym*. En tout cas, cette disposition est très loin de la manière dont le Code deutéronomique traite la question des premiers-nés (XV, 19-23, *infra*), où il n'y a ni « faire passer », ni *šgr*, ni *behémah*. Un rédacteur deutéronomiste n'aurait pas rédigé la loi ainsi. Nous avons donc ici le doublet élohiste de la loi J d'Ex., XXXIV, déjà assez proche du vocabulaire deutéronomique comme c'est le cas chez l'Élohiste (*D. B. S.*, VII, 817). Ce sont les ℣. 14-16, avec la question du fils, le *bekôr* de l'animal et le *zâkar*, cette fois-ci en bonne situation syntaxique (Deut., XV, 19), qui présentent de réels deutéronomismes. Ici encore « faire passer » est trop facilement pris dans le sens de « faire passer des sacrifices à Molok » (cf. Deut., XVIII, 10), alors qu'il a normalement le sens de « faire passer d'un lieu à un autre » (Gen., XLVII, 21; II Sam., XII, 31... au hiphil comme ici, sans compter les nombreux cas au qal, Gen., XV, 17; XVIII, 5...). Il est plus normal de penser à un transfert au sanctuaire pour une consécration (*infra*, col. 488), peut-être une marque au fer rouge pour les animaux, ou un tatouage comme pour Caïn premier-né (?) qu'à une immolation. Mais il s'agissait des sanctuaires locaux; les éditeurs deutéronomistes ne leur étaient pas favorables et ont pu estomper les contours du texte. Dans ce cas, Ex., XIII, 13 sq., au lieu d'être un doublet d'Ex., XXII, 28, en est un bon préalable. Il pose le principe de la présentation du premier-né au sanctuaire et Ex., XXII, 28 en précise les délais. Le rachat est prévu pour l'âne, animal princier avant l'expansion du cheval au milieu du II[e] millénaire (mais encore dans le cantique de Débora), qui pouvait jouer un rôle dans les sacrifices d'alliance, d'où l'alternative offerte en son cas. Plus encore que la monture, le fils appartient à son père qui devra le racheter, et cette fois-ci sans alternative possible.

Déjà chez l'Élohiste se fait sentir la pression du milieu où sont pratiqués les sacrifices *molek* ou à Molok, aussi bien en Phénicie qu'à Moab (*D. B. S.*, VI, 1337-1346; *Biblica*, 1939, p. 415 sq; 1957, p. 485 sq.; J. G. Février, *Essai de reconstitution du sacrifice molek*, dans *Jour. As.*, 1960, p. 167-187; *Les rites de substitution dans les textes de N'gaous*, *ibid.*, 1962, p. 1-10; *Les rites sacrificiels chez les Hébreux et à Carthage*, dans *Rev. Études Juives*, 1964, p. 7-18; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 67-81; N. Snaith, dans *Vet. Test.*, 1966, p. 123, peu travaillé; J. Hoftijzer, dans *V. T.*, 1958, p. 288 sq.). D'où le récit du sacrifice d'Isaac, avec la substitution du bélier à Isaac qui n'est pas *bekôr*, pourrait être *pṭr reḥem*, mais est qualifié de *yeḥyd*. Mich., VI, 7 est un écho de l'inquiétude des âmes religieuses devant cette immolation qui paraissait avoir réussi au roi de Moab : « Faudra-t-il que je donne mon premier-né pour mon péché, les fruits de mes entrailles pour mon propre crime. »

3° *Le Deutéronome* s'y oppose et maintient ainsi, selon sa tendance, la ligne traditionnelle, celle-là même qui lui fait réprouver les sanctuaires locaux trop soumis aux influences cananéo-phéniciennes. En Deut., XVIII, 10, il est interdit de faire passer fils ou fille par le feu, sans préciser d'ailleurs qu'il s'agit d'un *bekôr*.

Dans les perspectives deutéronomiques, la primogéniture est une autre question sur laquelle le livre donne plus de précisions que ses prédécesseurs. Pour lui, ce n'est pas, comme pour le Jahviste, une affaire d'héritage, royal ou patriarcal. Comme pour l'Élohiste, avec lequel il a tant d'affinité, la primogéniture est pour lui une question de privilège et de rachat. Mais c'est surtout un problème de droit privé; là est l'originalité du statut deutéronomique de la primogéniture. Il en est traité en trois passages.

a) La consécration du premier-né est définie en XV, 19-23. Ce n'est pas un hasard si cette loi précède immédiatement la Pâque ou les Azymes, car l'Exode les avait liés. En fait, cette loi deutéronomique ne traite que du premier-né de gros et petit bétail, sans mention de l'homme ni même de l'âne. Ici le « faire passer » ou le « donner » devient une « consécration » (*qdš* au hiphil). Le propriétaire du troupeau n'en est pas le maître, il ne peut ni faire travailler le *bekôr* de gros bétail, ni tondre le *bekôr* de petit bétail. Mais une fois l'an *(shanah beshanah)* (cf. I Sam., VII, 16), il peut le manger devant Yahvé. Évidemment le propriétaire riche avait plus de premiers-nés dans son bétail qu'il n'en consommait une fois l'an. Le ℣. 20 n'est pas une obligation de manger tous les premiers-nés. C'est l'autorisation pour le maître de porter la main sur un animal consacré. Le Deutéronome n'impose pas que cette consécration soit faite au sanctuaire unique, mais lors du pèlerinage annuel, qui est unique ici comme en I Sam., I, 3; c'est là seulement que pourra se faire la manducation sacrificielle, plutôt au printemps (prémices des animaux; cf. art PAQUES, dans *D. B. S.*, VII, 1125 sq.) qu'à l'automne (prémices des vendanges). C'est une application à la vieille loi de consécration du premier-né des dispositions de Deut., XII, 6, 17, y compris la loi interdisant de consommer le sang (XIV, 23; cf. XII, 16, 23 sq.), mais avec refus de considérer la bête tarée comme consacrée (XIV, 21).

b) Le Deutéronome traite ensuite de la primogéniture dans le cas de bigamie (XXI, 15-17). Voir les commentaires, surtout S. Driver, *Deuteronomy*, dans *The International Critical Commentary.*, Édimbourg,

1895, p. 246; W. Plautz, *Monogamie und Polygamie im A. T.*, dans *Z.A.W.*, 1963, p. 22; I. Mendelsohn, *On the preferential status of the eldest son*, dans *B. A. S. O. R.*, 156, 1959, p. 38-40; J. R. Fisher, *An Amarna Age prodigal*, dans *Jour. Sem. St.*, III, 1958, p. 116 sq.

D'une part, le Deutéronome enregistre le privilège de primogéniture, qui est des deux tiers *(pi shenayim*, Noth, Fisher, *supra*, col. 29-7, cf. Zach., XIII, 8), comme dans *A. R. M.*, VIII, 1, 24 (*shittin* en accadien), les lois néo-babyloniennes (§ 8; cf. Driver-Miles, *Babylonian Laws*, p. 341, ligne 20). Dans le cas du Deutéronome, on pourrait se demander si les deux tiers attribués à l'aîné ne viennent pas de ce que le législateur n'envisage que deux fils (il n'y a pas de duel pour *ben*, fils, Gen., XXV, 22); ce n'est pourtant pas sûr car, dans le texte de Mari, il y a plusieurs cadets. Il faut noter cependant que les textes assyriens, non seulement la loi, mais la pratique (Weidner, dans *Archiv fur Orientforschung* [*A.f.O.*], XX, 121), n'attribuent que double part (2 + 1 + 1) et c'est ainsi que les textes de Nuzi doivent s'interpréter (E. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, 1938, p. 296 et 293 sur *Harvard Semitic Series* [= *H. S. S.*], V, 7, 67; *Rev. Ass.*, LVII, 1963, p. 118, sur *H. S. S.*, XIX, 37, 14 sq.) comme ceux d'Alalah (D. J. Wiseman, *Alalakh-Tablets*, 1953, n° 92, 19-26; cf. I. Mendelsohn, dans *B. A. S. O. R.*, 156, p. 38).

D'autre part, le Deutéronome interdit au père de faire passer le droit de primogéniture à un cadet en fonction de ses préférences de harem. Le Jahviste avait rattaché sa théologie de l'élection à cette coutume, bien attestée à Ugarit (cf. le dossier Abdu, dans J. Nougayrol, *Le palais royal d'Ugarit* [*P. R. U.*], III, 1955, p. 78 sq.; F. Thureau Dangin, *Trois contrats de Ras Shamra*, dans *Syria*, 1937, p. 249; le texte I AB, I, 15-17 où El demande à Ashérat de lui donner un de ses fils pour qu'il lui confère la royauté après la mort de Baal; et les textes de Keret cités *supra*, col. 476), à Nuzi (*D. B. S.*, VI, 664) et à Alalakh (voir l'article de Mendelsohn cité plus haut). La même défiance marquée dans la loi royale du Deutéronome vis-à-vis de Salomon (XVII, 17 sq.) joue ici, avec la même volonté de subordonner à la Loi divine la volonté royale ou celle du chef de famille. Mais le Deutéronome ici ne précise pas si, comme à Nuzi (*D. B. S.*, VI, 664) et en Gen., XXV, 29-34, le premier-né peut renoncer à son droit.

c) Le *bekôr* est encore mentionné en Deut., XXV, 6 à propos du « lévir » qui sera « déchaussé » (voir encore E. Cassin, *Année soc.*, 1952, p. 136 sq.) s'il n'accepte pas son lévirat. Il est bon de noter que la primogéniture ne joue aucun rôle dans le texte de Ruth, même en IV, 14 et 17. En Deutéromone, grâce à l'action du lévir, le défunt aura un *bekôr* qui « se tiendra sur (son) nom », expression plus claire dans son sens que dans son origine; elle est exceptionnelle (voir Is., XXXII, 8). Généralement *qwm*, avec *'al* est adversatif (Deut., XXVIII, 7), aussi bien en hébreu qu'en araméen (Éléphantine, cf. Cowley, 15, 29; R. Yaron, *Jour. Sem. St.*, 1960, p. 68); la LXX a traduit par ἐκ ce *'al* et a supprimé le mot « frère ». *qwm* correspond au très juridique *kânu eli* accadien ou au *wẓḥ tp* égyptien (édit du vizir, *Urk.*, IV, 1109), mais dans aucun de ces cas je ne connais de phrases avec « nom » comme complément (*šm* est précédé de *'al* en *R. E. S.* 492 B 7, difficile à traduire; cf. Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire des Insc. Sém. Ouest.*, p. 307, (Ostracon Sayce d'Éléphantine). Ruth a une autre expression : *hâqîm šem 'al naḥalato*, « maintenir le nom sur l'héritage ». C'est peut-être de cette expression juridique au causatif qu'est venue l'expression deutéronomique au qal : (le fils) se maintient sur le nom. La construction n'est pas très heureuse, car « son frère » semble être le frère du premier-né, dont il est en réalité l'oncle et le père fictif; il est vrai que Lot et Abram sont dits frères (Gen., XIII, 8; XIV, 6). C'est le changement du sens de « frère » de l'hébreu au grec qui a motivé la disparition du mot dans la Septante.

On ne dit pas que ce *bekôr* va hériter des biens du premier mari de sa mère. Cependant le rite du « déchaussement » a certainement un rapport avec l'héritage. Le « nom » dépasse donc ici la simple dénomination ou la réputation pour concerner la possession, le pouvoir, comme dans la théologie du « Nom de Yahvé » au Temple, si deutéronomique. C'est le nom en tant qu'il désigne un droit ou une autorité (d'où son inscription sur le sceau). Il y a peut être là une influence de l'accadien où *šumu* veut dire non seulement « nom » mais « progéniture mâle, héritier » (I. Gelb, *Glossary of old Akkadian*, Chicago, 1957, p. 273 sq.; J. R. Kupper, *A. R. M.*, III, 37, 8. 10, ce dernier exemple contesté par von Soden). Il en va de même en Ouest sémitique, cf. Jean-Hoftijzer, *op. cit.*, p. 307. Le *bekôr* est donc encore ici l'héritier par excellence, mais à une époque où la grande famille se décompose (toutefois des frères habiteront encore ensemble à Éléphantine; Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, n° 12, lignes 19-20); le lévir redoute de diminuer la part de ses enfants.

4° *Dans ses généalogies, l'histoire sacerdotale* rappelle la primogéniture d'Ismaël (Gen., XXV, 13) et de Ruben (XXXV, 23; XLVI, 8; Num., I, 20; XXVI, 5) comme le feront systématiquement, pour tous les premiers-nés, les généalogies de I Chroniques (I, 13; II, 3 etc.). La plaie des premiers-nés est étroitement liée au sacrifice de la Pâque (XII, 12, dans les prescriptions de 1-14). La bête immolée n'est pas nécessairement un premier-né d'animal, mais son sang protège la maison contre le fléau par lequel Yahvé frappe l'Égypte et les dieux d'Égypte et « tout *bekôr* depuis l'homme jusqu'à la bête *(behémah)* ». Cette terminologie sera reprise par le psaume CXXXV, 8, dans son évocation historique des plaines d'Égypte (cf. Ps., CXXXVI, 10). C'est ensuite (XIII, 1-2, développant la terminologie du Deutéronome) que vient la loi de consécration des premiers-nés chez les enfants d'Israël, « en homme ou en animal *(behémah)* » (corriger sur ce point l'attribution de ce passage à l'Élohiste en *D. B. S.*, VII, 805). L'histoire sacerdotale est brève sur cette consécration car, dans sa ligne de pensée, elle ne fait que préparer la consécration des Lévites en Num., III, 11-13; VIII, 15-16, « donnés » à Dieu en échange des premiers-nés d'Israël : « Tu les purifieras et tu les offriras en geste de présentation *(tenuphah)*, car donnés ils sont, donnés à moi du milieu des enfants d'Israël à la place *(taḥat)* de ce qui ouvre toute matrice, du premier-né de tout; parmi les enfants d'Israël je les ai pris pour moi » (Num., VIII, 16). Non seulement on connaissait dans les temples de Mésopotamie l'institution des donnés (*šarique, šeriqtu*; cf. *D. B. S.*, VII, 840; E. Ebeling, dans *A. f. O.*, XVI, 67); mais le livre d'Esdras connaît les *netinim*, « donnés » du retour de l'exil, et c'est une donnée ancienne (B. A. Levine, *The netinim*, dans *Jour. Bibl. Lit.*, 1963, p. 207-212); ces serviteurs du Temple peuvent parfois avoir été des non-Lévites assimilés aux Lévites comme des Gabaonites (M. Haran, dans *Vet. Test.*, 1961, p. 165) ou l'ephratéen Samuel (I Sam., I, 1, 28), voire des réfugiés ayant bénéficié du droit d'asile. L'interprétation des inscriptions sud-arabiques de Lundin (*supra*, col. 484) donnant des fonctions liturgiques au *bkr* va dans le même sens et permet de saisir le lien historique admis par l'histoire sacerdotale entre les fonctions liturgiques des Lévites et le rachat de la consécration des premiers-nés.

Dans l'Histoire sacerdotale les Lévites étaient

donnés à Dieu (III, 12 s; VIII, 16) et il n'est pas fait de différences entre les classes de Lévites, réserve faite de l'élection d'Aaron et de ses descendants. Mais, dans une série de textes en surcharge, c'est à Aaron qu'ils sont « donnés » (Num., III, 8; VIII, 17-19, doublant le motif exposé en 16; XVIII, 15, dans le paragraphe sur les droits d'Aaron 11-19). Ce sera même à Aaron que devra être versée une somme complémentaire venant de l'excédent des premiers-nés d'Israël sur le nombre des Lévites (Num., III, 48, 51). Cette manière de voir se reflète dans Néh., X, 37*b* (corrigeant X, 37*a*, plus deutéronomique avec son *bekôrôt*) et dans Lév., XXVII, 26 sq. (cf. Num., XVIII, 16-17). Elle correspond à une théocratie aaronide plus structurée qui distingue Aaron des Amramites de Qehat, et qui groupe les Lévites en trois classes : Gershon, Qehat et Merari. Le Chroniste connaît cette répartition, mais rappelle l'appartenance de Moïse et Aaron à Amram. Il évoque aussi le souvenir d'Hosa, fils de Merari, qui avait fait passer le droit de primogéniture sur Shimri (I Chr., XXVI, 10). L'expression est plus précise que celle de Ps., LXXXIX, 28, où Dieu disait de l'héritier davidique : « Et même c'est moi qui en ferai (*ntn* au sens de donner un poste, une fonction, par ex. Is., XLII, 6) un *bekôr*, un Elyon pour tous les rois de la terre ». C'est par choix de Dieu que l'héritier davidique devient le *bekôr* avec primauté sur tous les rois de la terre. Pour cette élection de primogéniture, le Chroniste dit que Shimri était chef, *rô'š*, vieille terminologie tribale reprise par le Code sacerdotal (cf. *Suppl. V. T.*, XV, congrès de Genève, p. 112), « car il n'était pas *bekôr* mais son père le constitua *(šym)* chef ».

III. Conclusion théologique. — Le droit de primogéniture apparaît comme assez largement répandu chez les peuples sémitiques et dans les tribus d'Israël, mais sans qu'on puisse affirmer qu'il était unanimement pratiqué. Cela dépendait des conditions sociologiques qui conditionnaient la meilleure survie du groupe. Le patriarche y pouvait déroger et Dieu, à plus forte raison. Par suite, une notion de choix et d'élection s'est jointe à cette ancienne donnée. Le premier-né, comme les prémices, faisait l'objet d'une consécration à Dieu qui pouvait consister dans un service liturgique. Mais il était normal que le père veuille garder pour lui son fils, plus encore que son âne; il le rachetait donc à la divinité. Ce rachat a un rapport historique certain avec les fêtes de printemps qui célébraient la délivrance d'Égypte. Comme les Lévites étaient donnés à Dieu ou au sacerdoce aaronide pour le service du sanctuaire, ils ont été considérés comme substitués aux premiers-nés, ou plus exactement comme le montant du rachat de ses premiers-nés par Israël après la sortie d'Égypte. C'est ainsi qu'au terme de l'A. T. la notion de premier-né est étroitement liée à celle de consécration au Temple, d'élection et de rédemption.

H. Cazelles.

III. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Nous distinguerons au cours de cette étude deux parties de longueur fort inégale : l'une sera consacrée à l'usage du terme πρωτότοκος dans le Nouveau Testament en dehors de Col., I, 15; l'autre, beaucoup plus longue, portera sur le titre christologique πρωτότοκος πάσης κτίσεως de Col., I, 15. Ce dernier passage mérite en effet un traitement à part : il a tenu une place importante dans les réflexions des Pères sur le mystère de la personne du Christ; bien plus, au temps de l'arianisme il a joué un rôle de premier plan; enfin, aujourd'hui encore, il est l'objet de vives controverses parmi les exégètes, non seulement en ce qui touche son origine, mais encore en ce qui regarde sa signification.

I. L'usage du mot πρωτότοκος en dehors de Col., I, 15 : 1° Le premier-né de la Vierge de Luc., II, 7 (col. 492). 2° Le premier-né d'une multitude de frères (Rom., VIII, 29) et le premier-né d'entre les morts (Col., I, 18; Apoc., I, 5) (col. 494). 3° L'introduction du premier-né dans le monde d'après Hebr., I, 6 (col. 496). 4° L'Église des premiers-nés de Hebr., XII, 23 (col. 498). — II. Le premier-né de toute créature de Col., I, 15 : 1° Données générales et position du problème (col. 500). 2° Aperçu sur l'exégèse des cinq premiers siècles (col. 501). 3° L'origine de la formule (col. 503). 4° L'interprétation du texte : *a)* Le sens de Prov., VIII, 22 (col. 506); *b)* L'exégèse de la formule paulinienne (col. 508); *c)* Le texte parallèle de Apoc., III, 14 (col. 509); *d)* Priorité temporelle ou priorité d'excellence? (col. 509); *e)* La théorie scotiste (col. 510). — Conclusion. Bibliographie.

I. L'usage du mot πρωτότοκος en dehors de Col., I, 15. — Le texte de Hebr., XI, 28, qui se réfère à la mort des premiers-nés des Égyptiens au temps de l'Exode, n'appelle aucun commentaire. Il n'en va pas de même de plusieurs autres textes qui emploient le terme πρωτότοκος tantôt au sens propre, tantôt au sens figuré.

1° *Le premier-né de la Vierge Marie de Luc., II, 7.* — On lit en Luc., II, 7 que la Vierge Marie « enfanta son fils premier-né » : καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. En Matth., I, 25, alors que le Sinaïticus et le Vaticanus ont simplement ἔτεκεν υἱόν, le Codex C et plusieurs autres témoins portent τὸν υἱὸν αὐτης τὸν πρωτότοκον qui doit être une harmonisation avec Luc., II, 7. Dans ce texte du troisième évangile, πρωτότοκος est pris en son sens ordinaire de premier enfant mâle.

Alors que dans le grec classique le premier-né est nommé πρωτόγονος, les LXX le désignent constamment par le vocable πρωτότοκος, qui correspond à l'hébreu *bekôr*. A la différence de πρωτότοκος, le terme hébreu *bekôr* et son correspondant araméen *bukrâ* n'expriment pas formellement la notion de nombre ordinal « premier »; cf. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 296. Considéré par rapport à la mère, le *bekôr* de l'homme (ou de l'animal) est ainsi appelé parce qu'« il ouvre le sein maternel » (Ex., XIII, 2; Num., III, 12); par rapport au père, il constitue « les prémices de sa virilité » (Gen., XLIX, 3; Deut., XXI, 17). Dans les deux cas, la relation envisagée est celle qui relie le nouveau-né aux parents, abstraction faite de naissances ultérieures, *supra*, col. 484.

On sait de quels privilèges était doté l'enfant premier-né de sexe masculin ou *bekôr* dans la législation mosaïque, et aussi comment il devait être racheté, car il appartenait à Yahvé. Or il était désigné de cette façon dès sa naissance; s'il avait des frères ou des sœurs, il était naturellement le premier de la série, mais en soi le concept de *bekôr* ne suppose pas l'existence d'autres enfants. Des inscriptions juives des environs de l'an 5 avant Jésus-Christ trouvées à Léontopolis montrent que, dès cette date ancienne, les Juifs d'Égypte utilisaient πρωτότοκος comme équivalent de *bekôr;* dans une de ces inscriptions il est question d'Arsinoé, morte « dans les douleurs de l'enfantement de son premier-né (πρωτοτόκου τέκνου) », ce qui montre bien que πρωτότοκος n'implique pas nécessairement l'idée d'une série dont il serait le premier membre; cf. J.-B. Frey, *La signification du terme* πρωτότοκος *d'après une inscription juive*, dans *Biblica*, XI (1930), p. 373-391. Dans IV Esdras, VI, 58 et dans Psaumes de Salomon, XVIII, 4, le πρωτότοκος est également fils unique (μονογενής).

Il résulte de là que du terme πρωτότοκος appliqué à Jésus par le troisième évangéliste on ne peut tirer

aucune conclusion contraire à la virginité perpétuelle de Marie, que la Tradition a si constamment affirmée. On sait qu'à la suite du Protévangile de Jacques, plusieurs auteurs anciens (Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Hilaire, l'Ambrosiaster, Épiphane, Cyrille d'Alexandrie, etc.) ont cru que les frères de Jésus mentionnés par les Évangiles étaient des fils de Joseph, nés d'un premier mariage. Ils n'hésitaient donc pas à sacrifier la virginité de Joseph. En revanche ils tenaient beaucoup à maintenir intacte l'intégrité de Marie. Sur cette question des frères de Jésus, cf. notamment F. Prat, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, Paris, 1953, I, p. 138-141; 533-545 (avec bibliographie). Au moins chez les catholiques, on admet généralement que les frères de Jésus sont, non pas des fils de Marie ni non plus des fils de Joseph dans un mariage antécédent, mais des proches parents, par exemple des cousins, que l'hébreu et l'araméen appelaient également frères (Gen., XIII, 8; XIV, 16; XXIX, 15; Lev., X, 4; I Chron., XXIII, 22 sq.; cf. Bible de Jérusalem en un volume, note sur Math., XII, 46, p. 1306).

La présentation de Jésus au Temple (Luc., II, 22-38) est évidemment dépendante de sa qualité de premier-né. Ici nous devons signaler une curieuse anomalie du récit évangélique. Aux termes de la Loi que S. Luc allègue avec complaisance (II, 22-24), au rite de la purification de la mère était uni celui du rachat des premiers-nés pour cinq sicles d'argent (Ex., XIII, 2, 12-15; XXXIV, 19; Num., VIII, 16 et III, 47; XVIII, 16). Comment se fait-il que l'évangéliste ait passé sous silence cette cérémonie et ait au contraire mentionné comme demandé par la Loi le rite de la présentation que celle-ci ne prévoyait pas? Parce que la loi du rachat des premiers-nés n'atteignait pas les lévites (Num., III, 12, 46; cf. VIII, 16), et que d'autre part ceux ci étaient présentés au Seigneur (Num., VIII, 10), parce que de plus Élisabeth et Zacharie appartenaient à la classe sacerdotale et que Marie est donnée comme la parente (συγγενίς, I, 36, mais sans que soit précisé le degré de parenté) d'Élisabeth, certains auteurs ont supposé que Jésus a échappé à la cérémonie du rachat et qu'il a été présenté au Temple en raison de sa parenté sacerdotale. De la sorte, il serait insinué qu'il est le Messie d'Aaron en même temps que d'Israël, conformément aux conceptions attestées par le Document de Damas (XX, 1) et le Testament des Douze Patriarches : Testament de Lévi (VII, 1); Testament de Dan (V, 10-11); Testament de Joseph (XIX, 11). C'est là une hypothèse séduisante; cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc., I-II*, Paris, 1957, p. 114-116. Cependant elle ne s'impose pas absolument; Luc a pu penser que Jésus échappait au rachat en raison de sa sainteté transcendante (cf. aussi *Rev. Bibl.*, 1958, p. 430, remarques de P. Benoit).

L'expression « premier-né de la Vierge » est fréquente chez Irénée et reprise par Hippolyte. Ainsi que l'a démontré G. Jouassard *(Rev. Sc. R.*, XII, 1932, p. 509-532; XIII, 1933, p. 25-27, *Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée et S. Hippolyte*), Irénée et Hippolyte entendent cette formule, non point par rapport à la maternité charnelle de Marie, qui pourrait ainsi avoir eu d'autres enfants, mais exclusivement sur le plan surnaturel et sotériologique, où Marie fait figure de Mère spirituelle et où le Christ est l'aîné d'une famille nombreuse (cf. *infra* ce qui sera dit de Rom., VIII, 29). D'ailleurs tant Irénée dans *l'Epideixis* qu'Hippolyte dans son *Commentaire de Daniel* (III, 11) soulignent que le Christ est *primogenitus in omni conditione*, non seulement sur le plan sotériologique, mais même sur le plan cosmique, comme dans Col., I, 15 (cf. *infra*).

2° *Le premier-né d'une multitude de frères (Rom., VIII, 29) et le premier-né d'entre les morts (Col., I, 18; cf. Apoc., I, 5).* — Nous réunissons ces deux titres christologiques, qui ont en commun de prendre le mot πρωτότοκος au sens figuratif et d'exprimer le nouveau rapport que le Christ entretient avec l'humanité du fait de sa mort rédemptrice et du mystère pascal.

L'appelation « premier-né d'une multitude de frères » apparaît en un passage fort difficile de l'épître aux Romains (VIII, 29) où il est question de prédestination : οὓς προέγνω καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Ce passage souligne le caractère essentiellement christocentrique de la prédestination des chrétiens : le Christ est le premier prédestiné et le premier aimé; les chrétiens ont été aimés et choisis en Lui, et c'est par rapport à Lui que leur sort a été défini d'avance dans les plans divins (Eph., I, 3-14). On lira à ce sujet A. R. C. Leaney, « *Conformed to the Image of his Son (Rom., VIII, 29)* », dans *New Testament Studies*, X, 1964, p. 470-479; H.-M. Dion, *La prédestination chez S. Paul*, dans *R.S.R.*, LIII (1965), p. 5-53. Ce dernier auteur note justement (p. 30) : « En contexte profane, les mots συμμόρφους τῆς εἰκόνος s'entendraient aisément d'une simple ressemblance corporelle, mais il s'agit ici de tout autre chose comme nous le suggèrent et le contexte qui est eschatologique, et les textes analogues où S. Paul décrit notre ressemblance au Christ en termes de μορφή et d'εἰκών. Dans ces textes, il s'agit tantôt d'une conformation au Christ lors de la résurrection (Phil., III, 21; I Cor., XV, 49)..., tantôt d'une transformation progressive à l'εἰκών et à la δόξα du Seigneur, commençant dès cette vie pour trouver sa plénitude dans la vie future (I Cor., III, 18) ».

Le texte de Rom., VIII, 29 a joué un grand rôle dans les controverses sur la grâce et la prédestination. Il a été diversement interprété. Nous négligeons l'opinion de quelques exégètes (Cornelius a Lapide etc.) qui voient dans la phrase une anacoluthe : « Ceux qu'il a prévus et prédestinés devoir être conformes... ». Rien n'autorise à supposer ici une incorrection grammaticale : la période est complète, et il faut traduire : « ceux qu'il a connus d'avance, il les a *aussi* prédestinés... »

D'après nombre de Pères, notamment S. Jean Chrysostome et son école (Oecumenius, Euthymius, Théophylacte etc.), les chrétiens sont prédestinés par Dieu à devenir sur la terre l'image de son Fils. Ce sens est encore celui que défend le P. Prat : « C'est par la grâce sanctifiante que nous participons graduellement à la *forme* du Fils; c'est par elle que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères; S. Paul nous invite à nous transformer de la sorte et nous indique le moyen d'obtenir, dès ce monde, cette métamorphose. Ajoutons seulement que la conformité à l'image du Fils, opérée par la grâce et la filiation adoptive, ne doit pas être considérée comme une chose différente de la ressemblance complète conférée au terme de l'épreuve » (*La théologie de S. Paul*, Paris, 1927, I, p. 294). Sur l'exégèse patristique de ce passage, cf. K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter, Die altkirchliche Auslegung von Römer I-IX*, Düsseldorf, 1959, p. 313-315.

Cette interprétation est aujourd'hui très fréquemment contestée, parce qu'elle ne semble guère en situation : le but poursuivi par S. Paul n'est-il pas en effet d'encourager les chrétiens en leur donnant la certitude que l'appel auquel ils ont répondu est la garantie et le gage de leur gloire éternelle? Aussi la plupart des commentateurs modernes (Cornely, Lagrange, Lietzmann, Lipsius, Sanday-Headlam,

Kühl, Sickenberger, etc.) estiment-ils que l'Apôtre a en vue la conformation définitive au Christ ressuscité et glorieux. Cette transformation eschatologique fera des chrétiens les frères du Christ et ses cohéritiers (cf. Rom., VIII, 17 : συγκληρονόμοι Χριστοῦ). Pour prouver que la conformation au Christ dont il est ici question est d'ordre eschatologique, W. Thüsing fait appel à la « conglorification » avec le Christ de Rom., VIII, 17 ainsi qu'au parallélisme avec Rom., VI, 8 : « nous vivrons avec lui ». (*Per Christum in Deum, Studien zum Verhältnis von Christozentrik und theocentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster, 1965, p. 123 sq.). Cependant H.-M. Dion (*art. laud.*, p. 30) estime qu'une exégèse plus large demeure possible : « Même si tout le contexte du morceau de *Romains* sur la prédestination est dominé par l'espérance de la glorification totale et définitive (cf. surtout le *v.* 18), c'est la conformation au Christ dans ce qu'elle a de plus essentiel, sans limitation aucune à l'un ou l'autre des aspects qu'elle peut revêtir dès maintenant ou lors de la résurrection, qui paraît être envisagée ici par S. Paul ».

De toute façon le titre de premier-né, assigné au Christ en ce passage, implique avant tout la primauté dans l'ordre temporel, ce qui permet au Christ d'être pour les autres hommes principe d'adoption filiale, sa glorification étant elle aussi la source de toutes les autres glorifications : cf. B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon S. Paul*, Paris, 1966, p. 177-179. Mais le texte veut dire secondairement que le Christ demeurera le Seigneur de tous ceux qui sont devenus ses frères; l'idée de prééminence est en effet inséparable du concept biblique de premier-né. Il va sans dire d'ailleurs que cette seigneurie du Christ est ordonnée à l'établissement eschatologique du règne de Dieu, car dans la pensée paulinienne à un christocentrisme très accentué se superpose un théocentrisme qui ne se dément jamais.

Ainsi compris, le titre christologique « premier-né d'une multitude de frères » est tout proche de cet autre titre qu'on lit en Col., I, 18 : « premier-né d'entre les morts (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) ». Il convient de conserver ici la leçon commune avec la préposition ἐκ; la lecture sans la préposition ἐκ de P^{46}, S* et Irénée provient probablement d'une harmonisation avec I Cor., XV, 20, ainsi que le suppose L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1961, p. 42. A moins qu'il ne s'agisse d'une assimilation à Apoc., I, 5.

Que signifie la formule paulinienne « premier-né d'entre les morts »? Pour la comprendre, il faut se rappeler qu'aux yeux de Paul, comme d'ailleurs de tout le christianisme primitif, la résurrection de Jésus a un caractère spécifique qui la distingue de toutes les autres résurrections de morts enregistrées par l'Écriture ou par l'hagiographie : elle n'est pas seulement un retour passager à la vie qui doit être suivi de la mort, comme le sont les résurrections que la Bible attribue à Élie ou à Élisée, ou même celles que, selon les Évangiles, Jésus opère au cours de sa carrière terrestre; loin de rétablir Jésus dans l'état où il se trouvait avant sa Passion, elle lui donne accès à la gloire; elle constitue un triomphe définitif sur la mort qui garantit la Parousie finale. C'est cette entrée du Christ dans le monde céleste qui fait de sa résurrection l'événement fondamental de l'histoire du salut; cf. M. Goguel, *Le caractère de la foi à la résurrection dans le christianisme primitif*, dans *R. H. P. R.*, 1931, p. 329-352.

Dans ce monde céleste, le Christ est entré à titre de *premier-né*. Cela n'implique pas seulement qu'il est le premier chronologiquement à avoir joui de ce privilège. Cela veut dire encore et surtout que son destin commande le nôtre, que sa résurrection est le principe d'une humanité nouvelle, le commencement d'un monde nouveau, l'inauguration de la résurrection générale de la fin des temps, et donc, par voie de conséquence, qu'en tant que ressuscité le Christ est le Seigneur de tous ceux qui ressusciteront glorieusement (là encore l'idée de prééminence est à maintenir). La formule évidemment parallèle de I Cor., XV, 20, « prémices de ceux qui se sont endormis » (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων), peut servir à éclairer celle de Col., I, 18. Les prémices sont la primeur de la moisson prochaine, ce qui vient en premier lieu et l'emporte en qualité sur le reste. « Le choix de ce mot, dit Allo, citant Gutjahr, implique un lien nécessaire avec la masse des autres morts, dont Jésus est sorti le premier pour que les autres suivent » (*Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 405).

Dans Apoc., I, 5, le Christ est appelé « premier-né des morts » (πρωτότοκος τῶν νεκρῶν). La signification n'est pas tout à fait la même, semble-t-il, que dans Col., I, 18 : tandis que Paul met l'accent sur le caractère en quelque sorte inclusif du mystère pascal, point de départ d'une nouvelle humanité et de la résurrection glorieuse, l'auteur de l'Apocalypse s'attache davantage à l'idée de souveraineté, comme le montre l'expression parallèle : « le premier-né des morts et *le chef des rois de la terre* ». Ces deux titres christologiques pris ensemble paraissent bien faire allusion au Ps. LXXXIX, 28 : « Je ferai de lui (le descendant messianique de David) le premier-né, le plus élevé des rois de la terre ». En raison de la différence de sens et même de formulation (absence de la préposition ἐκ dans l'Apocalypse), certains auteurs doutent de la dépendance du voyant de l'Apocalypse par rapport à Paul : cf. par ex. A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923, p. 70-71; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris, 1965, p. 209 (cf. aussi p. 74 et 181). Cependant l'emprunt demeure probable, surtout si l'on remarque que « le principe de la création de Dieu » (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) dans la lettre à l'église de Laodicée (III, 14) fait songer une nouvelle fois à l'hymne christologique de l'épître aux Colossiens, comme nous le verrons plus loin en expliquant le titre christologique « premier-né de toute créature ». En partant de ce dernier rapprochement, R. H. Charles conjecture que, dans la lettre apocalyptique à Laodicée, l'auteur s'est souvenu, soit de notre épître aux Colossiens, soit de l'épître paulinienne aux Laodicéens qui a été perdue (*The Revelation of St John*, Édimbourg, 1920, I, p. 93-95; cf. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, 1962, p. 58, note 1; également E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 53; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres, 1949, p. 191).

3° *L'introduction du premier-né dans le monde d'après Hebr., I, 6.* — On lit en Hébr., I, 6 : ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ. Deux questions étroitement liées se posent à propos de ce passage : à quel moment Dieu introduit-il le premier-né dans le monde? Le titre de premier-né n'est-il qu'une désignation messianique ou revêt-il dans ce contexte une portée transcendante, qui en ferait presque l'équivalent de Monogène?

La signification exacte de notre texte dépend en partie de la fonction que l'on assigne à l'adverbe πάλιν. Un certain nombre d'auteurs le considèrent comme une simple répétition du πάλιν du verset précédent; ils pensent en conséquence qu'il est destiné à introduire une nouvelle citation, et ils le rattachent à λέγει : « lorsqu'il introduit le premier-né dans l'univers, il dit *en outre* » : Peschitta, Érasme, Calvin, Bengel, Wickham, Michel, Spicq. Dans ce cas les mots

« lorsqu'il introduit » se rapporteraient à la première venue du Fils en ce monde, sa naissance humaine. Cependant il faut bien reconnaître qu'il n'est pas très normal de séparer πάλιν de εἰσαγάγῃ. C'est pourquoi de nombreux commentateurs parlent d'une réintroduction : « lorsqu'il réintroduira le premier-né dans le monde », et ils entendent cette seconde venue du Fils de sa Parousie et du jugement dernier : Grégoire de Nysse, Delitzsch, von Soden, Lemonnyer, Seeberg, Westcott; Bonsirven n'ose se prononcer entre ces deux exégèses.

Dom Andriessen propose une nouvelle explication, qui mérite de retenir l'attention : *De Beteknis van Hebr., I, 6*, dans *Studia Catholica*, XXXV, 1960, p. 2-13. Lui aussi est d'avis qu'il faut joindre πάλιν à εἰσαγάγῃ : c'est donc bien une nouvelle introduction du Christ dans le monde qui est visée. Il ne s'agit pas de l'Incarnation venant après l'intervention de la création, car selon Hebr., II, 7 et 9, le Christ durant sa vie terrestre a été soumis aux anges, loin d'être adoré par eux, et ce n'est donc pas à ce moment-là que le Père a pu dire : « Que tous les anges de Dieu l'adorent! » Il ne peut être question davantage de la Parousie, car alors l'ordre d'adorer le Fils serait intimé à tous les hommes, et non aux anges qui sont en sa compagnie depuis longtemps. Précisément, estime Dom Andriessen, cette obligation a été imposée aux anges quand le Christ est entré au ciel, et le πάλιν marquerait le retour du Fils humilié à sa condition privilégiée de souverain du ciel (cf. Phil., II, 9-10; Eph., I, 20-21; I Tim., III, 16).

On objectera sans doute, et c'est là une très sérieuse difficulté, que nulle part ailleurs le terme οἰκουμένη ne désigne le ciel. Dom Andriessen répond que nous-mêmes appelons le ciel « l'autre monde »; or οἰκουμένη revêt ce sens figuré en Hebr., II, 5 : « Car il n'a pas confié aux anges l'οἰκουμένη future dont nous parlons », De même que Hebr. applique au monde futur ou céleste (μέλλων dans Hebr. signifie plus encore céleste que futur) les termes de sanctuaire, de cité et de patrie, de même il l'appelle οἰκουμένη μέλλουσα. S'il est vrai que l'ordre d'adorer le Fils est tiré principalement de Deut., XXXII, 43 (LXX) et si l'hommage dont parle cette finale du Cantique de Moïse s'adressait primitivement non pas à Yahvé, mais au peuple élu (Dom Andriessen s'efforce de le montrer), alors le texte de Hebr. se conçoit mieux encore : l'entrée du Christ au ciel se trouverait ainsi implicitement comparée à l'entrée du peuple élu en Canaan, comme ailleurs (XI, 26) les souffrances du même peuple pendant la servitude d'Égypte sont appelées l'opprobre du Christ (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ).

Quelques remarques précieuses de A. Vanhoye renforcent l'interprétation de Dom Andriessen : *L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux*, dans *Biblica*, XLV (1964), p. 248-253. Vanhoye pense que l'auteur de *Hébreux* met une nette distinction entre l'entrée du Christ dans le *kosmos* qui l'établit au-dessous des anges, et son entrée dans *l'oikouméné* qui est une exaltation au-dessus des anges. Le sens du mot *oikouménè* en Hebr., I, 6 et II 5 (les deux seuls emplois dans l'épître) est à déterminer par un passage de la dernière partie de cet écrit (XII, 26-27) où l'auteur, citant une prophétie d'Aggée (II, 6), institue une antithèse entre le *kosmos* (ciel et terre), qui doit être ébranlé lors de la prise du pouvoir par le Seigneur, et *ce qui ne doit pas être ébranlé*. Ce qui ne doit pas être ébranlé, c'est précisément l'*oikouménè*, qui n'est autre que la réalité à venir, l'éon eschatologique. L'équivalence entre réalités non ébranlées et *oikouménè* est rendue manifeste par divers passages des Septante, notamment par deux psaumes : Ps. XCVI (XCV), 9-11 : « Que la terre soit ébranlée devant sa face. Dites parmi les nations : le Seigneur a inauguré son règne; et en effet il a érigé l'*oikouménè*, laquelle ne sera pas ébranlée »; Ps. XCIII (XVII), 1 : « Le Seigneur a inauguré son règne...; et en effet il a établi l'*oikouménè*, laquelle ne sera pas ébranlée ». Alors que le *kosmos*, qui a partie liée avec le péché, doit disparaître, la nouvelle *oikouménè*, qui est le lieu de la justice divine, est indestructible. Le moment où Dieu introduit son « premier-né » dans l'*oikouménè* n'est ni l'Incarnation ni la Parousie, mais le triomphe du matin de Pâques.

Nous avons tenu à mentionner cette nouvelle interprétation très séduisante, et qui nous semble digne d'un examen sérieux, même si elle laisse le lecteur hésitant. Il faut au moins lui reconnaître le grand mérite d'expliquer Hebr., I, 6 en fonction d'une donnée maîtresse de la théologie de l'écrivain sacré : alors que dans les épîtres pauliniennes, écho de l'enseignement traditionnel, la résurrection du Sauveur commande entièrement l'espérance eschatologique, dans l'épître aux Hébreux, ce n'est plus la résurrection du Christ proprement dite qui est soulignée : elle n'est mentionnée expressément qu'en XIII, 20, et encore à l'aide d'une citation de l'A. T. (Is., LXIII, 11); mais bien plutôt *l'entrée du Christ dans le monde nouveau*, qui fait de lui le précurseur (πρόδρομος) des chrétiens : cf. IV, 4; VI, 20; VII, 26; VIII, 1-2; IX, 12-24; XI, 12; XII, 25.

Quelle est en Hebr., I, 6 la portée exacte du titre christologique de « premier-né »? Le Christ n'est certainement pas appelé ainsi par rapport aux anges, car le verset qui précède met en antithèse les anges et le Fils de Dieu. Si c'est le Christ au temps de l'Incarnation qui est visé par l'auteur, on sera amené avec Michaelis (dans *T.W.N.T.*, VI, art. Πρωτότοκος, p. 881) à attribuer à πρωτότοκος une signification principalement transcendante : le premier-né est le Fils unique « par qui Dieu a fait les siècles » (I, 2) et dont « le trône est pour les siècles des siècles » » (I, 8). Ceux qui croient que Hebr., I, 6 se réfère, soit à la Parousie, soit (Andriessen, Vanhoye) à l'exaltation céleste consécutive à la résurrection donneraient plus volontiers à πρωτότοκος une signification messianique et sotériologique (le Christ est le premier des hommes glorifiés), ce qui rapproche notre passage de Rom., VIII, 29 et de Col., I, 18 : cf. en ce sens E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Goettingue, 1959, p. 58-61; G. Schille, *Die Basis des Hebräerbriefes*, dans *Z. N. W.*, XLVIII (1957), p. 275.

Pour notre part, nous pensons que ces deux exégèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre. La citation que l'auteur de Hébreux vient de faire du Psaume II, 7 (en I, 5) incline à penser avec O. Michel (*Der Brief an die Hebräer*, Goettingue, 1949, p. 52) qu'il songe au Messie, appelé « premier-né » dans le Psaume LXXXIX (℣. 29). Mais au lieu qu'en Rom., VIII, 29 et Col., I, 18 πρωτότοκος reçoit des compléments qui en restreignent le sens, ici il n'est accompagné d'aucune détermination; le contexte immédiat ne fait pas non plus allusion à d'autres êtres qui seraient également fils de Dieu. Dans ces conditions, il importe de se souvenir que πρωτότοκος, en tant qu'il correspond à *bekôr*, n'implique pas en soi l'existence d'une série. Il semble bien qu'en Hebr., I, 6 le Christ soit appelé « premier-né », non parce qu'il serait le premier membre d'une série, mais parce qu'il est Fils de Dieu en un sens qui ne convient qu'à lui; on notera que son entrée dans l'*oikouménè* coïncide avec l'hommage d'adoration des anges.

4° *L'Église des premiers-nés de Hebr., XII, 23.* — L'expression curieuse « Église des premiers-nés (ἐκκλησία πρωτοτόκων) » se rencontre au milieu d'une longue comparaison faite par l'épître aux Hébreux (XII, 18-24) entre d'une part la promulgation de la Loi

ancienne sur le Sinaï avec les phénomènes effrayants qui l'accompagnèrent, et d'autre part l'Église chrétienne contemplée dans sa double condition triomphante et militante.

Les partisans d'une interprétation strictement eschatologique de *Hébreux* voient facilement dans le mont Sion, la cité du Dieu vivant et la Jérusalem céleste (XII, 22) autant de désignations du Royaume céleste, à *l'exclusion* de l'Église militante : cf. par ex. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, p. 209 sq.; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, Tubingue, 1931, p. 113 sq. (pour un examen d'ensemble de cette théorie eschatologique, cf. l'étude remarquable de Teodorico da Castel San Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Hebrei*, Turin-Rome, 1945). Une telle interprétation exclusivement eschatologique est très contestable. En effet il y a deux développement symétriques : οὐ γὰρ προσεληλύθατε ... ἀλλὰ προσεληλύθατε. Et puisque les ℣. 18 et 21 concernent l'économie religieuse inaugurée au Sinaï et que s'approcher du Sinaï signifie adhérer à l'économie mosaïque, les ℣. 22-24 doivent se rapporter à la nouvelle société religieuse constituée grâce à l'évangile. En conséquence, s'approcher de la montagne de Sion, de la Cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, c'est adhérer à l'Église; pareillement dans Gal., IV, 26 l'Église est appelée « Jérusalem d'en haut » et « notre mère ». Le verbe προσέρχομαι, qu'on pourrait être tenté d'entendre d'un simple acheminement vers la patrie céleste, peut signifier également entrer en rapports avec quelqu'un, entrer dans une société, d'où le vocable προσήλυτος (prosélyte) qui marque l'agrégation à la religion d'Israël : cf. Philon, *De spec. leg.*, I, 51. La mention des anges : « vous vous êtes approchés des myriades d'anges » n'est pas une objection valable : dans l'Apocalypse également, qui offre pas mal d'affinités avec Hebr., l'Église, déjà dans son existence terrestre, est mise en rapports étroits avec le ciel, et en particulier avec le monde angélique.

Tel est le contexte dans lequel se rencontre la formule mystérieuse : ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς : vous vous êtes approchés « de l'église des premiers-nés inscrits dans les cieux ». Que faut-il entendre par là? Les exégètes sont divisés à ce sujet. On a songé tour à tour : *a)* aux anges (Pères Grecs, Michaelis, Lemonnyer, von Soden, Peake, Spicq); *b)* aux patriarches et aux hommes pieux de l'A. T. glorifiés et unis aux anges (Calvin, Michel, Windisch); *c)* aux chrétiens déjà morts (Éphrem, Théodoret, Beelen); *d)* aux premiers convertis du christianisme, notamment les martyrs (Bleek, de Wette); *e)* à tous les croyants, aux membres de l'Église militante, par opposition aux païens. Cette dernière interprétation est de beaucoup la plus commune : Chrysostome, Oecumenius, Théophylacte, Clément d'Alexandrie, Jean Damascène, Estius, Bisping, Delitzsch, Weiss, Westcott, Moffatt, Riggenbach, Médebielle, Bonsirven, Strathmann, Lenski, Teodorico da Castel San Pietro, etc.

Nous nous contenterons de faire les deux observations suivantes :

– l'inscription des noms des premiers-nés dans les cieux s'expliquerait mal si ces premiers-nés étaient des anges; en effet les livres célestes de la Bible ne mentionnent que les noms d'hommes prédestinés, jamais ceux des anges : cf. Ex., XXXII, 32; Dan., CII, 1; Ps., LXIX, 29; Phil., IV, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XXI, 27; cf. aussi I Henoch, XLVII, 3; XIV, 1; CVIII, 8;

— Il est difficile de supposer qu'il s'agit d'hommes glorifiés; l'exégèse de beaucoup la plus obvie est l'exégèse ecclésiale; en effet l'inscription des noms dans les cieux n'a de sens que si ceux qui les portent sont encore sur la terre; cette observation est faite par J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews*. Édimbourg, 1948, p. 217 : « The phrase refers to men on earth, to the church militant, not to the church triumphant; otherwise ἐν οὐρανοῖς would be meaningless ». On songe à Luc., X, 20 : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux ».

On constate donc en Hebr., XII, 22-23 l'union la plus intime des deux perspectives céleste (les myriades d'anges) et terrestre (l'église des premiers-nés). Ce qui suit immédiatement la mention de l'église des premiers-nés : Dieu juge et « les esprits des justes rendus parfaits », c.-à-d. probablement les justes glorifiés de l'Ancien et du Nouveau Testament, ramènent nos regards vers le monde céleste. En revanche, au ℣. 24, « le sang de l'aspersion, qui parle mieux que celui d'Abel », vise les chrétiens d'ici-bas; il a trait à la purification dont bénéficient sur la terre ceux qui adhèrent à l'Église; c'est ce qui ressort des passages parallèles : IX, 13-14; X, 29. Il faut tenir compte de ce va-et-vient de la pensée entre ciel et terre pour interpréter correctement le péricope de Hebr., XII, 22-24.

II. Le premier-né de toute créature de Col., I, 15. — 1° *Données générales et position du problème.* — L'hymne christologique de l'épître aux Colossiens (I, 15-20) attribue au Christ le titre de πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Certains auteurs anciens ont expliqué cette expression de façon étrange. Dans une lettre à un certain Ophélius (*P. G.*, LXXVIII, 749), Isidore de Péluse fait remarquer que si on déplace l'accent de πρωτότοκος (proparoxyton) en l'amenant sur le pénultième (paroxyton), le mot change de sens et désigne dans le grec classique une femme qui enfante pour la première fois; il en conclut que le Christ est appelé par S. Paul πρωτοτόκος πάσης κτίσεως parce qu'il est le premier à avoir donné l'être aux créatures.

Aucun commentateur n'a retenu cette idée bizarre d'un enfantement de l'univers par le Christ. Aujourd'hui tout le monde s'accorde à entendre πρωτότοκος de Col., I, 15 au sens de « premier-né ». Mais comment traduire l'expression entière : πρωτότοκος πάσης κτίσεως? Déjà sur cette question de traduction les exégètes se divisent entre eux.

Le mot κτίσις peut désigner trois choses : l'acte créateur (Rom., I, 20), l'univers créé (Rom., VIII, 22), une créature (Rom., VIII, 39). Seules les deux dernières significations peuvent convenir ici, et le choix entre l'une et l'autre dépend de la manière dont on comprend πᾶς : la plupart l'entendent au sens distributif (toute créature), quelques-uns l'entendent au sens collectif (toute la création). Ce dernier sens conviendrait bien au contexte subséquent qui multiplie les πάντα, mais il demanderait normalement que πᾶς fût suivi de l'article. Il y a certes des exceptions à la règle, mais qui se justifient par le fait que certains mots sont suffisamment définis par eux-mêmes et n'ont pas besoin d'être accompagnés d'un article défini : c'est le cas pour tous les noms propres, et aussi pour un certain nombre de noms communs, tels que univers, cieux, terre, mer, monde. Peut-on dire que κτίσις rentre dans cette catégorie? Il ne le semble pas. Ce vocable, qui signifie en premier lieu l'action de créer et en second lieu le résultat de l'action, n'a pas un sens collectif aussi net que γῆ, οὐρανός ou κόσμος. Dans ces conditions, nous préférons la traduction la plus courante, celle de la Bible de Jérusalem : « premier-né de toute créature », à la version de la Bible du Centenaire et de quelques rares commentateurs : « premier-né de toute la création ». Pratiquement cette légère divergence est de peu d'importance sur le plan doctrinal. Pour une discussion plus détaillée de ce

problème mineur, nous renvoyons à T. W. Buckley, *The Phrase « Firstborn of Every Creature » (Col., I, 15) in the Light of its Jewish and Hellenistic Background*, Rome, 1961, p. 9-20.

La très grande majorité des exégètes actuels appliquent πρωτότοκος πάσης κτίσεως au Christ préexistant; il est inutile de donner ici des noms. D'ailleurs ces interprètes ne sont pas pour autant pleinement d'accord : tandis que quelques-uns mettent l'accent sur la génération du Christ par le Père (*né* avant la création du monde), d'autres, beaucoup plus nombreux, le mettent sur l'antériorité du Christ par rapport à la création, ou encore sur l'idée de suprématie.

Abstraction faite des théologiens scotistes selon lesquels le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché, très rares sont les auteurs qui ont voulu appliquer πρωτότοκος πάσης κτίσεως exclusivement au Christ incarné. En raison de son originalité, il vaut la peine de citer ici l'explication de E. Levesque, présentée du reste comme une simple hypothèse (*Le premier-né de toute créature*, dans *Rev. Apol.*, XXVIII (1919), p. 493-495) : Levesque note un certain parallélisme entre Col., I, 15-20 et Hebr., I, 1-2, où il est parlé du Christ « héritier de tout, par lequel Dieu a fait les siècles ». A « celui par lequel Dieu a fait les siècles » correspondraient dans Colossiens « l'image du Dieu invisible » et le développement sur la création des ℣. 16-17; à l'« héritier de toutes choses » correspondraient dans Colossiens « le premier-né de toute créature » (titre qui ne viserait donc que la nature humaine du Christ), ainsi que le développement sur la rédemption des ℣. 18-20.

Afin de mieux souligner combien ardu est le problème que nous avons à résoudre, nous voudrions faire encore une observation. Nous avons dit qu'en tant qu'il équivaut à *bekôr*, πρωτότοκος n'implique pas en soi l'idée d'une série dont le premier-né serait le point de départ. On s'est parfois autorisé de cela pour conclure que bien qu'appelé premier-né, le Christ peut tout de même demeurer absolument en dehors de la série des créatures. Cette idée revient à plusieurs reprises dans l'étude, d'ailleurs excellente, de E. A. Cerny, *Firstborn of Every Creature (Col., I, 15)*, Baltimore, 1938; cf. par ex. p. 57, le reproche fait à Athanase : « St Athanasius thought of a firstborn as the first of a series, forgetting that among the Jews a firstborn was called such from birth and redeemed before there was any possibility of others brothers and sisters ». Cette manière de voir appelle une réserve. Même si on néglige le fait que Paul écrivait en grec pour se faire comprendre des chrétiens vivant en milieu grec et devait donc respecter le sens usuel de πρωτότοκος, ce mot s'accompagne ici d'une détermination dont il faut tenir compte : appeler le Christ « premier-né *de toute créature* », n'est-ce pas insinuer qu'au moins d'une certaine façon il est inclu dans la série des créatures, comme quand il est parlé du « premier-né d'une multitude de frères » (Rom., VIII, 29)?

2° *Aperçu sur l'exégèse des cinq premiers siècles.* — Il va sans dire que nous ne pouvons ici que résumer à grands traits l'histoire de l'exégèse du titre de « premier-né de toute créature » durant les cinq premiers siècles. Mais ce que nous en dirons sera suffisant pour qu'on se rende compte des variations extrêmes dans l'interprétation et des motifs qui ont causé ces variations.

Pour cet aperçu rapide, nous avons consulté les ouvrages suivants : avant tout l'enquête diligente de E. A. Cerny, *Firstborn of Every Creature* (1938), déjà citée plus haut, qui porte sur les cinq premiers siècles; les deux volumes de J. Lebreton *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, principalement le second volume; le travail monumental de A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*, 2 vol., Rome, 1958. Déjà le commentaire de J. B. Lightfoot sur l'épître aux Colossiens donne de précieuses indications. Pour S. Justin, on doit se reporter à P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1964.

Au IIe s., il y a lieu de mentionner Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche et Irénée. Justin est particulièrement important. Il est le premier des Pères à utiliser la formule « premier-né de toute créature ». Il la reproduit deux fois en propres termes (*Dial.*, LXXXV, 2) et trois fois en termes équivalents (*Dial.*, LXXXIV, 2; C, 2; CXXV, 3); en six autres passages, le vocable πρωτότοκος est utilisé sans aucun complément comme un titre christologique : *1 Apol.*, XXIII, 2; XXXIII, 6; XLVI, 2; LIII, 2; LXIII, 15; *Dial.*, CXVI, 3. Dans ces onze textes, ce titre est mis en relation étroite avec la préexistence du Christ, engendré par le Père. Dans *Dial.*, CXXIX, Justin s'appuie sur Prov., VIII, 22 sq. pour montrer que la génération du Logos ou du Fils n'est pas seulement antérieure à la création, mais transcendante; le même texte de Proverbes est cité tout au long en *Dial.*, LXI, 3-5 et allégué de nouveau en *Dial.*, LXII, 4. De plus Justin établit une sorte de synonymie entre d'une part πρωτότοκος τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων de *Dial.*, C, 2 et d'autre part ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (LXII, 4), référence explicite à la Sagesse divine, et plus précisément Prov., VIII, 22.

Dans l'*Adresse aux Grecs* de Tatien (chap. V et VII) apparaît la théorie curieuse des deux états du Logos : d'essence divine, le Logos ne devient πρωτότοκος qu'en tant qu'il est principe (ἀρχή) de la création, ce qui lui vaut l'appellation de ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς. Même idée dans la *Supplique pour les chrétiens* d'Athénagore (chap. X) : le Fils de Dieu est Fils au sens strict, mais la formule πρῶτον γέννημα (= πρωτότοκος πάσης κτίσεως) le désigne par rapport à sa fonction cosmique comme la Sagesse est appelée en ce sens ἀρχή en Prov., VIII, 22. Théophile d'Antioche (*A Autolycus*, chap. XXII) transfère à la vie divine des termes utilisés par les Stoïciens pour décrire la psychologie humaine : il fait une distinction entre le Logos en tant qu'antérieur à la création du monde, conseiller, esprit et pensée de Dieu (c'est le Λόγος ἐνδιαθέτος) et le Logos doté d'une fonction cosmique lors de la création ou Λόγος προφορικός, correspondant de πρωτότοκος πάσης κτίσεως de Colossiens.

Irénée coupe court à toutes ces élucubrations : cf. *Adversus Haereses*, II, XXVIII, 6. Convaincu du caractère mystérieux de la vie intime de Dieu, il souligne que personne ne sait comment le Fils est engendré par le Père, l'Écriture ne nous apprenant rien à ce sujet; il ridiculise ceux qui assimilent la génération du Logos à la production de la parole humaine, répudiation manifeste des idées de Théophile d'Antioche. Par ailleurs, Irénée s'accorde avec les autres Pères du second siècle pour appliquer la désignation de « premier-né » au Logos incréé, et non au Logos incarné. Dans la *Demonstratio praedicationis evangelicae* (chap. XXX), il emploie l'expression « né avant la création du monde », qui est probablement un équivalent de πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

Au IIIe s., on ne peut pas tirer grand-chose de Clément d'Alexandrie qui n'emploie jamais le titre christologique πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ni non plus de Cyprien, si peu théologien. Tandis que Tertullien, Hippolyte et Novatien prolongent la théorie des états successifs du Logos, Origène suit sa voie propre. Pour désigner le Christ incréé, il emploie tour à tour les termes Fils, Sagesse, Logos, Monogène. Selon lui, le Christ est appelé Monogène en raison de son éter-

nelle génération et πρωτότοκος πάσης κτίσεως à cause du rôle qu'il joue dans la création (*Griechische christliche Schriftsteller* [= *G. C. S.*], v, 28, 10-11). Il est notamment, à titre de premier-né, la cause exemplaire de l'univers (*G. C. S.*, iv, 323, 31 sq.). En effet, bien qu'Origène se refuse à attribuer aux idées une existence indépendante à la manière de Platon (*G. C. S.*, v, 112, 15; 122, 2 sq.), il n'en pense pas moins que les idées de toutes choses sont dans le Fils : le Père les exprime en lui par l'acte éternel de la génération (*G. C. S.*, v, 30, 2 sq.; iv, 75, 19; 102, 29, etc.).

Le IVe s. est en grande partie rempli par la controverse arienne, dont les péripéties mouvementées ressortissent à l'histoire de l'Église; nous n'avons pas à les relater ici. Comme l'ont fait tous les hérétiques, les Ariens, pour étayer leur thèse, avaient recours à l'Écriture. La plupart de leurs écrits ont disparu, mais, grâce à Athanase et à d'autres auteurs, nous connaissons les textes bibliques généralement allégués par eux : Prov., viii, 22 et Col., i, 15, associés étroitement, étaient les passages les plus fréquemment cités. Sur la base de ces textes, les Ariens tenaient que le Christ n'est pas Dieu, mais seulement la première des créatures; Dieu l'a créé de rien, et par lui a fait tout le reste. Accordant au Christ la préexistence, et même des pouvoirs divins, les Ariens lui refusaient énergiquement la nature divine.

Poussés par le désir d'enlever à l'argumentation arienne son principal appui, plusieurs écrivains ecclésiastiques, et souvent de très grands noms, appliquent alors le titre de « premier-né de toute créature » au Christ incarné. C'est tout d'abord le cas du grand champion de l'orthodoxie, Athanase : « Celui-là, dit-il, est appelé fils unique qui n'a point de frères; mais le premier-né est appelé tel en raison des autres frères. Si le Christ est premier-né, il ne saurait être appelé fils unique, à moins qu'on n'envisage ces appellations à des points de vue différents..., car ces noms s'opposent entre eux... Le Christ est fils unique dans un sens absolu, en tant qu'il est engendré du Père; mais il est premier-né en un sens relatif, en tant qu'il s'est agrégé des frères, ayant pris une chair semblable à la nôtre » (*Oratio II c. Arianos*, 62; *P. G.*, xxvi, 277 sq.). Grégoire de Nysse ne parle pas autrement : tandis que « Monogène » exclut qu'il y ait des frères, Premier-Né au contraire implique qu'il y en a (*P. G.*, xlv, 500). Sévérien de Gabala dit encore la même chose (*P. G.*, lvi, 467 sq.), Didyme l'Aveugle donne a choisir entre cinq explications, dont trois visent le Christ incréé et deux le Christ incarné (*P. G.*, xxxix, 820, 832-836).

Il y a peu de chose à dire sur le Ve s. Depuis le concile de Nicée, la divinité pleine et entière du Christ est définitivement acquise, et c'est plutôt son humanité qui pose des problèmes, les uns ayant tendance à la diminuer comme Apollinaire de Laodicée (condamné au concile de Constantinople, 381), d'autres au contraire aboutissant à deux personnes : Théodore de Mopsueste et surtout Nestorius (condamné au concile d'Éphèse en 430). Le titre de « premier-né de toute créature » ne tient aucune place dans ces controverses, mais il continue de faire l'objet des interprétations les plus divergentes. La controverse exégétique n'était pas close, elle s'est prolongée jusqu'à nos jours.

3° *L'origine de la formule.* — Nous venons de constater combien le titre christologique « premier-né de toute créature » a embarrassé les anciens interprètes, surtout lors de la controverse arienne, qui a profondément marqué l'exégèse que l'on en proposait à ce moment-là. Aujourd'hui, comme de juste, des raisons dogmatiques ou apologétiques de ce genre n'influencent plus à ce point les commentaires. Mais ceux-ci n'en demeurent pas moins la plupart du temps flous et hésitants. Comment sortir d'embarras? Une fois de plus, il convient d'essayer de résoudre en premier lieu le problème d'origine. Quand ce point aura été acquis, nous serons plus à l'aise pour interpréter la formule.

On a souvent postulé pour le titre de « premier-né de toute créature » une origine judéo-alexandrine et plus précisément une origine philonienne. (cf. déjà J. B. Lightfoot, et ensuite un grand nombre de commentateurs; cf. aussi J. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, p. 369 : « Hier steht nun Christus genau an der Stelle an der... bei Philo der Logos steht »; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, i, p. 399, note 1 (avec hésitation); H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler*, Berlin, 1961, p. 99 sq.). Philon tient son Logos pour le fils aîné de Dieu (πρωτόγονος, πρεσβύτερος υἱός, πρεσβύτατος υἱός), tandis que le monde est son fils cadet (ὁ νεώτερος υἱός) : *De agricultura*, 51; *De confus. ling.*, lxiii, 146; *De fuga*, 109-110; *De somniis*, i, 215; *Quod Deus immutabilis sit*, 31... En fait il ne serait pas scientifique de rejeter toute possibilité de contact entre Philon et l'Apôtre, qui a dû connaître quelque chose des idées du philosophe alexandrin : les nombreuses rencontres entre les deux auteurs peuvent-elles toujours être fortuites? Mais, en la circonstance, si profonde est la différence entre eux que la pensée de l'Apôtre ne reçoit aucun éclairage de celle de Philon.

Il n'y a pas lieu d'insister, comme on le fait parfois, sur la différence de vocabulaire, car πρωτόγονος a le même sens que πρωτότοκος, et le traducteur grec de l'Ecclésiastique a rendu *bekôr* par πρωτόγονος en xxxvi, 17 (14). Mais, s'il est vrai que chez Philon le Logos joue souvent le rôle d'un instrument par lequel Dieu réalise la création, ce n'est pas en raison de ce rôle cosmique qu'il est appelé πρωτόγονος; alors que dans Colossiens πρωτότοκος qualifie le Christ dans sa relation avec l'univers créé (« premier-né de toute créature »), chez Philon πρωτόγονος caractérise le Logos dans ses rapports avec Dieu, et c'est pourquoi il est habituellement accompagné de υἱός ou du pronom αὐτοῦ. Dans le *De confus. ling.*, 146-147, le Logos est présenté comme le plus ancien des anges et en quelque sorte l'archange. Mais il n'est que *primus inter pares*, car, à l'instar du Logos, les autres anges sont eux aussi des intermédiaires entre Dieu et le monde; il faut toujours se rappeler que le Logos de Philon est inférieur à Dieu. On ne saurait imaginer contradiction plus flagrante avec Col., i, 15-20 où le Christ est, avec Dieu le Père, le créateur même des anges.

Séduisant à première vue est le recours à la tradition biblique qui appelle « premier-né » (πρωτότοκος), soit le peuple choisi (Ex., iv, 22; Jer., xxxi, 9), soit un roi de Juda, descendant de David, en qui la tradition a souvent vu le Messie (Ps., lxxxix, 28; cf. R. Nathan dans *Shemoth Rabba* 19); cf. le texte hébreu de l'Ecclésiastique, xxxvi, 14, *Psaumes de Salomon*, xviii, 4; IV Esdras, vi, 58; en Hebr., i, 6, πρωτότοκος donne l'impression d'être une désignation messianique bien connue. Cette explication est assez courante : cf. par ex. : A. Durand, *Le Christ « premier-né »*, dans *R. S. R.*, i (1910) p. 56-66; T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Édimbourg, 1946, p. 210; E. Levesque, *Le premier-né de toute créature*, dans *Rev. Apol.*, xxviii (1919), p. 493-495; F. Prat, *Théologie de S. Paul*, i, 345-346; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, i, 398; cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *T. W. N. T.*), v, 876. Au premier abord il semble normal de faire entrer cette tradition en ligne de compte : Paul voyait en Jésus le Messie attendu par les Juifs et, même s'il est vrai qu'il s'est surtout intéressé au Serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe, et assez peu au Messie

royal, il n'est pas interdit de penser que Col., I, 15 fait allusion au descendant messianique de David. Mais cette référence demeure incertaine, et, de toute façon, insuffisante : la formule « premier-né de toute créature » et le développement sur le rôle cosmique du Christ qui lui est intimement lié (πρωτότοκος ... ὅτι), comme si la primogéniture avait sa raison d'être dans cette fonction cosmique, nous introduisent dans une sphère de pensée toute différente de celle du messianisme davidique.

Cette sphère de pensée, plusieurs critiques ont cru la découvrir dans les écrits de sagesse. Mentionnons tout d'abord une opinion isolée. J. A. Van Steenkiste (*Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas*, Bruges, 1899, II, p. 156) indique Eccli., XXIV, 5 : *Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam.* On ne peut accepter une telle dérivation, car cette incise de l'Ecclésiastique est d'une authenticité fort douteuse : elle ne figure ni dans le grec ni dans le syriaque (l'original hébreu de ce passage n'a pas été retrouvé); il y a tout lieu de conclure à une glose suggérée par Eccli., I, 4 et surtout Prov., VIII, 22.

C'est précisément vers Prov., VIII, 22 que F. M. Burney s'est tourné (*Christ as the* Ἀρχή *of Creation*, dans *J. T. S.*, XXVII, 1926, p. 160-177). Il traduit ainsi ce verset : « The Lord begat me as the beginning *(rêshith)* of His way, i.e. of His creative activity ». Il pense que Col., I, 15*b* dépend du texte hébreu de ce passage interprété de la manière qu'il propose. Il en résulte qu'ici encore l'Apôtre identifie le Christ avec la Sagesse divine personnifiée de l'A. T. Déjà H. Windisch avait indiqué cette référence. Depuis elle a été admise par un assez grand nombre d'exégètes. Mentionnons J. Gewiess, W. D. Davies, A. E. J. Rawlinson, J. de Savignac, E. Larsson, H. Hegermann, T. W. Buckley, B. Rey (cf. *Bibliographie* à la fin de l'article).

Cette opinion peut faire valoir en sa faveur les arguments les plus forts. Le titre de *rêshith* donné à la Sagesse divine en Prov., VIII, 22 peut signifier à la fois « prémices » et « premier-né ». Il est lié à un tableau de l'activité cosmique de la Sagesse, tout comme au titre πρωτότοκος πάσης κτίσεως attribué au Christ dans Colossiens fait suite un développement sur son rôle cosmique. Il n'est même pas indispensable de supposer que Paul a eu recours au texte original du Livre des Proverbes, bien que la chose nous semble probable. En effet, ainsi que le note justement J. Gewiess (*Christus und das Heil*, 1932, p. 43), πρωτότοκος et ἀρχή (le mot de la version grecque en Prov., VIII, 22) sont utilisés dans les LXX presque comme des synonymes, témoin Gen., XLIX, 3 : Ρούβην πρωτότοκος μου, σύ ἰσχύς μου καὶ ἀρχὴ τέκνων μου; cf. aussi Deut., XXI, 17. En Prov., VIII, 24-25, les Septante tout comme le texte hébreu parlent de l'enfantement de la Sagesse, si bien que l'appellation de « premier-né » s'est présentée aisément à l'esprit de Paul qui venait d'appeler le Christ « le Fils de sa dilection ». La parenté de sens entre πρωτότοκος et ἀρχή est mise en évidence par la comparaison entre Col., I, 15*b* et Apoc., III, 14 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ), texte tiré à peu près certainement de Prov., VIII, 22 et sur lequel nous aurons à revenir plus loin. Nous sommes conduits à la même conclusion par la juxtaposition de πρωτότοκος et de ἀρχή en Col., I, 18 ainsi que par le parallélisme entre ce dernier passage (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) et I Cor., XV, 20 (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων).

Si l'on consulte maintenant les anciens écrivains ecclésiastiques, on est frappé de la constance avec laquelle Col., I, 15 et Prov., VIII, 22 ont été associés. Nous ne revenons pas sur ce fait que nous avons suffisamment étudié plus haut. Rappelons seulement quelques noms. Le rapprochement des deux textes est évident chez Justin, Tatien, Athénagore; au temps de la controverse arienne, il est le fait non seulement des Ariens, mais tout autant de ceux qui s'emploient à réfuter les hérétiques : Athanase, Didyme l'Aveugle, etc. Ajoutons que les anciens commentateurs de la Genèse ont vu assez souvent dans le ἐν ἀρχῇ *(in principio)* du début de la Genèse une désignation du Fils de Dieu : c'est « dans son Fils » que Dieu a créé le ciel et la terre; exégèse presque certainement influencée par le titre de ἀρχή donné à la Sagesse en Prov., VIII, 22 et par le fait incontestable que ce verset des Proverbes était mis au nombre des grands textes christologiques, à l'instar de ceux de Paul ou de Jean (sur cette exégèse curieuse de Gen., I, 1, cf. F. M. Burney, *Christ as the* Ἀρχή, 176-177; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, I, Tournai, 1958, p. 219-222). Il y a quelque chose de plus significatif encore. Épiphane démontre l'équivalence de Col., I, 15*b* et de Prov., VIII, 22; il vaut la peine de reproduire son argumentation exégétique : Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσε με πρὸ δὲ πάντων γεννᾷ με· ἀντὶ μὲν τοῦ « ἀρχή » ἔλαβεν ὁ Ἀπόστολος τὸ « πρῶτος »· ἀντὶ δὲ τοῦ « γεννᾷ με » το « τόκος »· ἀντὶ δὲ τοῦ ὅλου ὁμοῦ του « ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ καὶ γεννᾷ με » τὸ « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » (*Adv. Haer.*, III, 1; *P. G.*, XLII, 416).

4° *L'interprétation du texte. — a) Le sens de Prov., VIII, 22.* — Pour mettre en évidence le bien-fondé du rattachement de « premier-né de toute créature » à Prov., VIII, 22, il est indispensable qu'à l'exemple de F. M. Burney nous fassions précéder l'interprétation du texte paulinien d'une exégèse au moins sommaire de ce verset du livre des Proverbes.

La traduction en a été autrefois fort discutée, et elle est toujours l'objet de vives controverses. Heureusement le sens général du verset demeure malgré tout assez facile à saisir. Le verbe *kânâni* du T. M. a été rendu dans les LXX par ἔκτισε μέ, dans Aquila, Symmaque et Théodotion par ἐκτήσατο με, dans la Vulgate par *possedit me.* L'article de Burney, déjà plusieurs fois cité, tend à ramener toutes les acceptions de *kânâ* à celle fondamentale d'« acquérir » ce qu'on ne possédait pas encore, que l'acquisition se fasse par le travail manuel ou l'achat, par la génération (un enfant) ou par l'application de l'esprit (la sagesse). En conséquence, Burney rejette la traduction de la Vulgate par *possidere.* P. Humbert *(Qânâ en hébreu biblique, Festschrift für Alfred Bertholet*, 1950, p. 259-267) a postulé pour *kânâ* deux racines hébraïques distinctes : l'une a le sens d'« acquérir », et l'autre, qui a son correspondant dans les textes d'Ougarit, signifie « créer » ou « enfanter » (*supra*, 486). Cette thèse a été acceptée par certains philologues (par ex. L. Köhler, dans son *Lexicon*) et contestée par d'autres, par ex. par W. A. Irwin (*Where shall Wisdom be found?*, dans *J. B. L.*, 1961, p. 133-142). Nous n'avons pas qualité pour la discuter, et l'objet de notre étude ne nous impose pas de le faire. En faisant abstraction de Prov., VIII, 22, disons seulement, à la suite de A. Hulsbosch *(Sagesse créatrice et éducatrice*, Rome, 1963, p. 26-33), que, compte tenu des textes parallèles, les quelques passages bibliques où l'on est porté à renoncer au sens d'« acquérir » suggèrent presque toujours l'idée de « former » : formation du corps humain avant la naissance (Ps., CXXXIX, 13; Gen., IV, 1; cf. Job, XXXI, 15; Ps., CXIX, 73), formation du peuple élu (Deut., XXXII, 6; cf. Is., XLIII, 21). Le texte de Gen., XIV, 19, 22 (création du ciel et de la terre) peut lui aussi s'interpréter à partir de la même idée que suggèrent les inscriptions phéniciennes, avec cette réserve importante qu'ici il y a épuration de la

conception mythologique. Après ces préliminaires, revenons à Prov., VIII, 22.

A la suite des versions grecques d'Aquila, Symmaque et Théodotion, et de quelques interprètes modernes, tels que l'ancienne Bible de Crampon (édition de 1923) et A. Barucq (*Le Livre des Proverbes*, Paris, 1964, p. 92), on peut conserver à *kânâ* son sens habituel d'acquérir, étant bien entendu que l'acquisition de la Sagesse par Yahvé, à qui rien n'a jamais manqué, ne peut s'entendre de la même façon que son acquisition par les hommes; ainsi que le note Barucq, ce qui suit montre qu'il s'agit d'une acquisition « par voie de génération ». On apportera un correctif du même genre à la traduction « Yahvé m'a créée » que, sous l'influence des Septante, préconisent la Bible de Jérusalem, ainsi que celle du Centenaire, de Maredsous, de la Pléiade, etc.; le contexte immédiatement subséquent qui traite de l'enfantement *(kôlalti)* de la Sagesse avant l'apparition des abîmes, des montagnes et des collines (*v.* 24-25) invite à comprendre ici *kânâ* au sens de « former ». C'est cette dernière acception qu'avec d'ailleurs des variantes proposent F. M. Burney (cf. *supra*), A. Robert, C. H. Toy, H. Ringgren, J. de Savignac, H. Cazelles, H. Renard dans la *Sainte Bible* de Pirot (tome VI), la dernière édition de la Bible de Crampon (1960), etc. En tout cas, ainsi que l'ont noté tour à tour M.-J. Lagrange et A. Robert (*art. laud.*), l'auteur, qui connaissait les verbes « créer » *(bârâ)* et « faire », les a évités pour exprimer l'apparition de la Sagesse; celle-ci n'est certainement pas à ses yeux une créature au sens usuel du terme.

Yahvé a formé la Sagesse, non pas « au début de ses desseins », ainsi que traduit la Bible de Jérusalem (cf. Vulgate : *in initio viarum suarum*), mais en tant que « prémices » ou « commencement » de ses voies; c'est là le sens le plus généralement admis (cf. tout récemment encore Barucq), et le seul plausible : il y a *rêshith*, et non pas *berêshith*. Certes l'accusatif adverbial est assez fréquent en hébreu, mais *rêshith* n'est jamais employé de cette façon dans l'A. T. Ce qui enlève toute hésitation quant au sens, c'est le texte tout à fait semblable de Job, XL, 19 où Béhémoth est appelé « prémices des voies de Dieu ». Dans une lettre *(Epist. CXL ad Cyprianum)*, Jérôme cite en translittération l'hébreu de Prov., VIII, 22 avec *berêshith*. Mais il y a tout lieu de croire avec Burney (*art. laud.*, p. 167) que, citant de mémoire, il a substitué d'instinct *berêshith* à *rêshith*, car cette lecture n'est attestée nulle part ailleurs. Le T. M. a le singulier *(darkô)*, mais les critiques le remplacent généralement par le pluriel à la suite de Gr. Syr. Vulg. La version des Septante est ici correcte (Κύριος ἔκτισεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ).

Que désignent exactement « les voies de Yahvé »? J. B. Bauer renvoie là encore aux textes de Ras Shamra et propose de comprendre *primitiae potentiae ejus* (*Initiarum viarum suarum*, « *primitiae potentiae Dei* » : Job, XL, 19; cf. XXVI, 14 et Prov., VIII, 22; dans *V. D.*, 1957, p. 222-227; *Encore une fois Prov. VIII, 22*, dans *V. T.*, 1958, p. 91-92). J. de Savignac conteste, avec raison, semble-t-il, la traduction de *dérek* par « œuvres », « chose fabriquée » (dans *V. T.*, 1954, p. 429-432). Mais comme la juxtaposition des « voies » et des « œuvres de Dieu » se rencontre en Deut., XXXII, 4; Job, XXXVI, 23; Ps., CXLV, 17, on est porté avec Hulsbosch à donner à *dérek*, non certes le sens d'« œuvres », mais celui d'« activité (ou de puissance) créatrice », précisément celle qui est la source des œuvres : donc « Yahvé m'a formée, prémices de son activité créatrice ».

Il faut remarquer la portée du vocable *rêshith*, qui, comme nous l'avons dit, est un accusatif et une qualification de la Sagesse. Il attribue à celle-ci une double priorité *temporelle* et *qualitative* par rapport à l'ensemble de l'univers créé. Il peut en effet servir à désigner, soit (en tant que synonyme de *bekôr*) les premiers-nés que l'on considérait comme l'emportant en excellence sur les enfants puînés (« les prémices de la vigueur du père ») : Gen., XLIX, 3; Ps., LXXVIII, 51 (avec comme terme parallèle *bekôr*); Ps., CV, 36; Deut., XXI, 17; Job, XL, 19; Jer., XLIX, 35; soit les prémices de la moisson ou des fruits, qui étaient tenus pour la partie la meilleure, et, pour ce motif, réservés à Yahvé : Lev., II, 12; Deut., XVIII, 4.

b) L'exégèse de la formule paulinienne. — Très importante est la détermination de la portée exacte de πρωτότοκος. Plusieurs Pères de l'Église ont insisté sur le fait que l'Apôtre ne nomme pas le Christ πρωτόκτιστος, mais πρωτότοκος, dont ils font presque l'équivalent du μονογενής johannique (Joa., I, 14, 18; III, 16, 18; I Joa., IV, 9). Il y a là une outrance manifeste, même si l'on concède que l'idée de génération divine est insinuée par la terminaison -τοκος. Alors que le titre de Monogène considère le Christ dans la relation unique qui le rattache au Père, celui de Premier-né met au contraire le Christ en rapport avec l'univers créé; il n'y a donc pas lieu de supposer qu'ici serait clairement enseignée une génération divine qui exclurait la qualité de créature. Il faut même le reconnaître franchement : quiconque interprète l'appellation « premier-né de toute créature », abstraction faite du contexte, serait facilement amené à lui donner un sens inclusif : il lui ferait dire alors que le Christ est la plus noble des créatures, mais de la même famille qu'elles; il pourrait se réclamer de Rom., VIII, 29 où πρωτότοκος est appliqué au Christ en un sens inclusif : « premier-né d'une multitude de frères ». Une telle exégèse ne conduit pas forcément à l'hérésie arienne, et il y a moyen de lui donner un sens orthodoxe en l'entendant comme Athanase et plusieurs autres Pères du Fils de Dieu incarné *en tant qu'incarné*. J. Bonsirven n'a pas craint d'écrire : « Il est impossible de ne pas faire du premier-né de toute créature le premier d'une série » (*L'Évangile de S. Paul*, Paris, 1948, p. 87.)

Néanmoins, avec la très grande majorité des commentateurs, et aussi en plein accord avec l'exégèse la plus ancienne du texte, celle qui était acceptée unanimement avant la controverse arienne (cf. *supra*), nous croyons impossible cette interprétation, bien qu'elle soit au premier abord la plus obvie. Elle est en effet exclue par le contexte immédiatement subséquent; le texte porte en effet : « premier-né de toute créature, *parce que* c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, etc. »; or ce n'est pas en tant qu'incarné que le Christ a participé à la création du monde. La référence à Prov., VIII, 22 sq. rend compte de la formule paulinienne qui déroute les théologiens modernes : en effet, exactement de la même façon, la Sagesse divine est déclarée la première-née de Yahvé (elle a été enfantée par lui avant les sources jaillissantes et les montagnes : *v.* 24-25), et elle est appelée « les prémices » de son activité créatrice (*rêshith* a le double sens des prémices et de premier-né) en un contexte où on nous décrit longuement sa collaboration à la formation de l'univers. Ainsi donc, dans le cas de la Sagesse tout comme dans celui du Christ, l'insertion dans la série des créatures se trouve formellement exclue par l'écrivain inspiré aussitôt après que celui-ci avait semblé vouloir nous la suggérer.

L'explication de ce phénomène curieux nous la trouvons une fois encore dans la tradition sapientiale : d'après Prov. VIII et, plus clairement encore, selon Job, XXVIII, 13-27, quand Yahvé créa le monde, il contempla sa Sagesse comme un modèle dont il s'inspirait. De la même façon, en Col., I, 16, le Christ incréé

est comme le miroir en lequel Dieu a contemplé le plan de l'univers quand il l'a créé. C'est en ce sens-là que tout a été créé *en lui*. Et c'est pour cela que paradoxalement il est inséré dans la série des créatures (à titre de cause exemplaire) dans le texte qui proclame avec le plus de force sa transcendance par rapport à elle.

c) Le texte parallèle de Apoc., III, 14. — L'Apocalypse de S. Jean nous est ici d'un précieux secours. La lettre adressée à l'Église de Laodicée, intimement unie à l'Église voisine de Colosses (cf. Col., IV, 15), appelle le Christ ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ (III, 14). Cette désignation a en soi la même ambiguïté que πρωτότοκος πάσης κτίσεως et pourrait vouloir dire simplement que le Christ est la première des créatures de Dieu *(principium principiatum)*. C'est en somme ce sens que défend Traugott Holtz *(Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, 1962, p. 143-147), sous prétexte que nulle part ailleurs l'Apocalypse ne fait allusion à une participation quelconque du Christ à la création du monde; le Christ serait donc inclu par l'auteur de ce livre dans la série des créatures, qu'il dépasserait seulement par une double priorité chronologique et qualitative.

En réalité on est presque contraint d'attribuer à ἀρχή l'acception de *principium principians*, car dans l'Apocalypse le Christ, dont la divinité stricte est souvent soulignée, est revêtu de tous les attributs divins : à l'instar de Dieu le Père, il est le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. Il faut tout particulièrement noter la formule ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, qui en XXI, 6 se réfère au Père et en XXII, 13 au Christ, et qui doit avoir dans les deux cas le même sens; or ἀρχή appliqué au Père ne peut s'entendre que de son activité créatrice; il y a donc lieu de comprendre de semblable manière le ἀρχή de III, 14, car rien dans le contexte de ce passage n'invite à entendre κτίσις au sens de καινὴ κτίσις, c.-à-d. à y voir une désignation de la communauté chrétienne, cela à l'encontre de Lohmeyer, *Der Apokalypse des Johannes*, Tubingue, 1953, p. 38.

Au reste, ici comme en Col., I, 15 sq., toute hésitation disparaît quant au sens de la formule christologique lorsqu'on a pris soin de la rattacher à sa source vétérotestamentaire; or, plus nettement encore que πρωτότοκος πάσης κτίσεως, les mots ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ dérivent de Prov., VIII, 22 (cf. LXX : ἀρχὴ ὁδῶν αὐτοῦ); c'est ce dont conviennent les meilleurs commentateurs de l'Apocalypse et Traugott Holtz lui-même. Et que la Sagesse divine en Prov., VIII, 22 soit seulement la première des créatures de Dieu, ainsi que le soutient ce dernier auteur, c'est ce qu'exclut formellement le contexte immédiat de ce passage, comme nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc l'Apocalypse nous est un sûr garant tant de la portée transcendante que de l'origine du titre christologique de Col., I, 15*b*.

d) Priorité temporelle ou priorité d'excellence. — Les commentateurs qui expliquent « premier-né de toute créature » hésitent entre la priorité temporelle et la priorité d'excellence. Dans le premier cas, πρῶτος de πρωτότοκος est entendu au sens d'un comparatif chronologique comme πρῶτος μου de Joa., I, 30 et se réfère à la préexistence du Christ; ainsi se justifie la traduction fréquente : « né avant toute créature ». Dans le second cas, πρωτότοκος se rapporte à la suprématie du Christ sur l'univers créé, et l'on n'a pas manqué de rappeler à ce propos ce qu'était le droit d'aînesse dans l'antiquité orientale : « La primogéniture juridique ne se fondait pas essentiellement sur la priorité de la naissance, mais sur la participation à l'autorité paternelle. Un fils unique en jouissait, bien qu'il n'eût pas de puînés, et d'autre part elle pouvait par exception passer sur la tête d'un frère plus jeune » (A. Durand dans *R. S. R.*, 1910, p. 59). La résonance messianique de l'appellation « premier-né » suggère également la souveraineté. Selon W. Michaelis (*Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Bâle, 1942, p. 55-58), le titre de premier-né de Col., I, 15 ne doit être compris que de la prééminence unique possédée par le Christ à l'endroit de toutes les créatures du fait qu'il a joué le rôle de médiateur dans leur création. Exactement en sens inverse, Abbott combat le sentiment selon lequel πρωτότοκος pourrait exprimer, soit principalement, soit même secondairement, l'idée de souveraineté; seule serait désignée l'antériorité chronologique. (*Commentaire*, p. 211).

Une fois de plus le recours à la source vétérotestamentaire permet de trancher le débat. Il n'y a pas à choisir entre les concepts de préexistence et de suprématie; ainsi que le soulignait déjà Lightfoot (*Commentaire*, p. 146-147), les deux idées sont exprimées en même temps, exactement comme le *rêshith* de Prov., VIII, 22 se réfère tout ensemble à la priorité d'excellence et à la priorité temporelle de la Sagesse divine; cf. ℣. 24-25 : « Quand l'abîme n'était pas, je fus enfantée..., avant les collines, je fus enfantée »; nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut à ce sujet. S'il en est ainsi, il est nécessaire de conserver dans la traduction l'image du « premier-né »; mettre simplement « né avant toute créature », c'est sacrifier une nuance très importante.

e) La théorie scotiste. — Nous ne pouvons omettre de mentionner le rôle considérable que le titre de « premier-né de toute créature » a joué et continue de jouer dans les discussions christologiques. On connaît la thèse des théologiens scotistes selon laquelle le Fils de Dieu se serait incarné même dans le cas où l'homme n'aurait pas péché; le péché de l'homme a fait seulement qu'au lieu de s'incarner dans une chair impassible et immortelle, le Verbe a pris une chair passible et mortelle, afin de pouvoir réparer pleinement pour nous. C'est Duns Scot qui a donné sa forme définitive à cette opinion théologique, déjà préparée avant lui par de nombreux auteurs : Rupert, Honoré d'Autun, Pierre Lombard, Alexandre de Halès et même Albert le Grand. Depuis Duns Scot, cette thèse a souvent été reprise, notamment par S. Bernardin de Sienne, S. François de Sales, le cardinal de Bérulle. Les arguments mis en avant par l'école scotiste se trouvent commodément rassemblés en deux ouvrages du P. Chrysostome : *Le Christ Alpha et Oméga*, Lille, 1910; *Le motif de l'Incarnation et les thomistes contemporains*, Tours, 1921. Ces mêmes arguments sont synthétisés et réfutés par A. Michel dans *D. T. C.*, art. INCARNATION, VII, 1495-1501. Un des principaux arguments scripturaires mis en avant en faveur de cette théorie, c'est l'appellation « premier-né de toute créature » que S. Paul aurait donné au Christ *en tant qu'incarné*. On fait valoir également Prov., VIII, 22 que l'on entend de la Sagesse divine incarnée.

Ces deux appuis sont fragiles. Prov., VIII, 22 ne se rapporte certainement pas à la Sagesse incarnée, et la traduction « le Seigneur m'a créée », que l'on invoque en ce sens, est fautive, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il nous semble pareillement impossible de voir dans le titre paulinien de « premier-né de toute créature » une désignation du Fils de Dieu incarné en tant qu'incarné, puisque ce titre est lié à son activité cosmique (πρωτότοκος ... ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη), et que de plus il est à expliquer entièrement à partir de Prov., VIII, 22. Des théologiens modernes, tels que U. Lattanzi (*Il primato universale di Cristo secondo le S. Scritture*, Rome, 1937, p. 76-93) et

J. F. Bonnefoy (*La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Rome, 1959, p. 166-203), qui apportent à la théorie scotiste des atténuations considérables, n'en continuent pas moins de soutenir que Prov., VIII, 22 et Col., I, 15 doivent être entendus seulement du Christ incarné. Mais, ce faisant, ils s'écartent du sens littéral manifeste de Prov., VIII, 22, qu'aucun exégète moderne n'accepte de tenir pour une prophétie messianique; ils méconnaissent en outre la dépendance essentielle de Col., I, 15*b* par rapport à Prov., VIII, 22. Au reste, notons-le bien, même si Prov., VIII, 22 et Col., I, 15*b* pouvaient être rapportés au Christ en tant qu'incarné, il n'en résulterait rien en faveur de la thèse scotiste, pas plus qu'on ne peut tirer quoi que ce soit en ce sens des textes des Pères qui appliquent Prov., VIII, 22 et Col., I, 15 au Verbe incarné : en effet le seul Verbe incarné que connaissent l'Écriture et les Pères, c'est celui de l'histoire, qui est venu parmi les hommes pour les délivrer de leurs péchés.

Ce que l'on peut fort bien admettre, c'est que, S. Paul ne distinguant pas nettement entre Christ incréé et Christ incarné, le titre de « premier-né de toute créature », sans cesser de se rapporter d'abord et avant tout au rôle cosmique du Christ, revêt une portée absolument générale; il fait déjà allusion, semble-t-il, à la primauté du Christ dans l'ordre du salut, telle qu'elle se trouve exprimée par les titres moins généraux de « premier-né d'une multitude de frères » et de « premier-né d'entre les morts »; sur ces titres, qui visent sans nul doute la seule humanité rachetée, on se reportera à ce qui a été dit au début de cet article. Sur toute cette question, cf. H. Bouessé, *Le Sauveur du monde. I, La place du Christ dans le plan divin*, Chambéry-Leysse, 1951 (avec collaboration du R. P. F. M. Lemoine pour l'examen du dossier scripturaire et patristique).

La théorie scotiste a d'ailleurs eu le grand mérite de souligner la prééminence absolue du Christ Incarné Rédempteur. Il est en effet une manière simpliste de subordonner le Christ Rédempteur au péché de l'homme qui nous paraît, non seulement peu soutenable spéculativement, mais encore contraire à la pensée de l'Apôtre des Gentils, telle qu'elle s'exprime dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, et déjà dans les épîtres aux Galates et aux Romains. Le Christ Incarné Rédempteur est la fin de l'univers (cf. Col., I, 16 : τὰ πάντα ... εἰς αὐτὸν ἔκτισται); Adam n'était que la figure, l'ébauche de Celui qui devait venir (Rom., V, 14 : τύπος τοῦ μέλλοντος) et notre inclusion en Adam pêcheur s'explique dans le plan divin par notre inclusion dans le Christ Rédempteur. Cf. H. Bouessé, *op. cit.*, p. 126 sq. G. Martelet, *Sur le motif de l'Incarnation*, dans *Problèmes actuels de Christologie*, travaux présentés par H. Bouessé et J. J. Latour, Paris, 1965, p. 35-80.

Conclusion. — L'étude qui vient d'être faite montre que l'usage du mot πρωτότοκος dans le N. T. est avant tout christologique. Ce terme a été appliqué successivement aux divers stades du mystère du Christ. Lors de sa naissance à Bethléem, il est appelé le premier-né de la Vierge Marie (Luc., II, 7). Par sa résurrection glorieuse, victoire sur le péché et sur la mort, il est devenu le premier-né d'entre les morts (Col., I, 18; Apoc., I, 5), ce qui lui permettra, lors de la résurrection générale de la fin des temps, d'être le premier-né de beaucoup de frères (Rom., VIII, 29). Conformément à une marche de la pensée dont nous avons d'autres exemples, S. Paul est remonté de l'activité salvifique du Christ à sa fonction créatrice aux origines du monde : sauvés *par* le Christ, les hommes ont été tout d'abord créés *par* lui (cf. les deux δι'αὐτοῦ de Col., I, 16-20); premier-né d'entre les morts (Col., I, 18), le Christ avait été originairement premier-né de toute créature; et, parce qu'il voyait dans le Christ la Sagesse de Dieu (cf. I Cor., I, 24; II, 7sq.), l'Apôtre s'est servi de Prov., VIII, 22 pour exprimer ce rôle cosmique.

En dehors des passages où se trouve attesté cet emploi christologique de πρωτότοκος, le seul texte qui ait pour nous quelque intérêt est Hebr., XII, 23, et lui non plus n'est sans doute pas sans rapport avec la christologie. Si l'Église des premiers-nés de Hebr., XII, 23 est bien ce que nous avons dit, on est enclin à rapprocher cette expression du titre de « premier-né » donné au Christ lui-même dans la même épître en I, 6, que ce dernier texte se rapporte à l'Incarnation, à l'Ascension ou à la Parousie. Le Christ est le Premier-Né par excellence; les chrétiens sont une assemblée de premiers-nés en tant qu'ils participent à sa vie. Cela n'exclut pas en Hebr., XII, 23 une allusion à la vente par Esaü de son droit d'aînesse, fait qui est rappelé un peu plus haut en XII, 16. Mais la raison profonde de l'attribution de ce titre aux chrétiens paraît être qu'il est d'abord celui de leur Maître. Le Christ Premier-Né est ainsi le chef d'un nouveau peuple, qui correspond à celui de l'ancienne alliance, appelé lui aussi premier-né en Ex., IV, 22 : « Ainsi parle Yahvé : Israël est mon fils, mon premier-né ».

Bibliographie. — Nous ne mentionnons ici que les monographies principales utilisées au cours de notre travail, en laissant délibérément de côté tous les commentaires des Évangiles ou des Épîtres. Les auteurs sont cités par ordre alphabétique. P. Andriessen, *De Beteknis van Hebr., I, 6*, dans *Studia Catholica*, XXXV (1960), p. 2-13; A. W. Argyle et H. C. Meecham, *Colossians, I, 15*, dans *Expository Times*, LXVI (1954-1955), p. 61 et 124-125; T. W. Buckley, *The Phrase « Firstborn of Every Creature » (Col. I, 15) in the Light of its Jewish and Hellenistic Background*, Rome, 1961; C. F. Burney, *Christ as the* Ἀρχή *of Creation*, dans *Journal of Theological Studies*, XXVII (1925-1926), p. 160-177; H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse en Prov., VIII*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, I (Paris, 1959), p. 511-515; E. A. Cerny, *Firstborn of Every Creature (Col., I, 15)*, Baltimore, 1938; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2e éd., Londres, 1955; A. Durand, *Le Christ Premier-Né*, dans *Recherches de Science Religieuse*, I (1910), p. 56-66; A. Feuillet, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'Épître aux Colossiens (I, 16a)*, dans *New Testament Studies*, XII (1965), p. 1-9; J. B. Frey, *La signification du terme* πρωτότοκος *d'après une inscription juive*, dans *Biblica*, XI (1930), p. 373-390; J. Gewiess, *Christus und das Heil nach dem Kolosserbrief*, Breslau, 1932; H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin, 1961; A. Hulsbosch, *Sagesse créatrice et éducatrice*, Rome, 1963; G. Jouassard, *Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée et S. Hippolyte*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1932, p. 509-532; 1933, p. 25-37; E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Upsaal, 1962; E. Levesque, *Le premier-né de toute créature*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 28 (1919), p. 493-495; E. Norden, *Agnostos Theos*, 4e éd., Stuttgart, 1956; W. Michaelis, dans *T. W. N. T.*, VI, art. Πρωτότοκος, p. 872-883; du même auteur : *Zum Engelchristologie im Urchristentum*, Bâle, 1942; *Der Beitrag der LXX zur Bedeutungsgeschichte von* πρωτότοκος *in Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift A. Debrunner, 1954, p. 313-328; *Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, XXIII (1954), p. 137-157; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of Christ*, Londres, 1943; A. Vanhoye, *L'*οἰκουμένη *dans l'Épître aux Hébreux*, dans *Biblica*, XLV, 1964, p. 248-253; A. M. Vitti, *Cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae*, dans *Verbum Domini*, 1934, p. 306-312, 368-374; 1935, p. 15-21; H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neutestamentliche Studien*, Festschrift Georg Heinrich, 1914, p. 220-234.

A. Feuillet.

PRESBYTRES. — Voir Église, II, 611-613; 653-658; — Évêques (Origine des), *ibid.*, 1301-1307; — et *infra* l'art. Sacerdoce.

PRÉTOIRE. — Pour les lecteurs du Nouveau Testament, la question du prétoire est celle du lieu où Jésus fut « emmené de chez Caïphe » (Joa., XVIII, 28*a*), où ses accusateurs ne voulurent pas entrer (Joa., XVIII, 28 *b*), où l'on voit Pilate « rentrer » deux fois pour interroger Jésus alors qu'il en était sorti pour parler avec ses accusateurs (Joa., XVIII, 28 et 33), et où les soldats « ramènent » Jésus après sa condamnation et avant l'exécution de la sentence (Marc, XV, 16 et Matth., XXVII, 27). Il s'agit de savoir ce que désigne exactement le mot « prétoire » (πραιτώριον), donné comme équivalent de αὐλή (terme lui-même à définir) en Marc, XV, 16, et où situer le prétoire (τὸ πραιτώριον, Joa., XVIII, 28) dans Jérusalem. En outre, les Actes des Apôtres mentionnent à Césarée *le prétoire d'Hérode* (Act., XXIII, 35), où le procurateur Félix fait garder Paul, et cette indication peut aider à situer celui de Jérusalem. Quant au prétoire où plus tard Paul est encore gardé et où ses chaînes « ont acquis dans le Christ une vraie notoriété » d'après Phil., I, 13, il n'est pas en Palestine, mais sans doute à Rome ou à Éphèse et pose un problème très différent que nous n'examinerons pas ici.

Pour déterminer l'endroit précis où se trouvait à Jérusalem le prétoire de Pilate, on s'est appuyé tantôt sur la tradition locale, et notamment sur l'itinéraire que suivent les chemins de Croix depuis plusieurs siècles, tantôt sur la confrontation des données évangéliques avec celles des textes profanes concernant Jérusalem d'Hérode le Grand à Titus, et notamment des textes de Flavius Josèphe. On aboutissait ainsi, d'une part, à préférer la localisation du prétoire des Évangiles à l'ancienne forteresse Antonia, à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple, d'autre part, à montrer que le procurateur résidait habituellement à l'ancien palais d'Hérode, sur la colline occidentale, et que seul cet édifice méritait à proprement parler le nom de prétoire, étant donné l'usage du terme dans la partie orientale de l'Empire romain au Ier siècle de notre ère. Les fouilles pratiquées au couvent des Dames de Sion (du côté nord et au point le plus élevé de la rue Bâb-Sitty Mariam), depuis 1931, ont versé au dossier une nouvelle pièce, en conduisant ceux qui en rendaient compte à reprendre sur des bases archéologiques la thèse du prétoire à l'Antonia, tandis que les partisans de la thèse opposée étaient amenés à réagir, en confirmant leur opinion par une analyse plus serrée des textes et des termes qu'ils emploient.

Ayant pour but de présenter l'état actuel de la question du prétoire, non sans justifier la position qu'il adopte, le présent article est divisé en trois parties: I. Les données de la tradition locale (col. 513-521), avant et après la prise de Jérusalem par les croisés. — II. Faut-il situer le prétoire à l'Antonia? (col. 521-548), selon la thèse liée pour une part avec le problème des dimensions réelles de cette forteresse. — III. Prétoire et palais d'Hérode (col. 548-554). Cette partie présente, dans sa forme la plus récente et la plus élaborée, l'opinion qui rallie aujourd'hui la quasi-unanimité des spécialistes, celle de l'identité du prétoire de Pilate avec le palais royal de la Ville haute.

I. Les données de la tradition. — En ce qui concerne le prétoire de Jérusalem et le lieu où il convient de vénérer le souvenir du procès romain de Jésus, la tradition locale a indiqué successivement (et même parfois simultanément) aux pèlerins au moins trois sites différents.

1° *Du début du IVe au VIIIe siècle.* — 1. A cette époque, la tradition byzantine situe le prétoire dans la vallée du Tyropéon *(el-Wad)*, celle qui sépare les deux collines de Jérusalem. Il paraît inutile de citer et de discuter ici chacun des témoignages écrits de cette tradition : on en trouvera la liste et l'exégèse dans le *Dictionnaire de la Bible* (t. V, col. 623-626 : art. Prétoire, § 3), dans *Jérusalem* des PP. L.-H. Vincent et F.-M. Abel (t. II, fasc. 3, pp. 571-586; pour la reproduction des textes eux-mêmes, *ibidem* [Abel], pp. 637-41; voir aussi D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, 1935, pp. 742-53) et dans l'article plus récent de H. Donner (*Erwägungen zur Lage des byzantinischen Prätoriums*, dans *Z. D. P. V.*, LXXXI, 1 [1965] pp. 49-55). Qu'il suffise de rappeler ici que le texte le plus ancien est celui du Pèlerin de Bordeaux, daté de 333 (« *euntibus ad porta Neapolitana, ad partem dextram deorsum in valle...* »; cf. P. Geyer, *C. S. E. L.*, XXXIX [1898], p. 22); que la Vie de Pierre l'Ibère nous apprend, vers le milieu du Ve siècle, l'existence d'une église « qui est dite de Pilate » au lieu où l'on situait le prétoire (d'après J.-B. Chabot, *Pierre l'Ibérien*, dans *Revue de l'Orient latin*, III [1895] pp. 381-82, cité dans *D. B.*, V, col. 623; voir aussi R. Raabe, *Petrus der Iberer*, 1895, p. 94); qu'au début du siècle suivant (environ 530), Théodose (P. Geyer, *ibid.*, p. 141) et le *Breviarius de Hierosolyma* (P. Geyer, *ibid.*, p. 155) nous apprennent le nom de cette église (« Sainte-Sophie »), détruite en 614 par les Perses (cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, II, 148; H. Donner, *Z. D. P. V.*, LXXXI, 1 [1965], p. 50 et réf. n. 6). Le *Typicon* (VIIIe ou VIIe s.; *R. B.*, XXIII, 1914, 453 sq.) mentionne encore la station « au *Lithostrôtos*, à Sainte-Sophie » (Abel, *op. cit.*, p. 576). Enfin, d'après le *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis* (*ca* 808), cinq prêtres desservaient encore le sanctuaire du prétoire, dont l'identité avec Ste-Sophie n'est pas précisée, au début du IXe siècle (cf. T. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana*, I, p. 301).

2. Les commentateurs, toutefois, ne s'accordent pas sur le point de la vallée du Tyropéon où il faut situer le prétoire byzantin et donc l'église Sainte-Sophie. Comme le fait remarquer le P. Abel : « Pour trancher la question, il faudrait retrouver un monument dont on pût identifier avec certitude les vestiges, car jusqu'à présent il n'existe aucun reste archéologique dont l'appartenance au prétoire byzantin s'affirme absolument. Faute de quoi, nous sommes réduits à reconstituer ce sanctuaire par l'unique moyen de la documentation écrite, sur un terrain indéterminé » (*Jérusalem*, II, 3, p. 575). Effectivement, deux opinions s'affrontent.

a) Les uns situent Sainte-Sophie non loin du « Mur des pleurs », à peu près à la place du *mekhémé* turc (ancien tribunal) et donc à proximité de cette « Porte de la Chaîne » *(Bâb-es-Silsileh)* où la rue qui descend de la « Tour de David » aboutit à l'esplanade du Temple. Telle est l'opinion que semble préférer le P. Abel (*op. cit.*, p. 573), qu'ont défendue entre autres après lui P. Thomsen (cité par H. Donner, *op. cit.*, p. 50, n. 8) et plus tard H. Haag (1955) dans son *Bibel-Lexicon* (col. 1358) et C. Kopp (*Die heiligen Stätten der Evangelien*, 1959, pp. 412 sq.).

Elle s'appuie sur une exégèse assez discutable des sources littéraires, sur une localisation très conjecturale de la « citerne de Jérémie », sur un fragment d'inscription gravé sur une pierre au-dessous d'une croix grecque et portant le mot « Σοφίας », enfin sur l'interprétation du cube rouge inséré au-dessus de l'entrée de l'une des églises de Jérusalem sur la mosaïque de Madaba (n° 24 : *D.B.*, V, col. 637-638; F.-M. Abel, *op. cit.*, pp. 572-574; P. Thomsen, *Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madaba*, *Z.D.P.V.*, LII [1929], p. 208). Rien de tout cela n'est

très convaincant et H. Donner (*op. cit., Z.D.P.V.*, LXXXI, 1 [1965], pp. 49-55) a montré récemment que les progrès faits peu à peu dans l'opinion par cette hypothèse — que le P. Abel se contentait de déclarer « soutenable » (*op. cit.*, p. 574) — n'avaient rien enlevé à sa rivale, qui s'accorde beaucoup mieux avec le contenu des textes anciens.

b) Cette seconde opinion, soutenue autrefois par le P. M.-J. Lagrange (*Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba*, dans *R. B.*, VI [1897], pp. 455 sq.; cf. [1903], p. 464), C. Mommert (*Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu*, Leipzig, p. 103) et R. Eckardt (*Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, *Z.D.P.V.*, XXIX [1906], pp. 87 sq), entre autres, situe le prétoire byzantin à peu près à l'emplacement de l'église arménienne *Notre-Dame du Spasme*, entre l'ancien hospice autrichien et le couvent des Arméniens catholiques, à quelque distance de l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple et tout près du point où la rue de la Porte orientale de la ville (*T. Sitty Mariam*) rejoint la rue de la Vallée (*T.-el-Wad*).

Les arguments du P. Lagrange en 1897, brièvement rappelés par A. Legendre (*D. B.*, V, 635-636) et F.-M. Abel (*op. cit.*, p. 574), ont été récemment repris par H. Donner, dans l'article cité ci-dessus (*Z. D. P. V.*, LXXXI, 1 [1965], notamment pp. 51-55) : le n° 27 de la mosaïque de Madaba correspond mieux au type conventionnel des églises de la carte que le n° 24, comme le reconnaît le P. Abel; les anciens témoins mettent presque toujours le prétoire en relation avec la piscine probatique, à laquelle conduit la rue de la Porte orientale (ancien *decumanus*); on a du moins là les vestiges d'un sanctuaire byzantin, et la fameuse mosaïque aux sandales, trouvée dans la crypte de l'église arménienne (reproduite notamment dans *D. B.*, V, col. 636, fig. 173; et dans Abel, *op. cit.*, p. 573, fig. 233) et probablement antérieure à 614, fait évidemment songer à ce que rapporte l'*Anonyme de Plaisance* (P. Geyer, *op. cit.*, p. 175) de la vénération des traces des pieds du Seigneur au sanctuaire du prétoire (vers 570); cette localisation, enfin, ne contredit nullement les données des sources littéraires du VII^e^ siècle (Théodose et l'*Anonyme de Plaisance;* cf. S^r^ Marie-Aline de Sion, *La Forteresse Antonia*, Jérusalem, 1955, pp. 258-260; H. Donner, pp. 52-53), tandis qu'elle semble s'accorder mieux que celle du sud avec le plus ancien de nos textes, le récit du Pèlerin de Bordeaux (lequel remonte le *cardo maximus* de la ville [*euntibus ad porta Neapolitana*] et signale à droite le prétoire et à gauche le Golgotha; cf. H. Donner, *op. cit.*, p. 51-52; — on doit noter toutefois que, sur cet itinéraire, le pèlerin mentionne le prétoire avant le Golgotha, alors qu'on n'est pas encore tout à fait à la hauteur de l'*église du Spasme* quand on atteint celle du *Saint-Sépulcre;* mais le mot *autem* indique sans doute que les deux lieux mentionnés sont situés au même moment à peu près de part et d'autre du *cardo*).

3. Si des deux thèses concernant l'emplacement du *prétoire* byzantin, la meilleure paraît être celle du nord, on ne saurait toutefois en tirer un argument en faveur du prétoire romain à l'Antonia (comme a tenté de le faire Sœur Marie-Aline de Sion, cf. *op. cit.*, p. 255) : les défenseurs de l'Antonia comme prétoire de Pilate (comme nous le verrons plus loin) insistent tous sur la position — relativement — dominante de l'Antonia, tandis que tout le monde s'accorde à reconnaître que le prétoire vénéré du IV^e^ au VIII^e^ s. était en tout cas situé dans la vallée du Tyropéon. Comme le note sagement le P. Abel : « Il importe de déclarer qu'en dépit de l'ancienneté des renseignements sur lesquels elle s'appuie, cette conclusion (concernant la localisation du prétoire à l'époque byzantine) ne peut prévaloir... Le transport de Sion sur la colline occidentale et d'autres localisations erronées nous permettent suffisamment de supposer un faux point de départ à une tradition dite primitive. La destruction radicale de l'Antonia par les Romains, le remaniement de la ville par Hadrien et l'occupation prolongée de l'emplacement du palais royal par la légion campée à Jérusalem expliquent cette orientation des premiers « montreurs de lieux saints » (*op. cit.*, p. 571-572).

Il ne faut pas oublier, en effet, les bouleversements successivement dus à Titus et à Hadrien, notamment l'occupation militaire de la plate-forme méridionale de la colline occidentale dès 70 (pour les dimensions du 1^er^ camp de la X^e^ légion, voir notamment *Jérusalem*, II, *Jérusalem nouvelle*, p. 20 et n. 1, et pl. 1, où elles ont été évaluées à environ 550 × 500 m de part et d'autre d'un *cardo maximus* partant de la *Bashoura*), et de nouveau, encore que sur une aire probablement plus réduite (sans doute la partie située à l'ouest de l'ancien *cardo*, prolongeant désormais celui de la *colonia*), après 130.

Il faut se souvenir aussi que la citadelle elle-même a toujours été, quel que soit l'occupant, le siège de la principale garnison de la ville et ne pouvait dès lors donner lieu à un afflux de pèlerins et à l'édification d'un sanctuaire.

Enfin, les processions dans la ville comme les itinéraires proposés aux pèlerins impliquaient une certaine répartition des lieux saints, et notamment de ceux liés à la Passion du Seigneur, dans les divers quartiers traversés. Or, le Saint Sépulcre et la maison de Caïphe étaient vénérés comme ils le sont encore aujourd'hui aux deux extrémités de la colline occidentale, tandis qu'au-delà du Temple et des piscines situées sur la colline orientale, Gethsémani était vénéré dans la vallée du Cédron. Il manquait quelque chose qui pût servir de station ou d'étape dans la vallée intermédiaire du Tyropéon, où tous les pèlerins anciens rencontrent effectivement le prétoire en descendant de la maison de Caïphe (Pèlerin de Bordeaux, Théodose, *Breviarius de Hierosolyma*, etc.; cf. procession s'arrêtant au *Lithostrôtos*, à Sainte-Sophie, en venant du « Repentir de Pierre » et avant d'aller au Calvaire, selon le *Typicon* [Abel, *op. cit.*, pp. 576-577]) ou du Golgotha (Pierre l'Ibère) et on avait dû rattacher le souvenir de la condamnation de Jésus dans la Maison de Pilate à « des murailles ruinées, quelque reste imposant d'un monument abandonné dont la désolation, au dire de Saint-Cyrille de Jérusalem, attestait la puissance de celui qui fut crucifié et où l'on voyait un *lithostrôtos* » (Abel, *op. cit.*, p. 575).

2° *Du IX^e^ au XI^e^ siècle.* — On sait qu'il est difficile de suivre l'évolution de la tradition concernant le prétoire pendant les IX^e^, X^e^ et XI^e^ siècles. Dès le X^e^ siècle sans doute et sûrement au début du XI^e^, au temps des Fatimides persécuteurs (935-1021), les chrétiens durent déplacer leurs stations liturgiques, surtout celles proches du *Ḥaram esh-Shérif*, et regrouper les souvenirs de la Passion dans l'Atrium de la Sainte-Croix, au pied même du Calvaire (cf. Abel, *op. cit.*, pp. 577 et 638, texte VII et cf. texte XIII, 2). C'est là, en tous cas, qu'on retrouve parmi les oratoires érigés au milieu des ruines par Constantin IX Monomaque (1042-1055) la chapelle de la Flagellation et celle du Couronnement d'épines (cf. Abel, *op. cit.*, p. 255). L'embarras des croisés à propos des lieux saints, et en particulier de ceux liés au procès de Jésus, s'explique donc facilement, tel qu'il est exprimé dans le passage bien connu des *Gesta Francorum Jerusalem expugnantium* (cf. notamment *D. B.*, V, 624, avec la référence).

Dans une telle conjoncture, c'est probablement la colonne dite de la Flagellation, vénérée depuis le IVe siècle au site présumé de la maison de Caïphe (d'après le Pèlerin de Bordeaux, Geyer, *Itinera...*, p. 22; cf. pour les attestations du VIe au XIe siècle : Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 264 et n. 50-54; *D. B. S.*, II, pp. 60-67), qui a attiré le prétoire sur le Mont-Sion (extrémité méridionale de la colline occidentale) où on le vénérait dans une chapelle proche de l'église principale, aux XIIe et XIIIe siècles (cf. Abel, *op. cit.*, p. 578 et pp. 638-639, textes X-XV, XVIII et XXI; voir aussi *D. B.*, V, col. 624-625). L'usage liturgique grec de commémorer à la même station l'interrogatoire chez Caïphe, le reniement de Pierre et toute la scène du prétoire (d'après le *Typicon;* cf. Abel, *op. cit.*, pp. 576-577) peut avoir eu sur cette localisation latine du *lithostrôtos* autant d'influence que la fameuse leçon fautive de Joa., XVIII, 28 « *ad Caipham in praetorium* », peut-être appuyée par l'autorité d'Augustin (cf. Abel, *op. cit.*, p. 577 et n. 6; *D. B.*, V, col. 626). Il est intéressant de noter, en outre, que l'un des premiers témoins de la chapelle du prétoire sur le Mont-Sion trouve ce lieu tout indiqué en raison de sa position dominante, préludant ainsi à l'un des bons arguments donnés plus tard en faveur de la citadelle actuelle, encore que la « Tour de David » dont il parle soit probablement située au sud (avec le « Tombeau de David », sur le Mont-Sion) et non pas au nord (citadelle *El-Kala*) de la plate-forme méridionale de la colline occidentale. Jean de Würzbourg écrit, en effet, vers 1165 : « *Traditus est... Dominus... ad montem Sion, ibi tunc erat praetorium Pilati, nuncupatum lithostrotos, hebraice autem Gabbatha. Tunc enim temporis optima pars et fortitudo totius civitatis erat in altitudine ejusdem montis, sicut etiam turris David, quae erat specula et tutamen reliquiae civitatis, erat in eo elevata.. .Ostenditur autem hodie locus ille ubi praetorium et turris David fuerant* » (*Descriptiones Terrae Sanctae a saec. VIII-XV*, édit. Tobler, Leipzig, 1874, pp. 138-139). Le souvenir du prétoire, en tout cas, reste lié à la chapelle du Mont-Sion jusqu'à la fin du XIIIe siècle (cf. date des derniers textes cités ci-dessus, Abel, XVIII et XXI, d'après Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 265, mais aussi Abel, p. 578, n. 3).

3° *Du XIIe au XVIe siècle.* — 1. Deux textes des environs de 1100 (cf. Abel, *op. cit.*, p. 638, textes VII et IX, voir aussi p. 639, texte XVII) parlent du prétoire à la porte de Naplouse, non loin du Calvaire, à une petite distance à l'est du Saint-Sépulcre. En supposant que ceux-ci se réfèrent au prétoire byzantin vénéré du IVe au VIIIe siècle (venant alors renforcer à ce sujet la théorie « septentrionale » exposée ci-dessus) et non pas aux oratoires venus remplacer les stations au temps de Monomaque, peut-on déceler une influence de la tradition qui se serait ainsi conservée (d'après ces deux témoignages d'origines fort différentes) sur l'apparition au nord du *Ḥaram*, dans le dernier tiers du XIIe siècle, de plusieurs sanctuaires commémorant des scènes de la Passion (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 265)? Cela paraît très difficile.

Les deux textes en question, en effet, ne permettent guère d'apprécier les « petites » distances dont ils parlent, mais situent le prétoire soit à l'est du Saint-Sépulcre (texte IX), soit tout à côté de la porte de Naplouse (texte VII et XVII). Si ces indications conviennent déjà assez difficilement à *N.-D. de Pamoison*, les points de repère qu'elles fournissent sont encore plus éloignés de la zone sise à l'est de l'ancienne Antonia où apparaît, comme nous allons le voir, la *Maison de Pilate*.

2. Celle-ci, on le sait, n'a d'ailleurs pas supplanté tout de suite la chapelle du prétoire sise sur le Mont-Sion et dont les textes parlent, nous l'avons vu, jusqu'à la fin du XIIIe siècle. La première description de la ville qui mentionne cette *domus Pilati* et en précise l'endroit, en 1172 (Théodoric, cf. Tobler, *op. cit.*, p. 10; Abel, texte XIII), situe, en effet, le *tribunal* de Pilate *in loco qui vocatur lithostrôtos* devant l'église de Sainte-Marie sur le Mont-Sion et rappelle que l'on vénère dans la chapelle érigée là la colonne de la Flagellation.

3. De plus, les origines des sanctuaires où l'on a vénéré à partir de la fin du XIIe s. certains souvenirs de la Passion semblent plus liées à celles de la Voie douloureuse qui prévaudra au siècle suivant qu'au souvenir d'un prétoire vénéré dans la zone orientale de la ville.

Comme le note fort bien le P. Abel (p. 611 et n. 8, suivi sur ce point par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, pp. 263-264), la rivalité entre les Templiers (et Augustins affectés au service du Temple), d'une part, et les Augustins de la Sainte-Sion, d'autre part, ne doit pas être totalement étrangère à l'apparition d'une Voie douloureuse orientale (de la piscine probatique au Calvaire par le rocher de l'Antonia, le nord du parvis et la « Porte douloureuse »; cf. Abel, *op. cit.*, p. 613) en concurrence avec celle qui allait tout droit, de la Sainte-Sion au Saint-Sépulcre (probablement depuis le Xe siècle; cf. Abel, *op. cit.*, p. 611 et n. 1). Le patriarcat latin, d'après son rituel, semble d'ailleurs ne s'être pas prononcé entre les deux (Abel, *op. cit.*, p. 614).

La Voie douloureuse qui allait de l'est vers l'ouest n'était certes pas dépourvue de bons arguments. Avant tout, elle suivait « le trajet naturel et direct de Gethsémani au Calvaire » (Abel, *op. cit.*, p. 612), comme l'avaient fait au IVe siècle les processions de la Passion (sans qu'on ait voulu alors reproduire la marche du Christ prisonnier; cf. Éthérie : Abel, *op. cit.*, pp. 585 et 610). En outre, la légende de l'invention du bois de la croix dans la « piscine probatique » (piscine de Sainte-Anne ou *Birket Israïl*?), répandue dès le XIIe siècle, conduisit à placer aux abords de cette piscine l'imposition de la croix (Abel, *op. cit.*, pp. 612-613). Une ruine plus ou moins identifiée de l'Antonia (dont parle en 1172 Théodoric, texte XIII, qui se réfère à la description de Josèphe) a pu jouer également un rôle qui n'a rien à voir avec la survivance d'une éventuelle tradition du prétoire de l'Antonia. Il reste enfin, encore que le P. Abel en doute, la possibilité que le gouverneur byzantin de la ville ait déjà résidé à l'endroit où résideront à partir du XVe s. les gouverneurs turcs, sur le rocher de l'Antonia précisément, et que le nom de πραιτώριον donné à cette résidence sans confusion possible avec le « prétoire » de Sainte-Sophie ait survécu sans souvenir de son origine dans les toponymes utilisés encore au XIIe siècle par les gens du quartier.

4. Il nous faut maintenant revenir sur la *Maison de Pilate* et sa localisation. D'après les textes de la fin du XIIe s., il semble bien qu'elle se trouve alors au nord de la rue de Josaphat (rue de la Porte orientale), à l'est de l'arête rocheuse du Bezétha, à l'ouest et tout près de l'église Sainte-Anne.

Théodoric (en 1172) la situe en effet *juxta ecclesiam beatae Annae... et juxta piscinam probaticam* (Tobler, *op. cit.*, p. 10; Abel, texte XIII; — il importe assez peu de savoir s'il désigne ainsi *Birket Israïl* ou la piscine située à quelques mètres de Sainte-Anne, puisque l'une et l'autre sont très proches de la Porte orientale de la ville). S'il l'identifie avec une ruine qu'il considère comme un vestige de l'Antonia (*unum latus, quod adhuc restat, palatii quod vocabatur Antonia, ibidem*) — qui fut pourtant rasée par Titus — son point de repère n'en est pas moins l'église Sainte-

Anne pour la *Maison de Pilate* et réciproquement (cf. *ibidem*, p. 64; Abel, texte XIII, 5 : *Juxta viam, quae ducit ad portam orientalem aureae portae vicinam, secus domum vel palatium Pilati, quam eidem viae contiguam esse supra diximus, ecclesia beatae Annae sita est*).

Quelques années plus tard, Ernoul (Abel, texte XVI, 2 — en 1187) nous apprend que ladite *Maison* est sur le côté nord de la rue, en face d'une porte du Temple et donc certainement à l'est du rocher de l'Antonia, où il faut sans doute situer avec le P. Abel (notamment d'après le plan de Cambrai, cf. *op. cit.*, p. 579) le *Moustier* appelé le *Repos* (« A main destre de celle rue de Jossafas avoit y' moustier c'on apeloit le Repos... Un poi avant, à main senestre de celle rue, estoit li Maisons Pilate. Devant celle maison avoit une porte par u on aloit al Temple ». *La citez de Jérusalem*, p. 49, d'après Abel, texte XVI, 2).

Le *Moustier du Repos*, qui correspond assez bien à l'édicule médiéval où se trouve depuis 1345 (cf. Abel, *op. cit.*, p. 580) la sépulture du *Cheikh Derbas*, dans la caserne sise sur le rocher de l'Antonia (à moins qu'il s'agisse du « *Siège de Jésus* », *Koursy ʿAîsâ*, sur la partie nord de l'esplanade du temple: cf. Abel, p. 579), commémore à la fois la prison où Jésus passa la nuit de la Passion et le lieu où il reposa quand on le mena crucifier, d'après le même Ernoul *(ibidem)*. Cette halte sur le chemin du Calvaire, qui deviendra plus tard une chute (Abel, *op. cit.*, p. 616), suppose que le lieu de la condamnation soit reporté plus à l'est et pas à proximité immédiate. A la même époque, la chapelle de la *Flagellation* est située au nord de la rue, à peu près en face du *Moustier du Repos* et un peu à l'ouest de la *Maison de Pilate*, si l'on en croit le *plan de Cambrai* (dont l'original remonterait à 1180 selon Abel, *op. cit.*, p. 579). Mais il n'est pas encore question de prétoire dans ce secteur et la *Maison de Pilate* n'a pas encore trouvé une localisation tout à fait définitive.

5. Au début du XIII^e^ siècle, la reprise de Jérusalem par les musulmans (1187) amène un certain flottement : les chrétiens sont éloignés des abords immédiats du *Ḥaram*, mais non de la rue de Josaphat le long de laquelle vont se développer les souvenirs de la Passion, ce qui conduira un peu plus tard au remplacement de la *Porte douloureuse* (cf. *supra* et Abel *op. cit.*, pp. 613-614) par la *Porte judiciaire* (Abel, p. 620), située sans doute à la jonction de la rue de la Porte orientale et de la rue de la Vallée (cf. Abel, textes XIX et XXII). Incidemment, on retrouve une mention du prétoire de Pilate à la porte de Naplouse (Abel, textes XVII). Pendant la trêve de 1229 à 1244, on voit apparaître à proximité de la Maison de Pilate (ou plus ou moins confondues avec elle) celle de Caïphe (Abel, p. 586, cf. texte XVII et XVIII) et celle d'Anne (texte XVIII, incluant la *Prison du Repos*, selon Abel, p. 586, n. 6), voire même celle d'Hérode (Abel, p. 580 et texte XXI).

6. Le grec Perdiccas (*P. G.*, CXXXIII, col. 964 sq.) est le premier à rapprocher des *Maisons* de Pilate, Anne et Caïphe, le prétoire où il situe tout à la fois le reniement de Pierre, la prison du Seigneur, sa condamnation et l'imposition de la croix, cette dernière étant ainsi reportée bien plus à l'ouest qu'au XII^e^ siècle.

Chez les latins, autant que je sache, on ne parlera de « prétoire » dans la région située au nord du Temple qu'à partir du XVI^e^ siècle (cf. Gr. Affagart [en 1533-1534], *D. B.*, V, col. 625 et *infra*), mais certains d'entre eux, aux environs de 1300, mettent déjà la *Maison de Pilate* en relation avec le « lithostraton » et le « lieu où fut jugé le Seigneur » (ainsi le P. Riccoldo da Monte Croce, en 1294; Abel, *op. cit.*, texte XX, trad. *D. B.*, V, col. 625), comme avec la flagellation, les moqueries et la condamnation à mort : c'est notamment le cas, vers 1320, de Mario Sanuto (Abel, texte XXII, 1), qui place à proximité la Maison d'Anne (lieu où Jésus fut conduit lors de son arrestation), mais situe encore celle de Caïphe sur le Mont-Sion (cf. Abel, texte XXII, 2); d'après le plan qu'il nous a laissé (Abel, p. 580, fig. 234), on s'aperçoit d'ailleurs que Sanuto situait la *Maison de Pilate* à peu près en face de celle d'Anne et du rocher de l'Antonia, là où l'on mettait plutôt à la fin du XII^e^ siècle la chapelle de la *Flagellation* (cf. *Plan de Cambrai*, réf. ci-dessus).

7. Si la *Maison de Pilate*, légèrement déportée vers l'ouest, atteint presque ainsi la place qu'elle gardera dans la tradition postérieure, le lieu du jugement de Jésus et du « lithostratos » ne sont pourtant pas encore définitivement liés à cette *Maison* (par identification ou proximité immédiate; cf. Abel, *op. cit.*, p. 616). A l'encontre de la plupart des témoins (textes XXI, XXIII, XXIV, XXVII), quelques uns tendent à rapprocher singulièrement du Golgotha, comme jadis l'higoumène Daniel (texte IX, cf. *supra*), le lieu de la condamnation du Christ avec le « lithostratos » (texte XIX), voire le *pavimentum domus Pylati que tunc fuit extra muros Jerusalem* (texte XXVI). Comme le note le P. Abel (p. 620) cette localisation est en rapport avec la *Porte judiciaire* (« à côté », *juxta*, de laquelle Burchard du Mont-Sion place le *lithostrôtos*), située à l'extrémité occidentale de la rue de Josaphat (tout près de N.-D. du Spasme) et séparant le lieu de la sentence *(intra muros)* de celui de l'exécution *(extra muros)* selon l'opinion des topographes des XIII^e^ et XIV^e^ siècles (cf. aussi J. de Vérone, texte XXVII).

Il nous reste à voir la Maison de Pilate passer au sud de la rue, sur le rocher de l'*Antonia* (cf. texte XXVIII, 2, daté par Abel [p. 580] de 1336), probablement à cause du palais édifié là au début du XIV^e^ (cf. *supra*) et qui sera justement au XV^e^ la résidence du gouverneur turc de la ville (Abel, *op. cit.*, p. 581). L'arc dont le début du XVI^e^ fera celui de l'*Ecce Homo* (Abel, *op. cit.*, p. 585) y est alors rattaché et fait le lien avec les édifices sis au nord de la rue et auxquels les occidentaux d'abord, les orientaux ensuite rattachent les scènes douloureuses du prétoire. L'accord sur ces deux points semble réalisé au XVI^e^ siècle (cf. Gr. Affagart [en 1533-34], cité *D. B.*, V, col. 625 en bas) et la tradition qui en résulte est arrivée jusqu'à nous avec celle de la Voie Douloureuse que suivent encore les pèlerins à Jérusalem.

En conclusion, la tradition ne permet nullement de décider entre les deux thèses que nous allons maintenant devoir examiner : celle du palais d'Hérode sur la colline occidentale et celle de l'Antonia. On n'a jamais vénéré les souvenirs de la Passion au premier endroit, dont l'importance stratégique a toujours fait un point fort tenu militairement; mais le second ne saurait se recommander d'une tradition qui ne se précise et ne se fixe, comme le notait déjà dans le *D. B.* (V, col. 626, en bas) A. Legendre, « qu'en des temps assez éloignés des origines ».

La résidence de Pilate, comme nous l'avons noté ci-dessus, n'est définitivement fixée sur le rocher de l'Antonia que vers le milieu du XIV^e^ siècle, après la construction de la *madraseh Djaouliyeh*. Ni l'opinion probable qui recommande N.-D. du Spasme pour le *prétoire* vénéré à l'époque byzantine, ni les origines et les fluctuations de la *Maison de Pilate* et du *Lithostrôtos* du XII^e^ au XVI^e^ siècle (date à laquelle on trouve ce dernier dans la cour du pacha! [cf. Abel, *op. cit.*, p. 585]) ne permettent de fonder sur une tradition solide et ancienne la localisation du prétoire à l'Antonia.

En conséquence, il ne me paraît pas possible d'admettre sur ce point les conclusions de Sr Marie-Aline : « La tradition est bien une qui, du IVe au IXe siècle, fixait de façon positive et continue le prétoire à l'Antonia et qu'ont renouée, après une interruption de trois siècles de persécution, la tradition médiévale et celle des âges modernes » (*op. cit.*, p. 267).

II. Faut-il situer le prétoire a l'Antonia? — Si l'on excepte A. Legendre (*D. B.*, v, col. 638), dont la conclusion tend à donner « valeur historique » à la seule « tradition primitive » et dès lors à retenir la « résultante harmonique » des plus anciens témoins (prétoire dans un lieu bas, en relation avec la piscine probatique), la controverse sur le site du prétoire, depuis les dernières années du XIXe siècle, oppose l'un à l'autre les deux points forts de la ville, dont Flavius Josèphe notait déjà l'importance stratégique (*Bellum Judaicum*, V, v, 8, § 245) : l'Antonia, « φρούριον » du Temple, et le Palais d'Hérode, « φρούριον » de la Ville haute (ἄνω πόλις). Les deux thèses sont d'ailleurs exposées successivement dans deux articles, l'un du P. L.-H. Vincent (*Le lithostrôtos évangélique*) et l'autre du P. P. Benoit (*Prétoire, Lithostrôton et Gabbatha*), qui ont été publiés dans le même cahier de la *Revue Biblique* (LIX, 1952, p. 513-530 et 531-550) et où l'on trouve commodément rassemblés les arguments mis en œuvre de part et d'autre.

En ce qui concerne *le Palais de la Ville haute*, nous ne pourrons guère faire mieux que résumer l'article du P. Benoit, en notant qu'il a convaincu à peu près tous ceux qui ont pris position depuis. Mais cette quasi-unanimité en faveur de la thèse « occidentale » nous oblige à reprendre d'abord l'examen des arguments qui ont été donnés en faveur de l'Antonia et de ceux qui leur ont été opposés. Après avoir rappelé (1°) comment se pose le problème, notamment depuis les fouilles des Dames de Sion, nous nous demanderons successivement (2°) si le fameux dallage retrouvé peut être celui de la cour intérieure de l'Antonia, puis (3°) s'il peut être le *lithostrôton* mentionné par l'évangile de Jean et enfin (4°) ce qu'on peut penser d'une éventuelle résidence du procurateur à l'Antonia pour la Pâque de l'an 30.

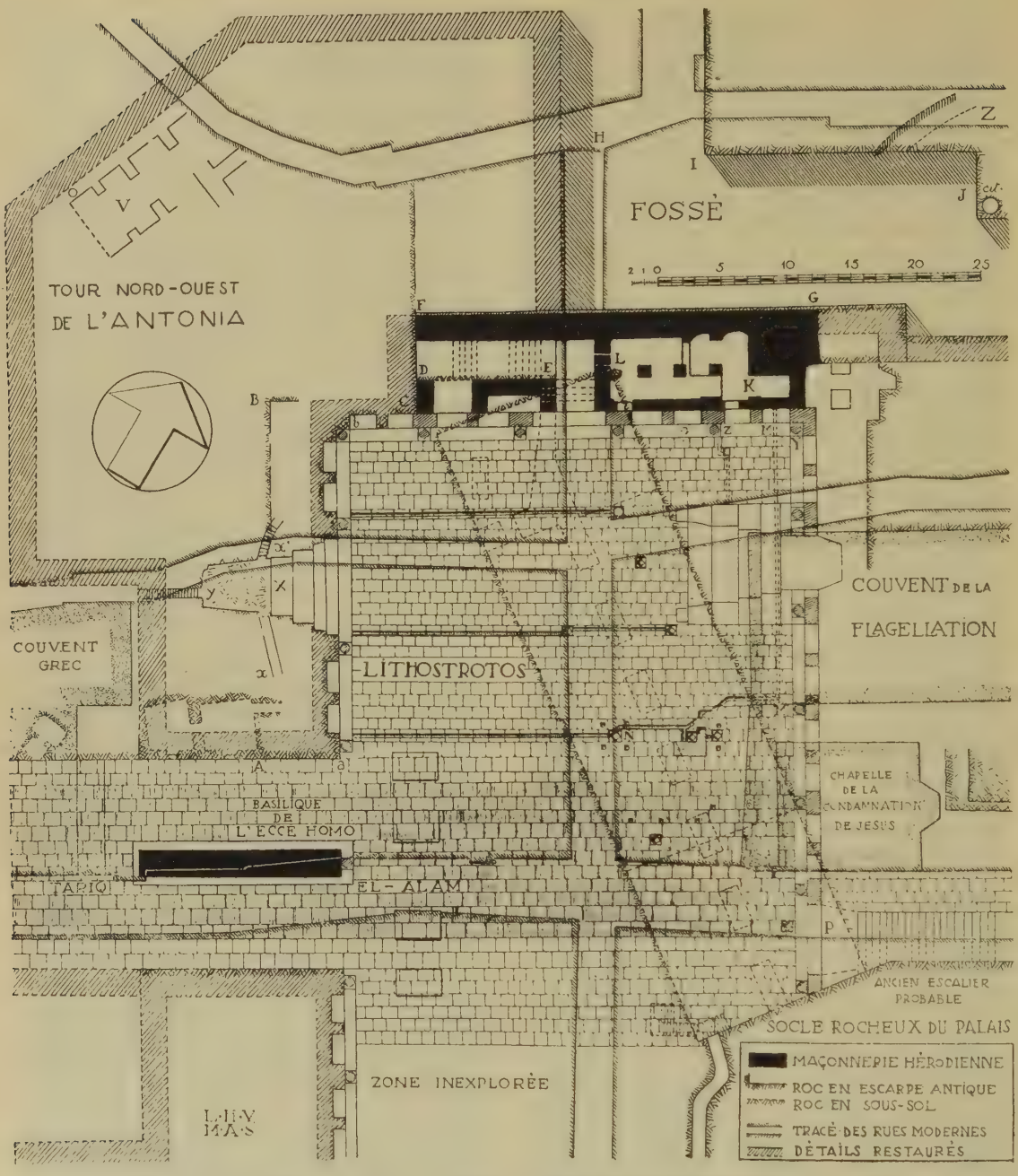
1° *Le problème du Prétoire à l'Antonia depuis les fouilles des Dames de Sion.* — L'Antonia, dont la description de Flavius Josèphe ne nous donne malheureusement pas les dimensions, sauf en hauteur (cf. *Bellum Judaicum*, V, v, 8, § 238-257), était située d'après lui à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple d'Hérode, « sur un rocher haut de cinquante coudées et escarpé de tous côtés ».

Même sans remonter plus haut que 1890, le nombre de ceux qui ont placé à cet endroit le prétoire des évangiles reste considérable. La liste qu'en donne J. Blinzler (*Der Prozess Jesu*, 3e édition augmentée, Regensburg, 1960, p. 185, in *Exkurs IX*) commence en 1902 avec le P. B. Meistermann (ou Barnabé d'Alsace, franciscain établi à Jérusalem) et son livre intitulé *Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia* (Paris, Picard, 1902), dont la thèse est résumée avec deux croquis dans l'article Prétoire du *Dictionnaire de la Bible* (v, col. 629-633). Il faut y ajouter H. J. Holtzmann (cité par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 194, n. 2), B. Heurtebise (article Antonia, *D. B.*, I, col. 713) et J. Pickl (*Messiaskönig Jesu in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, Münich, 1935 et 1939, p. 189-232, cité par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 178 et 198). Jusqu'aux fouilles commencées en 1931 sous la direction de Mère Marie-Godeleine de Sion, cette thèse s'appuyait surtout sur la tradition (en fait, celle seulement des derniers siècles, comme nous l'avons vu) et sur les raisons pour lesquelles le procurateur aurait dû préférer s'établir à l'Antonia plutôt qu'au palais d'Hérode pendant la fête de Pâques, pour pouvoir surveiller le Temple (point sur lequel nous aurons à revenir).

Sans faire oublier les arguments classiques de la thèse, les fouilles pratiquées au Couvent de l'*Ecce Homo* (Dames de Sion), au nord de la rue *Bâb Sitty Mariam*, de 1931 à 1954 (notamment en 1931-1933 et en 1934-1937; cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 40-42) ont renouvelé le problème. Dans les comptes rendus qu'ils en ont donnés, en effet, le P. L.-H. Vincent (*R. B.*, XLII, 1933, 83-113 et XLVI, 1937, 563-570), Mère Marie-Godeleine (*Le lithostrôtos d'après les fouilles récentes*, 1933; cf. *Le Prétoire dans la tradition primitive*, 1953) et enfin Sr Marie-Aline (*op. cit.*) pensent pouvoir identifier le dallage connu depuis 1859 et désormais dégagé sur 360 mètres carrés environ (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 107, n. 2; B. Bagatti, *Resti romani nell'area della Flagellazione*, *Stud. Bibl. Francisc. Liber Annuus*, VIII, 310-313) à la fois avec la cour intérieure de l'Antonia et le *lithostrôton* mentionné en Joa., XIX, 13 (cf. aussi J. Starcky, article *Lithostrôton*, *D. B. S.*, V [1952], 398-405). Aux arguments archéologiques invoqués pour justifier cette double identification, s'en ajoutent d'autres touchant la convenance des lieux aux données historiques des récits évangéliques comme au sens des mots αὐλή, *prétoire*, *lithostrôton* et *Gabbatha*, les textes relatifs à la résidence des procurateurs romains à Jérusalem et enfin l'Antonia comme ancien palais d'Hérode le Grand.

2° *Le « dallage » peut-il être celui de la cour intérieure de l'Antonia?* — 1. *Les dimensions.* — Le P. Vincent lui même, à la fin de son article de 1952 (*R. B.*, LIX, 1952, p. 520) déclare que « le meilleur, sinon l'unique moyen efficace » de combattre sa théorie « sera de démontrer avec quelque précision technique les erreurs dont seraient entachées l'interprétation des faits archéologiques... et l'adaptation des données de l'Évangile ». Or, le principal « fait archéologique » dont l'interprétation commande tout le reste, c'est évidemment le dallage dont nous avons parlé. Débordant la propriété des Dames de Sion, on sait qu'il se prolonge sous la rue de *Bâb Sitty Mariam*, à deux mètres environ sous le niveau actuel de cette rue, probablement jusqu'au pied du « rocher de l'Antonia » (cf. L.-H. Vincent, dans *R. B.*, 1933, p. 89; et Barnabé d'Alsace [= Barnabé Meistermann], *op. cit.*, p. 29; le P. Bagatti est pourtant plus réservé et note, du moins pour la partie située au sud de la *chapelle de la Condamnation*, qu'on ne sait exactement ni où, ni comment le pavement s'arrête : *op. cit.*, p. 314). On sait aussi, et avec plus de certitude encore, qu'une autre section en a été mise au jour dans le couvent franciscain de la *Flagellation (ibidem*; cf. aussi B. Bagatti, *op. cit.*, p. 311-316).

En plus de la rue antique, plus large que la rue actuelle, ce dallage couvrait un vaste espace rectangulaire dont les dimensions exactes ne semblent pas établies d'une manière tout à fait certaine. Le P. Vincent, en effet, a corrigé sur ce point en fonction des nouvelles données exposées en 1937 (*R. B.*, 1937, p. 566) les dimensions données dans son premier rapport en 1933 (50 m sur 45 et donc environ 2 500 m², cf. *R. B.*, 1933, p. 102 et 111) : à partir de 1953, il a parlé d'une aire de 1 900 m² (en « chiffres ronds » : 52 m sur 37 m, cf. *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, p. 207 et *R. B.*, LXIII, 1956, p. 443, à propos de l'article *Prétoire* du *Bibel-Lexicon;* Ch. Maurer reproduit ce chiffre de 1900 m² dans *Z. D. P. V.*, LXXX, 1965, p. 138). De son côté, Sr Marie-Aline estime seulement la surface de ce rectangle à un peu plus de 1 500 m² (48 m sur 32 m, *op. cit.*, p. 107). L'un et l'autre, cependant, donnent les dimensions



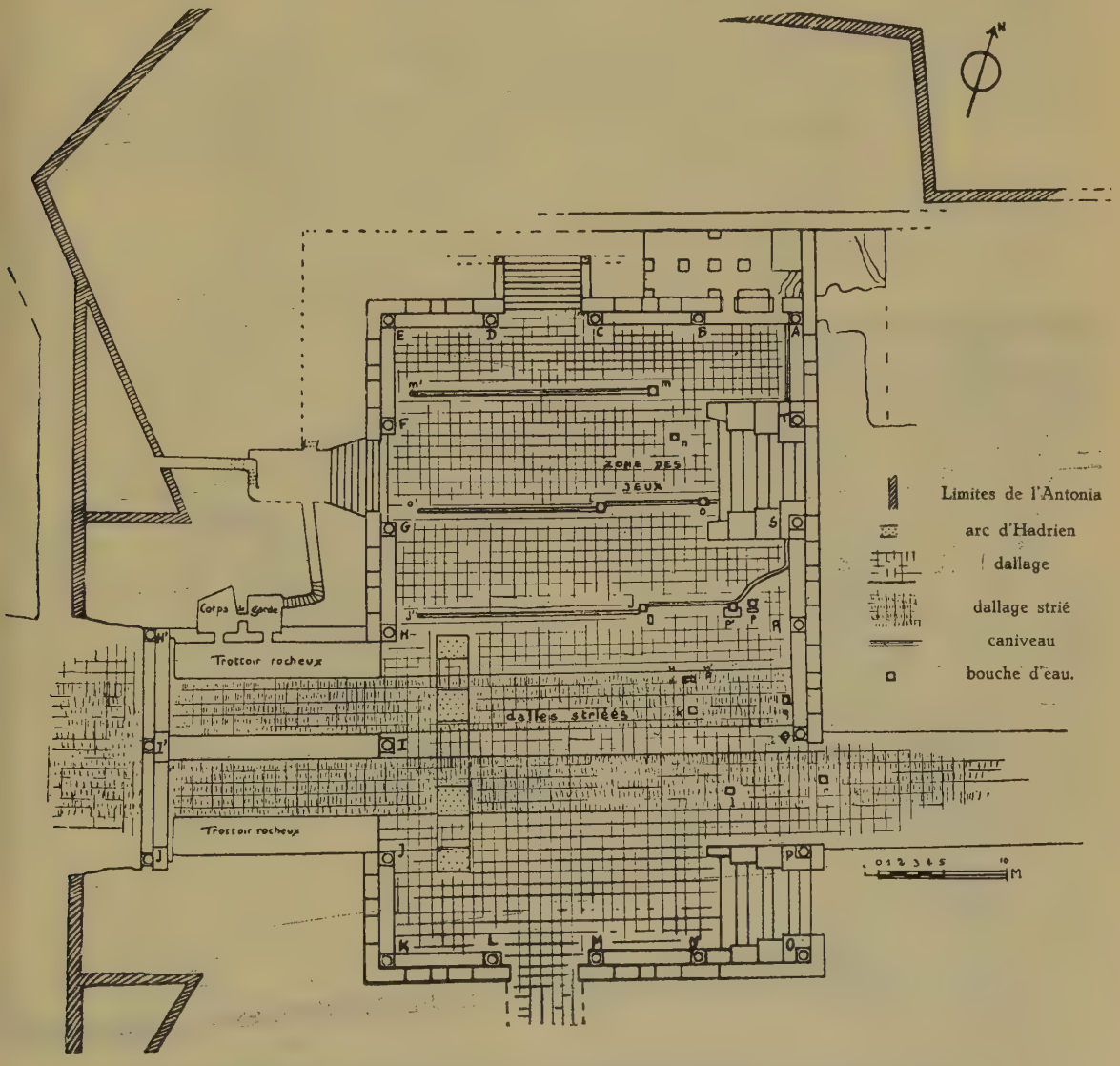
851. — Le Lithostrôtos. D'après L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, t. 1, pl. XLIV.

de l'aire considérée avant de signaler qu'une ou deux surfaces trapézoïdales incluses dans cette aire sont dépourvues de dalles : la différence entre leurs résultats ne porte donc pas sur ces surfaces trapézoïdales. Le désaccord, de plus, porte aussi bien sur la dimension nord-sud (52 ou 48 m) que sur la dimension est-ouest (37 ou 32 m). Il faut dès lors comparer les plans fournis de part et d'autre, le premier (fig. 851) d'ailleurs signé à la fois par le P. Vincent et Sr Marie-Aline (cf. *Jérusalem de l'A. T.*, pl. XLIV), le second (fig. 852) un peu postérieur et établi par Sr Marie-Aline seule (cf. *La forteresse Antonia*, pl. XXXIV), pour s'apercevoir que les limites en cause sont celles du sud et celles de l'est.

En ce qui concerne la partie du pavement qui s'étend au sud de la rue, les deux plans sont, en effet, assez différents : celui de *Jérusalem de...* (fig. 851) indique à l'ouest du « socle rocheux du palais » et à partir de 6 m au sud de la rue une « zone inexplorée » (on pourra d'ailleurs noter que, jusqu'à la limite de cette zone et selon l'échelle donnée, la dimension Nord-Sud du dallage est de 48 m, conformément aux rectifications postérieures de Sr Marine-Aline dans *La forteresse Antonia* et malgré les indications données dans le

texte par le P. Vincent); le plan propre à Sr Marie-Aline (fig. 852) montre au contraire le pavement limité au sud par une ligne parallèle à la rue (à 8 m de celle-ci), le rectangle étant ainsi parfait et conforme aux dimensions indiquées dans le texte.

Quant à la limite orientale de ce rectangle, sa position par rapport à la construction reproduite sur les vers l'ouest la limite orientale du dallage, le P. Bagatti, au contraire (fig. 853), d'après les mêmes repères, reporte cette limite 5 m plus à l'est (cf. B. Bagatti, *op. cit.*,) (fig. 853), ce qui revient à donner à l'aire dallée une largeur d'environ 40 m. C'est probablement lui qui a raison, puisque son plan présente un relevé d'ensemble des vestiges romains trouvés dans la



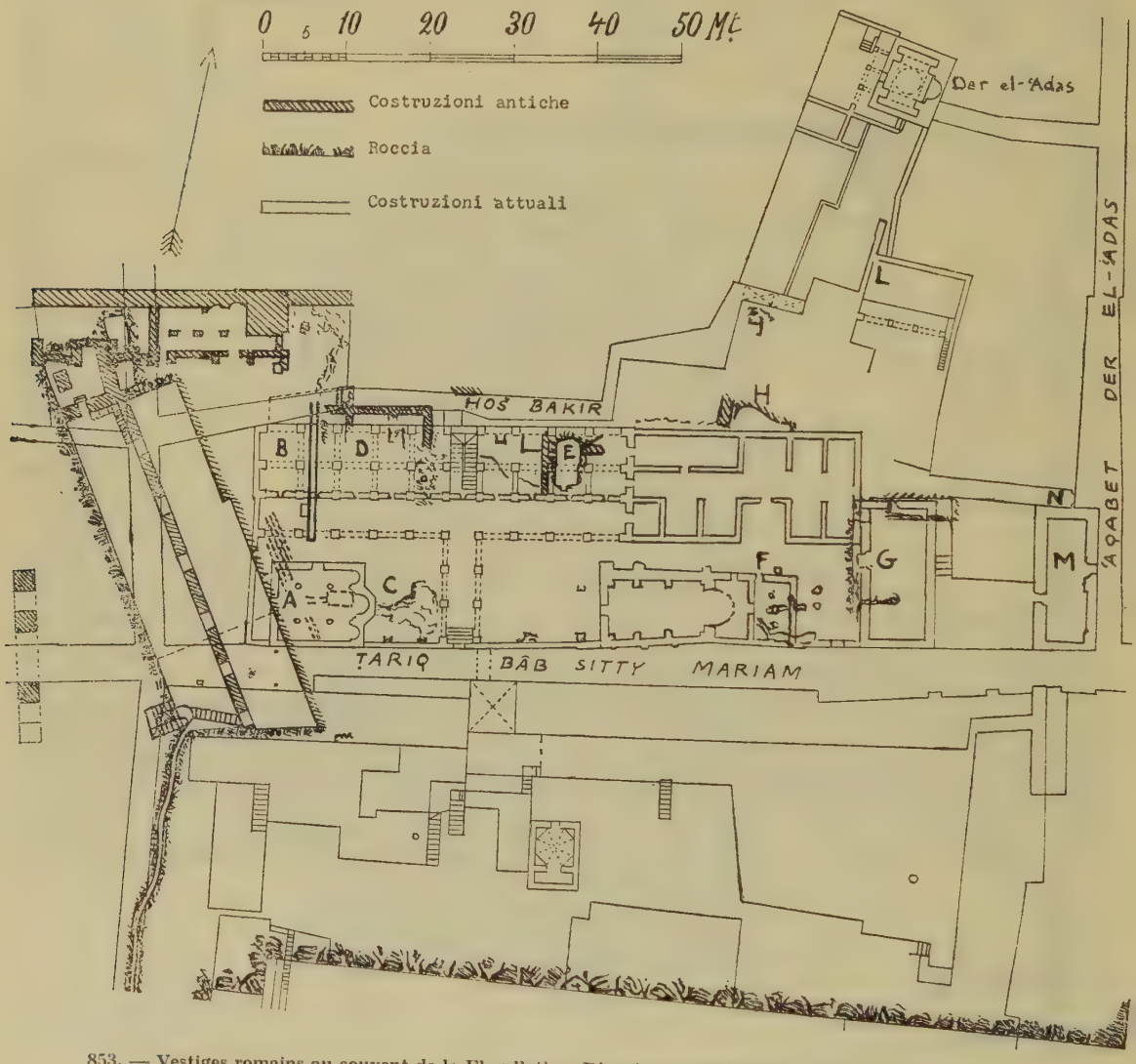
852. — Cour centrale de l'Antonia. D'après Sœur Marie-Aline, *La forteresse Antonia*, pl. XXXIV.

deux plans au nord-est du dallage permet de voir qu'elle est nettement plus à l'est sur le plan de *Jérusalem de l'A. T.* (fig. 851) que sur le plan de *La forteresse Antonia* (fig. 852). Un autre point de repère permet la même constatation, c'est l'angle sud-est de la « piscine double » : la distance qui le sépare de la limite orientale du dallage sur le plan de *La forteresse Antonia* (pl. XXIX) est, en effet, supérieure de 2,50 m environ à la même distance sur le plan de *Jérusalem de l'A.T.* (fig. 851) (ce dernier représentant effectivement un dallage large de 34/35 et non de 37 m). Si Sr Marie-Aline a ainsi ramené de quelques mètres propriété du Couvent de la Flagellation et qu'il a ainsi pu situer par rapport à l'actuelle « Chapelle de la Condamnation de Jésus » le « banc » (ou « stylobate »?) qui marque l'extrémité orientale du dallage. Si l'on admet ainsi une longueur d'environ 48 m (selon les indications de Sr Marie-Aline et le plan, sinon le texte de *Jérusalem de l'A.T.*) et une largeur de 40, on retrouve la surface du P. Vincent, un peu plus de 1 900 m², mais avec des dimensions différentes.

2. *Aspect extérieur.* — Quoi qu'il en soit de ses dimensions exactes, on comprend que la découverte de ce pavement somptueux, couvrant une aire

immense, ait suggéré tout de suite son identification avec *le lithostrôton* (par antonomase) de l'évangile de Jean. Il est composé d'énormes dalles en *mezzy rouge* (calcaire dur), à peu près toutes en excellent état (cf. *R. B.*, 1933, p. 102 sq.; *Jérusalem de l'A.T.*, p. 207 sq.; Sr Marie-Aline, *La forteresse Antonia*, p. 107 sq.) et sa parfaite conservation pose déjà un problème pour qui veut y reconnaître la cour intérieure de l'Antonia : cette forteresse, en effet, fut détruite de fond en comble et en sept jours seulement par les soldats de Titus (« ἡμέραις ἑπτὰ κατασστρεψαμένη τοὺς τῆς Ἀντωνίας θεμελίους », *Bel. Jud.*, VI, II, 7, § 149); un éventuel remplacement au temps d'Hadrien des dalles détériorées (d'après *R. B.*, 1933, p. 110) aurait dû laisser plus de traces et compromettre « l'unité saisissante du pavement » « sur tous les points de l'aire énorme où il a pu être étudié » (*R. B.*, 1933, p. 103; *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208); quant à la protection des dalles par les décombres (Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 33), c'est une explication pour le moins discutable...

Sur une largeur de 11 à 12 m environ, dans le prolongement de la rue antique arrivant de l'Ouest, les dalles sont sillonnées de stries transversales, selon un procédé fréquent à l'époque romaine et destiné à éviter le dérapage des chevaux et des chars. Tout le monde admet, en conséquence, une circulation intense dans cette partie (méridionale) de la *cour*, de la *grande entrée* occidentale « jusqu'à une poterne fortifiée permettant l'accès éventuel par le front oriental » (*R. B.*, 1933, p. 105; *Jérusalem de l'A. T.*, p. 213). Le long de ce passage transversal, les dalles striées sont en outre disposées en travers, de manière à éviter des joints continus dans le sens du roulement : elles sont disposées suivant la direction nord-sud, perpendiculaire au sens de la marche, ou dans une direction oblique, au lieu d'être en lignes parallèles dans le sens est-ouest, comme dans le reste de la cour.



853. — Vestiges romains au couvent de la Flagellation. D'après B. Bagatti, dans *Liber annuus*, VIII, p. 352.

Le P. Senès, qui s'est spécialement intéressé à l'ordonnance de la partie striée du dallage dans son compte-rendu du livre de Sr Marie-Aline (*Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 358-363), relève quelques indices qui montreraient que cette partie correspond à une « réfection du pavement faite avec beaucoup moins de soin que le pavement original » (p. 362) : il s'agirait, selon lui, d'une transformation de la cour fermée (ou « quasi-fermée ») en lieu de passage permanent pour la population, au moment où Hérode le Grand quitta l'Antonia pour s'établir dans son nouveau palais.

Les divers arguments du P. Senès (redressement d'orientation en bordure nord des dalles striées [p. 361], dalles retaillées, moins bien taillées ou rapportées, joints qui ne se correspondent pas dans quelques cas [p. 362-363]) ne semblent pas pouvoir contrebalancer ceux que donne le P. Vincent en faveur de l'unité du pavement (nature et proportion des dalles, modalités de pose, identité du mortier et surtout concordance calculée du niveau; cf. *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 208). Il ne dit pas, d'autre part, où passait la circulation publique d'ouest en est lorsque cette cour allant du « rocher de l'Antonia » à la croupe du Bézétha lui était interdite. Mais sa thèse souligne un point faible de celle du P. Vincent : comment concevoir une circulation aussi intense (cf. largeur du passage strié) et ouverte à la population à travers cette forteresse dont l'importance stratégique est incontestable et qui aurait même servi parfois (pour cette raison) de résidence au procurateur?

Il est intéressant de remarquer, en tous cas, qu'à Jérusalem même les seuls fragments de dallage strié d'époque romaine qu'on connaisse par ailleurs, d'après le P. Vincent et Sr Marie-Aline eux-mêmes, appartiennent au *cardo maximus* (*Jérusalem de l'A. T.*, p. 207, n. 1) ou au *decumanus* (*La forteresse Antonia*, p. 110) *d'Aelia Capitolina* (cf. aussi *R. B.*, 1907, p. 120-122 [citée par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 95, n. 1], où le P. Savignac signale que le striage horizontal des dalles se prolonge en direction de l'ouest, vers le Tyropéon). Ce détail vaut la peine d'être noté, même si pour l'ensemble du pavement dit « de la cour de l'Antonia », le P. Vincent cherche des parallèles dans les rares vestiges connus du dallage dont Hérode-Agrippa II fit orner les rues de la ville (cf. *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208 et n. 3; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 109 et n. 11), plutôt qu'au Forum d'Aelia, lui-même fort peu connu (cf. *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208 et n. 2, avec réf. à *Jérusalem Nouvelle*). On ne peut d'ailleurs oublier que les travaux approuvés par Hérode-Agrippa II datent de 63 ap. J.-C. (cf. *Ant. Jud.*, XX, IX, 7 et notamment § 222, fin du mandat d'Albinus d'après IX, 5, § 215; cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 109 et n. 10) et sont donc plus proches dans le temps de ceux d'Hadrien que de ceux d'Hérode le Grand au début de son règne (100 ans avant).

On ne peut toutefois établir avec certitude *la date du pavement* d'après les seules indications qui viennent d'être rappelées. Les deux principaux arguments du P. Vincent et de Sr Marie-Aline pour le faire remonter au début du règne d'Hérode sont effectivement tirés du rapport de ce pavement avec la piscine double qu'il recouvre d'une part et avec l'arc dit de l'*Ecce Homo* d'autre part.

3. *Dallage et arc.* — Personne ne doute plus aujourd'hui que cet arc, dont la baie centrale enjambe la rue, appartienne à l'Aelia Capitolina de l'époque d'Hadrien (*Jérusalem nouvelle*, p. 194 sq., pl. VI et XIII, et Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 36-38, et pl. VIII et IX). On est évidemment amené à supposer que l'arc et le dallage sont contemporains, comme l'avait déjà fait le P. Barnabé d'Alsace qui soutient vigoureusement, dans son livre sur *Le prétoire de Pilate*, que l'un et l'autre sont du temps d'Hérode (cf. Barnabé d'Alsace, *op. cit.*, p. 35-55). Pour montrer qu'ils sont, au contraire, d'époques différentes, le P. Vincent et Sr Marie-Aline s'appuient sur trois arguments principaux : tout d'abord l'axe de l'arc ne coïncide pas avec celui de la cour et leur positions respectives sont asymétriques (cf. *R. B.*, 1933, p. 112; et Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 110); d'autre part, les rangées de dalles striées ne s'harmonisent pas avec les baies de l'arc sur lesquelles elles devraient être alignées, comme on peut le voir sur la pl. de Sr Marie-Aline (fig. 852); enfin, et c'est le principal argument, les quatre piédroits de l'arc reposent sur le pavement, et même, pour deux d'entre eux au moins, sur des dalles striées (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 111).

a) Le premier argument tombe de lui-même si l'on admet que l'arc est construit dans l'axe et la perspective du *decumanus* de la ville, mais à l'endroit où ce *decumanus* traverse un forum dont la configuration du terrain ne permettait pas la répartition égale de part et d'autre de la voie.

b) Le *second argument* paraît plus sérieux. Mais, ici encore, il faut remarquer que le plan de *Jérusalem de l'A. T.*, pourtant contresigné par Sr Marie-Aline (fig. 851) ne coïncide pas avec le plan de *La forteresse Antonia* (fig. 852). Sur le premier, les dalles striées forment une seule large bande, dans l'axe de la *Porte occidentale*, et qui passe sous la baie centrale comme sous la baie septentrionale de l'arc d'Hadrien, le P. Vincent signalant seulement (p. 207) qu'elle ne s'adapte pas aux baies de l'arc (mais on sait que le pavement situé sous la baie méridionale de l'arc, dans la dervicherie, au sud de la rue, n'a jamais pu être examiné). Le plan de Sr Marie-Aline au contraire (fig. 852) présente deux rangées de dalles striées respectivement alignées sur chacune des deux baies de la *Porte occidentale :* il s'ensuit que le pavement situé sous les deux baies septentrionale et centrale de l'arc d'Hadrien n'est pas entièrement strié.

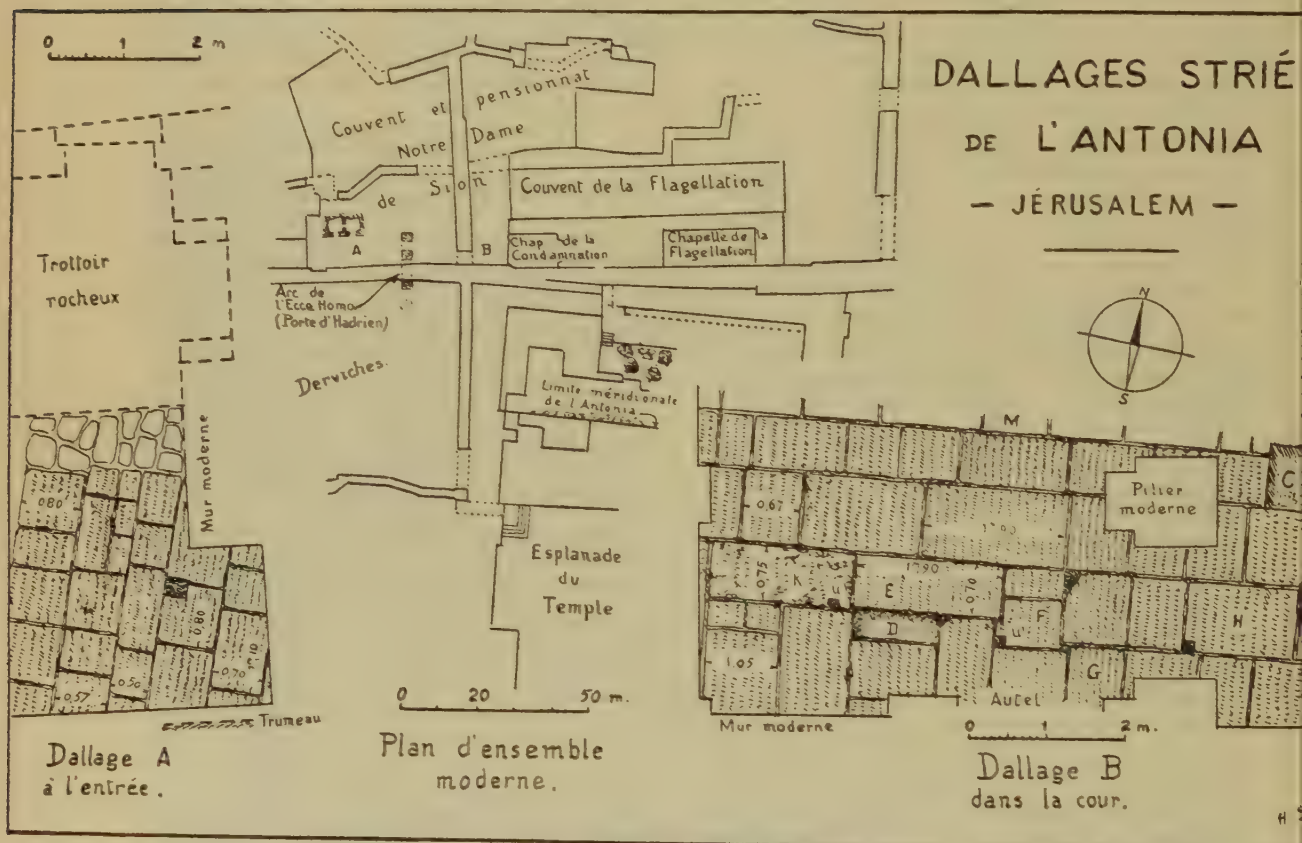
Le second argument présenté ci-dessus ne vaut donc qu'en fonction du plan de Sr Marie-Aline. Or, si je ne me trompe, la seule donnée nouvelle qu'elle fasse intervenir est la largeur du trottoir rocheux qui borde au nord (devant le « corps de garde ») les quelques mètres carrés de dalles striées mis au jour à l'ouest de l'arc d'Hadrien, sous la chapelle actuelle du couvent de l'*Ecce Homo* (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 95 et pl. XVI; pour le plan précis de la surface dallée découverte à cet endroit (fig. 854), il faudra se reporter à H. Senès, *art. cité* de *Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 360; ni Sr Marie-Aline, ni le P. Vincent ne donnent, en effet, un plan exact des parties de dallage réellement mises au jour ou du moins explorées). Le trottoir rocheux en question ayant 3,20 m de large, Sr Marie-Aline a rectifié la largeur de la bande striée septentrionale; il s'ensuit, sur son plan, que cette bande striée n'occupe pas toute la largeur de la baie septentrionale de l'arc d'Hadrien. Mais, autant qu'on puisse voir, Sr Marie-Aline n'a pas pu examiner le pavement même sous cette baie et, en conséquence, elle ne fait que reconstituer la bande striée en l'alignant exactement dans l'axe de la porte. Au second endroit où le dallage a été mis au jour, environ 20 m à l'est de l'arc (cf. plan de H. Senès, dans *Biblica*, *op. cit.*) (fig. 854 dallage B), on retrouve d'ailleurs le désaccord entre le plan de Sr Marie-Aline et celui du P. Vincent, la limite nord, pourtant connue, de la partie striée n'étant pas située au même endroit.

Même si sur ce point c'est Sr Marie-Aline qui a raison, on voit mal pourquoi elle nie la présence des stries sous la baie centrale de l'arc d'Hadrien, alors que le P. Barnabé d'Alsace (*op. cit.*, p. 29) dit expli-

citement le contraire, en signalant seulement qu'à cet endroit c'est le rocher lui-même qui est strié : nous aurons à revenir sur ce point à propos du problème que pose le *piédroit central* de la *Porte occidentale*.

Il reste, comme le montrent bien tous les plans, que l'arc n'est pas exactement dans l'axe de la rue : il y a sans doute là une question de perspective qui nous échappe. Quand bien même il faudrait donner raison à Sr Marie-Aline et admettre avec elle qu'il n'y a aucune coïncidence entre les baies de l'arc et les dalles striées, on pourrait ne pas exclure l'hypothèse suggérée par C. Maurer (*art. cit.*, dans *Z. D. P. V.*, LXXX, 1965, p. 147) et selon laquelle la porte plus ancienne et le pavement auraient été commencés en 130 lorsque calcaire homogène et compact; cf. P. Barnabé d'Alsace [= B. Meistermann], p. 29 et n. 1, et p. 46); il notait même que l'on avait retrouvé des dalles striées devant et derrière l'arc, mais que sous l'arc lui-même, le sol étant composé d'une roche de calcaire crayeux très compact, n'avait pas été recouvert de dalles mais directement strié.

Or cette remarque déjà assez ancienne vient d'être confirmée récemment par une petite note du R. P. H.-M. Coüasnon (dans *R. B.*, LXXIII, 1966, p. 573-574). A l'occasion de la réfection du pavage dans le chœur de la basilique de l'*Ecce Homo* (Sœurs de N.-D. de Sion), le P. Coüasnon a pu examiner, en effet, les fondations de la pile nord de l'arc romain. Il conclut que la pile est bien fondée sur le rocher, et



854. — Dallage de l'Antonia. D'après H. Senès, dans *Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 360.

Hadrien ordonna la reconstruction de Jérusalem, l'arc de triomphe n'ayant été élevé, après modifications des plans, que dans les années qui suivirent la seconde révolte juive.

c) L'hypothèse de Maurer permettrait de répondre aussi au *troisième argument* du P. Vincent et de Sr Marie-Aline, puisqu'on pourrait ainsi comprendre que l'arc d'Hadrien ait été édifié sur le pavement et même sur les dalles striées. Mais ce point, déjà assez étonnant en lui-même, est aujourd'hui contesté. Le P. Bagatti (*art. cit.*, p. 315) avait déjà noté que le P. Vincent et Sr Marie-Aline ne s'accordaient pas là-dessus avec le P. Meistermann. Ce dernier, dans son livre sur *le Prétoire*, remarquait, en effet, que l'arc de l'*Ecce Homo* repose directement sur le rocher (rocher non sur le pavement dit du *Lithostrôtos*, et il précise : « Le sondage exécuté sur la face est de la pile nord est resté ouvert. On peut y voir que le massif rocheux a été nivelé pour recevoir l'assise de base de l'arc. En avant de cet arasement, vers l'est, le rocher est taillé en forme de gorge, de 0,25 à 0,30 de rayon. Cette entaille dans le rocher semble avoir été faite pour recevoir une dalle du pavage, dont la surface (l'épaisseur du dallage étant de 20 à 30 cm) devait arriver au niveau de l'arasement du rocher sur lequel la pile nord est construite. Ce niveau est de 45 à 50 cm plus élevé que le niveau du pavage dans la crypte sise plus à l'est...; mais la pente montant d'est en ouest qui s'observe en ce dernier lieu doit pouvoir racheter, sur la distance qui est de 20 m, cette dénivellation. On

peut donc admettre que le dernier rang de dalles, à l'extrémité occidentale du pavage, contre la face est de la pile de l'arc venait se poser dans la gorge creusée au pied de cette pile, et donc que le pavage a été posé en fonction de l'arc, dont il est contemporain. » Dans sa précision et sa concision, cette note semble rendre vain, hors le cas de données nouvelles, tout effort pour essayer de montrer que le pavement et le dallage sont d'époques différentes : elle conduit donc à conclure que le dallage est de l'époque d'Hadrien.

4. *Dallage et piscine double.* — Que deviennent, dans ces conditions, les différents arguments que le P. Vincent et Sr Marie-Aline tirent du rapport entre le pavement et la piscine double? Pour le P. Vincent, en effet, le creusement de la piscine devait correspondre à un triple but : extraire des pierres pour le pavement et les bâtiments qui l'entouraient; assurer à l'intérieur de la forteresse une énorme réserve d'eau; enfin faciliter le nivellement nécessaire avant la pose du dallage (cf. *Jérusalem de l'A. T.*, p. 215; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 74-75). Comme la piscine était ainsi creusée en même temps qu'on édifiait l'Antonia et pour elle, « peu importait que l'axe de la carrière et du futur bassin ne fût pas en harmonie avec les lignes maîtresses du monument, puisque le réservoir devait être dissimulé sous le dallage de la cour » (cf. *R. B.*, 1933, p. 108). Cet argument de l'axe de la piscine qui n'est pas en harmonie avec celui de l'espace rectangulaire dallé est évidemment très secondaire : on expliquera ce fait aussi bien, sinon mieux, en supposant que la piscine est antérieure au dallage. Le seul point que tous les plans permettent de remarquer c'est que l'axe de la piscine double est exactement perpendiculaire à l'escarpement de l'angle N.O. du rocher de l'Antonia, escarpement qui coupe l'angle d'une manière inexplicable autrement que par relation à la piscine elle-même.

Mais les deux principaux arguments du P. Vincent et de Sr Marie-Aline sont, d'une part, la liaison organique entre la double voûte de la piscine et le pavement lui-même et, d'autre part, l'identification de cette piscine avec la piscine du Strouthion mentionnée par Josèphe dans les péripéties du siège de l'Antonia (cf. *Bellum Judaicum*, v, 467) et donc antérieure à 70 (cf. *R. B.*, 1933, p. 103, 108-109; *Jérusalem de l'A. T.*, p. 207-208, 215; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 74-76). Nous ne contesterons ni l'un, ni l'autre de ces deux points, le premier paraissant parfaitement établi par les études architecturales, le second pour le moins très probable. Mais ni l'un, ni l'autre n'empêche que la piscine ait pu exister à ciel ouvert bien avant d'être recouverte par le pavement.

a) Dans la partie de son compte-rendu qui concerne ce qui a été trouvé sous la section orientale du pavement, dans la propriété de la *Flagellation*, le P. Bagatti (*op. cit.*, p. 320-323 et fig. V et VI) rappelle l'existence de cinq gradins (taillés dans le roc et revêtus d'un enduit imperméable), alignés parallèlement au bord oriental de la piscine et descendant vers celle-ci, sans doute pour permettre d'y puiser. Comme le remarque le P. Bagatti, ces gradins n'étaient pas inconnus du P. Vincent qui, en 1922, dans *Jérusalem nouvelle* (p. 598) en donne l'interprétation suivante : « Vers l'extrémité occidentale, une série de gradins abaisse cette crête rocheuse dans la direction de la piscine aujourd'hui couverte et bloquée par le mur de clôture des Dames de Sion. Ces gradins rocheux avaient été anciennement régularisés par une sorte de béton très compact, comme le sont d'ordinaire les vieux escaliers aboutissant à quelque bassin. » Les trous pratiqués dans la roche et probablement destinés à maintenir les amphores confirmeraient d'ailleurs cette hypothèse (cf. B. Bagatti, *op. cit.*, p. 323-327), d'autant plus que les mêmes gradins existent le long du côté occidental de la double piscine.

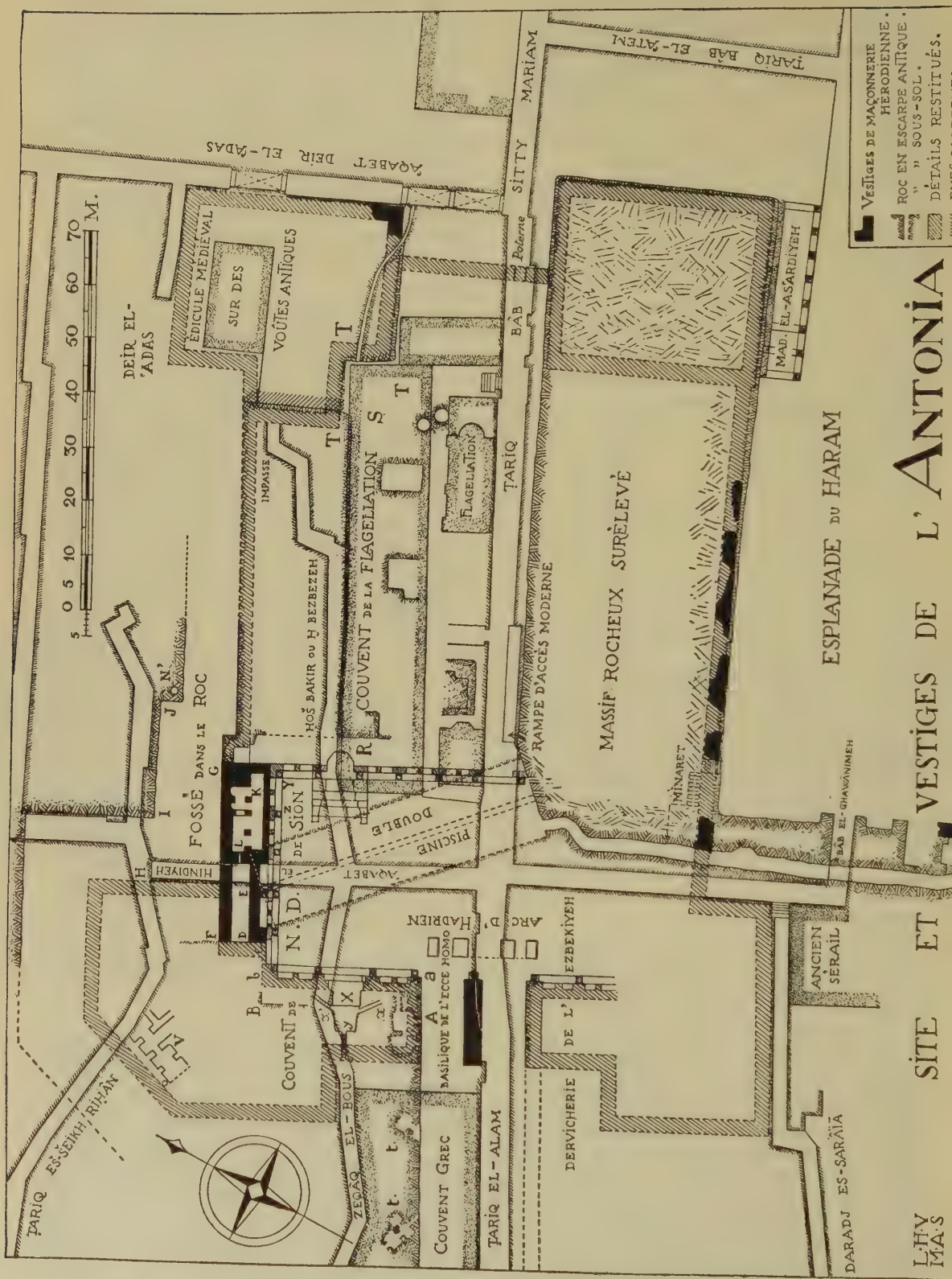
C'est en 1933, à la suite des premières fouilles du couvent de l'*Ecce Homo*, que le P. Vincent a modifié son interprétation des gradins (cf. *R. B.*, 1933, p. 97 et n. 1) : il ne s'agit plus pour lui de « vieux escaliers aboutissant à quelque bassin » à ciel ouvert, mais de « gradins de carrière amortissant le sommet d'une paroi verticale haute de 4 à 6 m ». Il est donc assez clair que ce changement d'interprétation du P. Vincent est une conséquence et non pas un motif de son opinion selon laquelle la piscine et le pavement sont contemporains. Rien n'empêche, au demeurant, d'admettre que la piscine a été longtemps utilisée à ciel ouvert, avant d'être recouverte de la double voûte qui devait soutenir une partie importante de la grande place dallée.

b) L'identification de notre piscine double avec la *piscine du Strouthion* mentionnée par Josèphe est tout à fait vraisemblable. Après avoir passé en revue les diverses localisations proposées pour cette piscine au nom énigmatique, Ch. Maurer (cf. *art. cit.*, *Z.D.P.V.*, LXXX, 1965, p. 143) accepte cette identification comme correspondant à la seule localisation plausible; il rejoint donc sur ce point Sr Marie-Aline (*op.. cit.*, p. 75-76). Mais il n'est pas du tout évident que la piscine du Strouthion ait été, en 70, une piscine couverte. Bien au contraire, comme le remarque le R. P. J. Simons (*Jerusalem in the Old Testament*, 1952, p. 433 sq.) qui en fait à tort une objection contre l'identification acceptée ci-dessus, on voit mal comment Josèphe, dans son récit du siège de l'Antonia, voulant préciser la position d'un *agger* d'attaque, aurait choisi comme point de repère un réservoir souterrain. Comment ses lecteurs, en effet, auraient-ils pu situer sans peine un réservoir qui, par hypothèse, aurait été caché aux yeux du public depuis plus de cent ans? Bien plus, comment les officiers romains auraient-ils donné à leurs hommes un objectif invisible? Il faut alors examiner de près le texte qui précise la position de cet *agger* par rapport à la piscine.

Voici le passage en question :

« ... καὶ θάτερον μὲν τὸ ἐπὶ τὴν Ἀντωνίαν ὑπὸ τοῦ πέμπτου τάγματος ἐξλήθη κατὰ μέσον τῆς Στρουθίου καλουμένης κολυμβήθρας, τὸ δ' ἕτερον ὑπὸ τοῦ δωδεκάτου διεστῶτος ὅσον εἰς πήχεις εἴκοσι. » (*B. J.*, V, XI, 4, § 467, cité par Ch. Maurer, *art. cit.*, p. 139). L'expression importante est évidemment : « κατὰ μέσον τῆς Στρουθίου καλουμένης κολυμβήθρας ». Le P. Vincent (*Jérusalem de l'A. T.*, p. 300) traduit : « Vers le milieu de la piscine appelée *Strouthion*. » Sr Marie-Aline propose deux traductions à peu près identiques : en deux passages de son livre (p. 31, n. 10 et p. 76), elle traduit « contre le milieu de la piscine dite du *Strouthion* »; en un autre passage (p. 53-54), elle traduit « en face du milieu de la piscine dite du *Strouthion* ».

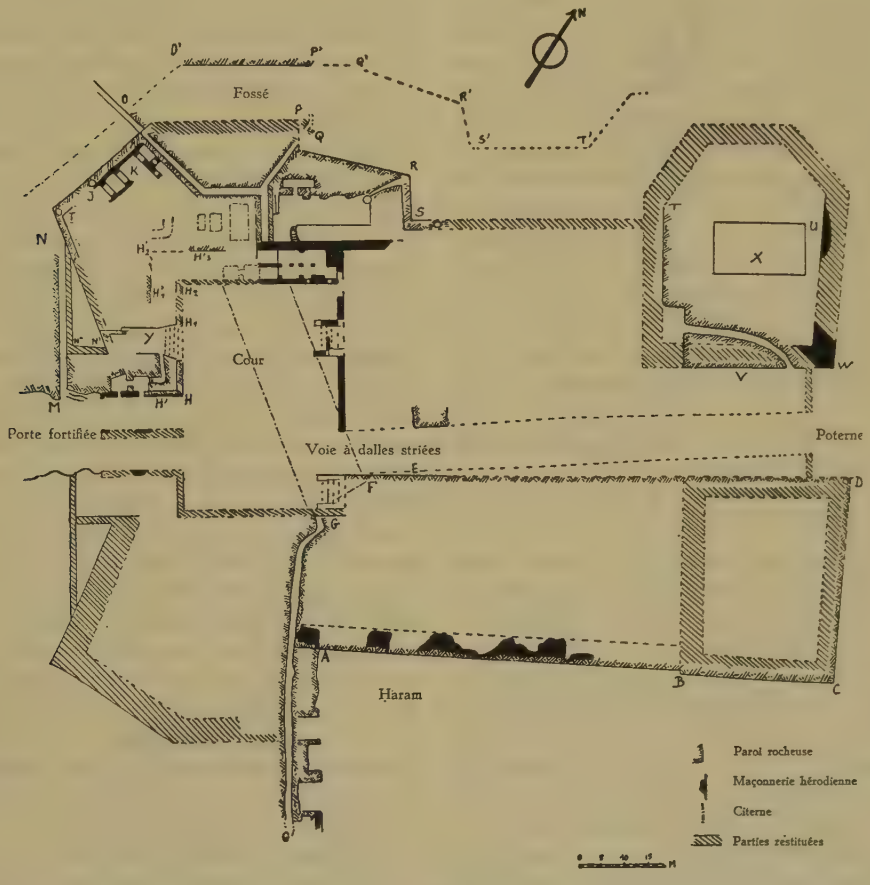
Ch. Maurer, au contraire, consacre quelques pages de son article (*Z. D. P. V.*, *art. cit.*, p. 139-142) à démontrer que, d'après les passages parallèles de Josèphe lui-même, l'expression κατὰ μέσον ne signifie pas « vers le milieu de » ou « en face du milieu de » mais bien « au milieu de ». Plusieurs cas où κατά, suivi de l'accusatif, est employé au sens local lui permettent déjà de remarquer que cette préposition répond alors à la question « où? », « en quel endroit? », notamment dans le contexte même du passage qui nous occupe (*B. J.*, V, XI, 4, § 468 et 469, cités par Ch. Maurer, *op. cit.* p. 140). Il ajoute que l'expression κατά μέσον, qu'elle soit suivie du génitif ou que μέσον y soit pris comme un adjectif, signifie toujours chez Josèphe « *au milieu de* » et il cite, pour le montrer, les six passages où l'on trouve cette expression (*Vit.*, 15 :



855. — Site et vestiges de l'Antonia. D'après L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, t. I, pl. XLII.

« au milieu de l'Adriatique »; *C. Ap.*, I, 198 : « au milieu de la ville »; *B. J.*, IV, I, 1, § 13; IV, IX, 2, § 494 : « au milieu de l'agora »; V, V, 4, § 207; VII, I, 2, § 6 : « au milieu du premier camp », cf. Ch. Maurer, *op. cit.*, p. 140-141). Des dictionnaires comme ceux d'A. Bailly et de Liddell-Scott (9e éd.) ne donnent d'ailleurs pas d'autre sens, pour κατὰ μέσον suivi du génitif, que « au milieu de », le second (art. μέσος) indiquant même clairement l'équivalence κατὰ μέσον = ἐν μέσῳ.

Le premier des deux *aggeres* érigés très près l'un de l'autre, contre la face nord de l'Antonia, ne se trouvait donc pas, d'après le récit de Josèphe, *orienté vers* la piscine du *Strouthion* (supposée intérieure à la *l'Antonia*. S'il faut, en effet, admettre que la piscine double était entièrement située en dehors de l'Antonia, il faudra nécessairement admettre la même chose pour le dallage postérieur qui la recouvre. Dès lors, on pourra se demander si tout ce qui a été exploré et interprété aux abords du dallage supposé être celui d'une cour intérieure (double *porte* occidentale, *fossé* supposé au nord, *stylobate* de l'est, vestiges de constructions diverses) appartient bien à la forteresse Antonia dont nous parle Josèphe. Le plan et la maquette de l'énorme Antonia reconstituée par le P. Vincent et les Dames de Sion (cf. *R. B.*, 1933, pl. IV et XIV; *Jérusalem de l'A. T.*, pl. XLII [fig. 855] et XLIII; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, pl. XIII [fig. 856] et



856. — Plan général de l'Antonia. D'après Sœur Marie-Aline, *La forteresse Antonia*, pl. XIII.

forteresse), mais bien *au milieu de* la piscine, qui n'était pas le but de l'attaque, mais le lieu même où travaillaient les Romains. Une traduction exacte du texte permet ainsi de s'apercevoir que la piscine du *Strouthion* devait être non seulement à ciel ouvert, mais encore extérieure à la forteresse Antonia (et évidemment sur le flanc nord de celle-ci, de loin le plus vulnérable).

5. *Véritables dimensions de l'Antonia.* — En plus du problème de la date du dallage dont on veut faire le *Lithostrôtos*, problème qui nous semble suffisamment éclairé par les observations précédentes, nous venons de toucher, avec la piscine du Strouthion, au problème connexe des véritables *dimensions de* LXIII-LXVII), avec ses quelque 16 000 m², ne correspondraient-ils pas à une pure hypothèse? L'Antonia du P. Vincent et de Sr Marie-Aline serait-elle aussi fragile que celle déjà reconstituée par le P. Barnabé d'Alsace, auquel A. Legendre (*D. B.*, V, 633-634) reprochait déjà cette erreur grave « de porter les agrandissements jusque dans la coupure artificielle qui séparait le Bézétha du Moriah »? Cette question nous intéresse moins directement que celle du pavement, mais il sera opportun de résumer ici les principales objections qui ont été faites, notamment par Ch. Maurer *(art. supra cit.)*, à cette grande Antonia pour le moins suspecte.

a) Flavius Josèphe, nous l'avons vu, parle d'un rocher « escarpé de tous côtés », et tout le monde s'accorde à en reconnaître la face méridionale dans la paroi rocheuse verticale qui domine au nord-ouest l'esplanade du Temple et qui fut certainement taillée pour donner à cette dernière ses dimensions actuelles. Les extrémités de cette paroi rocheuse taillée à pic permettent de situer à peu près l'emplacement des tours sud-ouest et sud-est de la forteresse décrite par Josèphe, la tour sud-est étant, comme on le sait, la plus haute (*B. J.*, V, v, 8, § 242), mais il reste à retrouver les traces du « *fossé profond* » (ὄρυγμα βαθύς, *ibid.*, V, IV, 2, § 149) qui séparait au nord l'Antonia de la colline de Bézétha (cf. *ibid.*, V, v, 8, § 246) afin de déterminer la limite septentrionale de la forteresse.

Or le « rocher de l'Antonia » ou le « rocher de Baris » que le P. Vincent lui-même appelle un « massif rocheux surélevé » (*cf. Jérusalem de l'A. T.*, p. 195) et dont les contours exacts ont été reconnus depuis longtemps (cf. P. Barnabé d'Alsace, *op. cit.*, p. 6-7, et surtout la description très précise du P. Vincent, dans *R. B.*, 1933, p. 86-89 et dans *Jérusalem de l'A. T.*, p. 195-196), est limité au nord par un fossé également bien connu, un peu plus large que la rue actuelle (rue de *Bâb Sitty Mariam*).

La face méridionale de ce fossé (escarpe) est « aujourd'hui masquée par les bâtisses d'époque arabe, en bordure de la rue *Sitty Mariam*, face à la chapelle et au couvent de la Flagellation » (*R. B.*, 1933, p. 88; *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 195). Là, d'après le P. Vincent *(ibid.)* la haute crête rocheuse domine de 4 m en moyenne le niveau actuel de la rue, c.-à-d. de 6 m environ le niveau de la rue antique plus large aménagée plus tard dans ce fossé (cf. *supra*, col. 522, à propos de la différence de niveau entre la rue antique et la rue actuelle). La photographie présentée par Sr Marie-Aline dans son livre (pl. XXX, n° 4), avec l'escalier de la *Madrasseh*, peut donner une idée de l'état actuel des lieux et une image de la différence de niveau dont nous venons de parler.

Quant à la face septentrionale de ce fossé antique (contrescarpe) elle n'est pas moins bien attestée : le P. Vincent en rappelle les « longues sections connues » entre le domaine de l'hospice autrichien et l'établissement de N.-D. de Sion, et pour la région située au nord du « rocher de l'Antonia » il ajoute : « Prolongée droit à l'Orient, cette contrescarpe vient s'aligner sur la saillie du roc entre les deux chapelles du couvent de la Flagellation, et le brusque dénivellement rocheux de 2,20 m, au sud de ces chapelles, sous la rue moderne Sitty Mariam, retrouve son véritable sens : vestige du fossé primitif » (cf. *R. B.*, 1933, p. 107, et, à quelques détails près, *Jérusalem de l'A. T.*, p. 214, où le P. Vincent précise que la contrescarpe vient s'aligner, dans la façade actuelle du *conventino* franciscain, sur le front rocheux de deux réduits en roche vive).

Pour le P. Vincent, toutefois, la transformation de ce fossé antique en une importante rue vers le Tyropéon est le fait d'Hérode (*R. B.*, 1933, p. 109) et la coupure profonde qui séparait l'Antonia du Bézétha doit être cherchée au nord des constructions alignées sur la bordure septentrionale du grand dallage, l'ancienne contrescarpe ayant ainsi été repoussée de 36 m au nord.

On peut être étonné de voir ainsi le fossé de défense creusé non plus dans l'ensellement, mais sur la pente méridionale même de la colline de Bézétha. Mais il faut ajouter que ce nouveau fossé est loin d'être aussi facile à retrouver que l'ancien. La preuve en est, ici encore, le désaccord entre Sr Marie-Aline et le P. Vincent.

Comme l'a déjà fait observer Ch. Maurer (*art. cit.*, p. 147-148), la comparaison de la pl. XLII de *Jérusalem de l'A. T.* (fig. 855) et de la pl. XIII de *La forteresse Antonia* (fig. 856) permet de voir que Sr Marie-Aline place la salle du Silo (cf. *op. cit.*, p. 60-61 et pl. XIV) là où le P. Vincent faisait commencer la section occidentale du fossé (large de 11 à 12 m). Sr Marie-Aline reporte ainsi le fossé 15 à 20 m plus au nord, sans donner d'indications plus concrètes que le P. Vincent (cf. *op. cit.*, p. 51-52). On est donc en droit de s'interroger non seulement sur le tracé, mais même sur l'existence du nouveau fossé attribué à Hérode. S'il avait seulement agrandi et recreusé l'ancien, la plate-forme rocheuse d'environ 4 800 m² (120 m sur 40), artificiellement escarpée de 6 à 10 m, ne pourrait-elle correspondre fort bien à la description de l'Antonia que donne Josèphe? C'est d'ailleurs l'opinion qui semble rallier de nouveau la plupart des suffrages (cf. encore récemment J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. fr., Paris, 1967, p. 24 : « La forteresse Antonia s'élevait à l'endroit où, à notre avis, se dressait autrefois la forteresse du Temple nommée Bira ou Baris »). D'autres indices viennent d'ailleurs confirmer cette opinion.

b) Quelles preuves a-t-on, en effet, que le grand dallage a été celui de la cour intérieure d'un palais ? Il y a d'abord, au sud-ouest de ce dallage, la *porte* monumentale à double baie, longuement décrite avec son corps de garde par le P. Vincent et Sr Marie-Aline (cf. *R B.*, 1937, p. 564-568; *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208-212; *R. B.*, 1952, p. 513; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 55-56 et p. 95-106). On a localisé cette « porte d'entrée » en fonction de la voie aux dalles striées dont nous avons déjà parlé et du fossé de protection, assez hypothétique, qui la limiterait à l'ouest. Les vestiges qui ont permis au P. Vincent et à Sr Marie-Aline d'en établir le plan sont, d'une part, la paroi rocheuse incluse dans le mur nord de l'actuelle basilique de l'*Ecce Home*, avec quatre blocs des assises de compensation destinées à la voûte, demeurés *in situ* au-dessus de cette paroi, dans le narthex de la basilique (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 101); d'autre part, une paroi rocheuse identique observée récemment dans une boutique au sud de la rue (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 96); enfin un « trumeau massif de maçonnerie antique », large de 2 m et appuyé sur le roc, qui aurait servi de base au piédroit central de la porte double (cf. *ibid.*, p. 96). De l'aveu de Sr Marie-Aline (*ibid.*, p. 95), les points de repère essentiels concernant l'orientation et les dimensions de ces piédroits ont été fournis par des sondages délicats. De plus, comme l'a également remarqué Ch. Maurer (*art. cit.*, p. 146-147), la base du « piédroit central » n'est connue que sur sa face nord et sur une longueur de 4,50 m (cf. Sr Marie Aline, *op. cit.*, p. 96). Les 16 m d'ouest en est que donne le P. Vincent à ce piédroit comme à l'ensemble de la porte sont, en fait, calculés en fonction de la paroi rocheuse qui la limite au nord et du trottoir ménagé au pied de cette paroi, devant les portes du « corps de garde » (cf. *R. B.*, 1937, p. 565-566 et surtout, avec des précisions, *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208-209). Cette longueur est donc très discutable et rien n'empêche d'imaginer une porte beaucoup plus modeste (qui pourrait être la porte orientale d'Aelia avant l'érection de l'arc), dans un passage entre les deux parois rocheuses taillées à pic, qu'il fallait bien pratiquer pour que la rue puisse traverser ici ce seuil rocheux.

Une des principales objections contre le caractère contemporain de l'arc et du dallage de la rue tombe ainsi, d'autant plus, comme le remarque encore Ch. Maurer (*art. cit.*, p. 147), que le socle du « piédroit central » du P. Vincent (qui n'est présenté, après tout,

que comme un tronçon de maçonnerie massive, émergeant au-dessus des dalles antiques : cf. *Jérusalem de l'A. T.*, p. 208) est loin d'être daté avec certitude et pourrait bien appartenir, en tout ou en partie, à l'époque médiévale, où la *Via dolorosa* dut prendre son aspect et atteindre son niveau actuels. Cette « entrée principale de l'Antonia », dont la section aux dalles striées dictait l'emplacement et l'ordonnance de l'aveu même du P. Vincent (*Jérusalem de l'A. T.*, p. 208), pourrait donc bien n'être que la porte, couverte ou non, qui marquait l'extrémité orientale du *decumanus* d'Aelia Capitolina. Le problème de la date pourrait bien se poser aussi pour les autres vestiges rocheux et ouvrages taillés dans le roc décrits aux alentours du grand espace dallé rectangulaire (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 47-63).

c) Il faut encore signaler au moins une remarque du P. Bagatti : d'après lui, le banc qui limite à l'est le grand dallage ne présente aucune trace de colonnes ou d'autres constructions édifiées sur lui ou adossées à lui (cf. B. Bagatti, *op. cit.*, p. 318). En outre, le P. Bagatti établit avec certitude un fait important : ce banc se termine au sud en un point très précis (à 13 m environ de la rue Bâb Sitty Mariam actuelle) où le gradin qui le longeait à l'ouest vient le contourner (cf. B. Bagatti, *op. cit.*, p. 318, 352) (fig. 853), tandis que le pavement continue plus au sud. La cour dallée, qu'il faut décidément assimiler plutôt à un marché ou à un forum, n'était donc pas fermée sur la moitié au moins de son côté oriental. Quant aux vestiges de l'époque d'Hérode trouvés en dehors de leur place originelle, en particulier les chapiteaux corinthiens (cf. Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 158-172; B. Bagatti, *op., cit.*, p. 343, 347), il n'est pas du tout invraisemblable qu'ils soient tombés au pied du rocher de l'Antonia lorsque la forteresse fut détruite; on notera d'ailleurs que, dans la propriété de la Flagellation au moins, ces vestiges hérodiens sont mêlés à des vestiges bien datés de l'époque d'Hadrien (cf. B. Bagatti, *op. cit.*, p. 351).

Tout ceci nous invite à ramener, avec Ch. Maurer (cf. *op. cit.*, notamment plan, p. 145) et J. Jéremias *(op. supra cit.)*, la forteresse Antonia sur ce « rocher de l'Antonia », dont les contours, nous l'avons vu, sont parfaitement bien délimités. Il ne semble pas que l'on puisse opposer à cette localisation les données de Flavius Josèphe. Nous allons d'ailleurs passer rapidement en revue les indications données par cet auteur et montrer qu'elles sont au contraire nettement favorables à la thèse envisagée.

6. *L'Antonia d'après Josèphe.* — Comme on le sait, c'est la célèbre *description de l'Antonia par Flavius Josèphe* (cf. *B. J.*, V, v, 8, § 238-246) qui fournit au P. Vincent et à Sr Marie-Aline leur principal argument pour faire de l'Antonia un palais somptueux et puissamment fortifié, beaucoup plus important que l'ancienne Baris, et qui aurait servi de résidence à Hérode le Grand avant la construction du palais de la Ville haute (cf. *Jérusalem de l'A. T.*, p. 193-195; *R. B.*, 1952, p. 515, 517 et aussi l'art. *L'Antonia, palais primitif d'Hérode*, dans *R. B.*, 1954, p. 87-107; voir aussi Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 20-25).

Sans doute, cette description exalte-t-elle la magnificence d'Hérode en même temps qu'elle détaille les glacis, les murs et les tours qui permirent une longue résistance aux révoltés de 70. Sans doute, Josèphe rappelle-t-il aussi qu'en dominant le Temple l'Antonia était la clé de la Ville basse. Mais au lieu de dire qu'elle *est* un palais et qu'elle *a été* une résidence royale, Josèphe la *compare* à un palais royal (βασίλειον) pour sa magnificence, comme il la compare à une ville (πόλις) pour l'abondance de ses ressources (*ibid.*, § 241). Le style emphatique de ces comparaisons est d'autant plus évident que l'Antonia n'est ni une ville ni un βασίλειον, mais un πύργος (mot qui désigne à la fois la tour et la forteresse). Et si l'Antonia avait un moment été la résidence royale d'Hérode, comment Josèphe ne l'aurait-il pas dit au moment même où il la compare à une résidence royale? Il faut, en tout cas, interpréter cette description, destinée à expliquer la résistance des insurgés, par les autres passages qui concernent l'Antonia dans l'œuvre de Josèphe, au lieu de considérer un peu trop vite, comme le P. Vincent, qu'elle est « la synthèse de tous les détails incidemment fournis dans d'innombrables autres passages des écrits de Josèphe » (*Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 194).

a) Josèphe nous apprend tout d'abord que la forteresse hérodienne n'est autre que l'ancienne Baris de Jean Hyrcan, dont le nom fut changé en Antonia (cf. *B. J.*, I, III, 3, § 75; *A. J.*, XIII, XI, 2, § 307). Il lui arrive même d'employer Antonia pour Baris en rapportant des événements antérieurs au début du règne d'Hérode le Grand (cf. *B. J.*, I, v, 4, § 118, où Josèphe s'explique en rappelant l'identité d'Antonia et de Baris; cf. *ibid.*, § 121, où l'on voit Hyrcan se réfugier « à l'Antonia »). Il est intéressant de remarquer aussi que c'est à la Baris asmonéenne que Josèphe donne le nom de « citadelle » (ἀκρόπολις), désignant pourtant un ouvrage plus important que celui qu'il donne habituellement à l'Antonia (φρούριον) (cf. *A. J.*, XV, XI, 4, § 403, où Josèphe fait l'éloge de cette Baris bien fortifiée et d'une exceptionnelle sûreté).

b) Ces identifications réitérées de la Baris et de l'Antonia rendent bien difficile à admettre que l'une ait pu être trois ou quatre fois plus importante que l'autre (comparer, de ce point de vue, les dimensions de l'Antonia selon Vincent, d'après *R. B.*, 1952, p. 518 : environ 15 300 m², et les dimensions du rocher de Baris, d'après *Jérusalem de l'A. T.*, p. 195-196 : 5 400 m²). Ce que nous savons de l'importance de la garnison romaine de l'Antonia n'impose d'ailleurs nullement une telle différence d'extension : il s'agit, en effet, d'une cohorte (σπεῖρα; *B. J.*, II, XV, 6, § 332), c.-à-d. environ 500 à 600 fantassins et une centaine de cavaliers (cf. L. H. Vincent, dans *R. B.*, 1933, p. 84, n. 4; *Jérusalem de l'A. T.*, p. 194, n. 2; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 23, n. 29).

c) De plus, ce que nous apprend Josèphe des travaux exécutés par Hérode le Grand au début de son règne dans l'ancienne Baris, ne suggère nullement l'énorme entreprise supposée par la thèse du P. Vincent et de Sr Marie-Aline; il s'agit, en effet, d'une restauration, d'une remise en état (cf. *B. J.*, I, XXI, 1, § 401 : ἐπισκευάσας; *A. J.*, XV, XI, 4, § 409 : κατασκευάσας), caractérisée par le luxe des aménagements intérieurs (cf. la comparaison, de ce point de vue, avec un palais royal dans *B. J.*, V, v, 8, § 241 et I, XXI, 1, § 401) et le caractère exceptionnel des travaux de défense (glacis, remparts et tours d'angle, décrits dans *B. J.*, V, v, 8, § 238-243; cf. *A. J.*, XV, XI, 4, § 409).

Comme le note fort justement Sr Marie-Aline elle-même (*op. cit.*, p. 20-21), la durée de ces travaux n'a probablement pas dépassé deux ans (37-35), la dédicace de l'Antonia pouvant difficilement être postérieure au début de l'an 34, date où Cléopâtre se fit octroyer par Antoine le district de Jéricho. C'était probablement assez pour restaurer l'ancienne Baris, la doter de puissants remparts et de tours inexpugnables, retailler enfin le rocher qui la portait (notamment au nord, du côté du Bézétha, et au sud, où le rocher taillé à pic dominerait directement le futur parvis), mais ce n'était probablement pas assez en ces deux premières années du règne, pour une entreprise du même ordre que le palais royal construit plus tard sur la colline occidentale.

d) Il ne faut d'ailleurs pas oublier que pour Josèphe l'Antonia fait partie du Temple, dont elle assure la sécurité : selon l'expression qui la désigne le plus souvent, elle est le φρούριον du Temple (cf. *B. J.*, I, v, 4, § 118; I, xxi, 1, § 401; II, xvii, 7, § 430; *A. J.*, XVIII, iv, 3, § 91; XX, i, 1, § 6; XX, v, 3, § 110). De même que les portiques, avec lesquels elle communique d'ailleurs (cf. *B. J.*, II, xv, 6, § 330; II, xvi, 5, § 403; V, v, 8, § 243), l'Antonia est présentée (dans *B. J.*, I, xxi, 1, § 401) comme l'une des preuves principales de la munificence d'Hérode à l'égard du Temple. La fameuse affaire du vêtement sacerdotal, plusieurs fois racontée par Josèphe dans les *Antiquités judaïques* (XV, xi, 4, § 403-408; XVIII, iv, 3, § 90-95; XX, i, 1, § 7-9), rappelle aussi quels rapports étroits avait avec le Temple cette forteresse construite à l'origine par le grand prêtre Jean Hyrcan, qui y résidait.

e) Ajoutons que, d'après Josèphe lui-même, l'Antonia n'aurait pu soutenir la comparaison avec le palais royal construit plus tard par Hérode sur la colline occidentale, puisque même le Temple tout entier n'était pas comparable à ce palais (cf. *B. J.*, I, xxi, 1, § 402) : la description qu'en donne Josèphe (*B. J.*, V, iv, 4 et v, 1, § 176-183) permet d'ailleurs de comprendre pourquoi.

En outre, le palais de la Ville haute est désigné par le terme technique qui s'applique aux palais, notamment aux palais royaux (αὐλή, cf. *A. J.*, XV, viii, 5, § 292; βασιλικὴ αὐλή, cf. *B. J.*, II, xv, 5, § 328; ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή, cf. *B. J.*, V, iv, 4, § 176; cf. aussi τὰ βασίλεια, *B. J.*, V, iv, 4, § 182-183) dans une série de textes où il est également question de l'Antonia, deux fois désignée par le terme habituel de φρούριον (*B. J.*, II, xv, § 328 et *A. J.*, XV, viii, § 292).

La différence d'ordre de grandeur entre le palais de la Ville haute et l'Antonia est, d'ailleurs, spécialement mise en relief dans l'un des textes que nous venons de citer, où le rôle du palais par rapport à la ville entière est comparé à celui du φρούριον appelé Antonia par rapport au Temple (*A. J.*, XV, viii, 5, § 292). Le même style emphatique qui comparait l'Antonia à un palais royal pour sa beauté et ses dimensions, déclare d'ailleurs sans égal le palais royal d'Hérode (cf. *B. J.*, V, iv, 4, § 176)!

D'après l'ensemble des textes de Josèphe (et non pas d'après l'un d'entre eux seulement, qu'il faut replacer dans son contexte), l'Antonia apparaît donc tellement identique à l'ancienne Baris qu'on peut nommer l'une pour l'autre, et les travaux considérables qu'y fit Hérode dans les premières années de son règne concernent surtout l'aménagement intérieur et un renforcement considérable des anciennes défenses. Forteresse intégrée en quelque sorte au Temple lors de l'extension des parvis vers le nord et destinée à la protection de l'enceinte sacrée, l'Antonia ne saurait être comparée au formidable palais royal édifié par Hérode sur la colline occidentale. Tout ce que nous venons de dire invite donc à ramener l'Antonia sur le rocher de Baris, comme le fait Maurer, en attendant que des fouilles à cet endroit même permettent éventuellement de vérifier ce que suggèrent aussi bien les textes que l'interprétation la plus vraisemblable des données archéologiques rappelées plus haut.

3° *Le « dallage » peut-il être le « lithostrôton » mentionné par l'Évangile de Jean?* — Si, pour toutes les raisons que nous avons données, le fameux dallage retrouvé chez les Dames de Sion et dans le couvent franciscain ne peut être ni la cour intérieure de l'Antonia, ni même un pavement contemporain de celle-ci, il ne peut être évidemment le *lithostrôton* mentionné par l'Évangile de Jean. Les arguments avancés en faveur de cette dernière identification ne nous retiendront donc pas longtemps.

1. Celui tiré du *lithostrôton* par antonomase (nom commun devenu un nom propre en Joa., xix, 13) ne peut évidemment s'appliquer au dallage en question, même indépendamment de l'Antonia, que si ce dallage existait au temps de la Passion du Seigneur (voir l'argument développé dans *R. B.*, 1933, p. 111; 1952, p. 517-523; S[r] Marie-Aline, *op. cit.*, p. 223-227) : or nous avons présenté les arguments qui permettent d'établir que ce vaste pavement remonte seulement à l'époque d'Hadrien. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher le *lithostrôton* de la Passion selon S. Jean, très probablement une place dallée d'accès public, connue de tous.

2. L'équivalent topographique *Gabbatha*, donné dans le même passage de l'évangile et qui désigne vraisemblablement une éminence arrondie (cf. sur ce point, qui n'est d'ailleurs plus contesté, J. Starcky, dans *D.B. S.*, art. Lithostroton, v, 401-402; S[r] Marie-Aline, *op. cit.*, p. 228) s'applique assez difficilement à l'ensellement qui sépare le rocher de Baris de la pente méridionale de la colline même de Bézétha. Invoquer la forme de bosse que devait avoir le rocher de Baris lui-même (cf. J. Starcky, *art. cit.*, 402) n'est guère satisfaisant quand il s'agit du dallage qui s'étend au pied de ce rocher. Rappeler que la colline même de Bézétha est, d'après Josèphe, la plus haute de toutes à Jérusalem (d'après *B. J.*, V, v, 8; cf. *R. B.*, 1933, p. 112; 1952, p. 524-525; S[r] Marie-Aline, *op. cit.*, p. 227, 235) ne rend pas mieux compte de l'équivalence toponymique que met le texte évangélique entre *Lithostrôton* et Gabbatha : c'est d'ailleurs le sommet de la colline de Bézétha [776 m] qui dépasse de deux mètres le sommet de la colline occidentale (cf. J. Starcky, *art. cit.*, 402), mais cette donnée n'a évidemment rien à voir avec le dallage situé nettement en contre-bas.

3. Les données de *l'Évangile de Marc* (xv, 16) ne sont guère plus favorables à la thèse que nous examinons que celles de l'Évangile de Jean. Nous avons ici l'équivalence entre αὐλή et πραιτώριον.

Le P. Vincent et S[r] Marie-Aline (en désaccord sur ce point avec J. Starcky, *art. cit.*) donnent au mot αὐλή le sens de *cour* (cf. *R. B.*, 1933, p. 111; S[r] Marie-Aline, *op. cit.*, p. 221-222). Nous aurons à revenir, en citant le P. Benoit, sur cette interprétation, impossible à admettre à moins de voir dans le prétoire une cour. Telle est d'ailleurs l'opinion clairement exprimée par le P. Vincent, qui donne au mot « prétoire » le sens qu'il a dans le français moderne, où il est synonyme de tribunal (cf. *R. B.*, 1933, p. 111, 113; 1937, p. 563; 1952, p. 522-523).

Quant à Sœur Marie-Aline, elle évite cette confusion : elle sait en effet que le *praetorium* est un palais (p. 203) et plus spécialement la résidence d'un représentant de l'autorité impériale (p. 204) (ainsi le prétoire du procurateur de Judée qui est le palais d'Hérode à Césarée, p. 205); avec Mommsen (cité p. 207), elle distingue tribunal et prétoire et admet que le tribunal se trouve *à côté* et non à l'intérieur du prétoire. Il n'en est que plus difficile de comprendre comment elle défend le sens de « cour » contre le sens de « palais » pour le mot que S. Marc donne comme équivalent de « prétoire » et quel argument elle peut tirer de la remarque exacte (*op. cit.*, p. 221) que αὐλή est employé une seule fois sans épithète par Josèphe à propos du palais d'Hérode, mais qu'il est alors déterminé par une relative (*A. J.*, XV, viii, § 292), alors que précisément dans le texte de Marc αὐλή est déterminé par la relative ὅ ἐστιν πραιτώριον.

Les choses sont encore moins claires avec le sens que Sr Marie-Aline semble donner au moins deux fois à « prétoire » et selon lequel ce mot désignerait une partie seulement du palais du gouverneur, celle où se trouve l'*auditorium* ou *secretarium* et où le procurateur pénètre par son escalier privé (cf. *op. cit.*, p. 210, 222). Cette partie du palais où se trouvent les bureaux et les appartements du procurateur n'est évidemment pas la cour où les soldats sont supposés conduire Jésus pour la scène de dérision : que devient dès lors l'équivalence entre αὐλὴ (entendu au sens de *cour*) et πραιτώριον?

De plus, la scène de dérision ne peut pas avoir lieu dans la partie de la cour où siège le tribunal et c'est pourquoi Sr Marie-Aline est obligée, comme le P. Vincent, de comprendre l'expression qu'elle traduit « *à l'intérieur* de la cour » de la seule section septentionale « plus intérieure » de cette vaste cour, qui est pourtant supposée être tout entière une cour intérieure (*op. cit.*, p. 245; cf. L. H. Vincent, *R. B.*, 1952, p. 527). Il reste à se demander ce que cette section septentrionale de la cour, où les soldats poussent Jésus après sa condamnation dans la section méridionale, peut avoir de commun avec πραιτώριον, aux deux sens assez différents, où Sr Marie-Aline semble entendre ce mot.

4. On voit que l'adaptation à la « thèse de l'Antonia » des données de l'évangile ne va pas sans difficulté. La remarque ne vaut pas moins à propos des Juifs massés dans les deux baies de la porte occidentale de la forteresse, pendant le temps où Pilate instruit le procès et rend son verdict (cf. *R. B.*, 1952, p. 520, 526; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 239-240). Ce qu'on a tiré des jeux romains découverts dans la fameuse section septentrionale de la cour et de leur rapport avec les scènes de dérision de la Passion n'est évidemment pas plus convaincant, de tels jeux étant assez répandus sur les dalles des forums romains (cf. sur ce point *R. B.*, 1937, p. 569-570; 1952, p. 528; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 119-142). On n'est guère plus satisfait de la localisation de la scène de l'*Ecce Homo* dans le coin sud-est de la cour (cf. *R. B.*, 1952, p. 521), alors que les Juifs sont massés sous les baies de la *porte occidentale*.

4° *Le procurateur à l'Antonia pour la Pâque de l'an 30.* — L'opinion selon laquelle le procurateur aurait résidé à l'Antonia à l'occasion de la Pâque de l'an 30 n'est cependant pas liée à l'interprétation du grand dallage que nous avons rejetée. Bien entendu, les partisans du prétoire à l'Antonia cherchaient à étayer cette opinion bien avant les fouilles des Dames de Sion. Les arguments avancés en sa faveur sont de trois sortes : les premiers sont d'ordre stratégique et politique; les seconds tirés de quelques textes que Sr Marie-Aline, du moins, croit favorables à la thèse de l'Antonia; les derniers tendent à établir qu'Hérode le Grand lui-même aurait résidé à l'Antonia au début de son règne et que, dès lors, cette forteresse aurait pu mériter le nom de prétoire autant que le palais de la Ville haute. A vrai dire, aucun de ces arguments ne paraît pouvoir résister à un examen sérieux.

1. Tout en reconnaissant que les procurateurs romains occupaient normalement le palais d'Hérode, le P. Vincent invoque « des circonstances particulières capables de motiver chez le procurateur, lieutenant du préteur, la décision de ne s'en remettre à personne de contrôler toute agitation séditieuse dans le Temple, par conséquent de s'installer momentanément lui-même à l'Antonia » (cf. *R. B.*, 1933, p. 110; *Jérusalem de l'A.T.*, p. 217). Il rappelle ensuite comment une irritation sourde grondait dans les milieux juifs en l'an 30 et notamment à l'occasion de la Pâque. Dans son livre (p. 216-219), Sr Marie-Aline rappelle pour quelles raisons les relations étaient tendues entre Pilate et les Juifs au temps de la Passion du Seigneur et comment cette tension apparaît dans les récits mêmes de la Passion. Elle en déduit que Pilate dut s'installer à l'Antonia, afin de surveiller la foule massée sur le *Hiéron* des fenêtres mêmes de ses appartements (p. 219). L'idée du procurateur surveillant lui-même les allées et venues des pèlerins sur les parvis paraît pour le moins quelque peu étrange. En outre, il y avait certainement beaucoup plus que les parvis à surveiller dans cette ville surpeuplée de pèlerins et il est dès lors bien plus probable que le procurateur s'installait au point le plus fort (incontestablement le palais de la Ville haute, comme nous l'avons vu), étant ainsi en mesure de prêter éventuellement main-forte au tribun qui commandait la cohorte de l'Antonia. Telle est l'opinion développée notamment par le P. Benoit (*R. B.*, 1952, p. 537-538), et les objections qu'y oppose Sr Marie-Aline (p. 218) ne sont guère convaincantes : elles se fondent, en effet, sur une Antonia de deux hectares dont nous avons suffisamment montré le caractère conjectural, sur la position dominante qu'aurait eue cette forteresse pourtant bâtie « sur la croupe de Bézétha » (?), enfin sur l'éloignement de la Ville haute, toujours en fonction de l'idée d'une surveillance à vue directe assurée par le procurateur lui-même.

2. Le seul texte de Josèphe considéré par Sr Marie-Aline comme « favorable à l'Antonia » nous montre surtout, en fait, comment une partie des troupes cantonnées au palais de la Ville haute pouvait venir renforcer la garnison de la forteresse du Temple, notamment à l'occasion d'une fête et à la suite d'un incident qui menaçait de tourner en émeute. De l'aveu même de Sr Marie-Aline (p. 214), c'est bien ce qui eut lieu d'après le double récit de Josèphe (*B. J.*, II, XII, 1, § 224-227; *A. J.*, XX, V, 3, § 105-112), sous le procurateur Ventidius Cumanus (en 48-52). Sans doute, Josèphe ne nous dit pas où résidait ce procurateur au moment de l'incident, mais rien ne prouve, ni dans l'un ni dans l'autre texte, qu'il se trouvait à proximité, c.-à-d. à l'Antonia : les invectives qui le mettent en demeure de punir le soldat coupable (*B. J.*, *ibid.*, § 225) semblent ne venir qu'après une agitation ponctuée d'insultes contre lui dont il a eu le temps d'être informé (ἄκουσας, cf. *A. J.*, *ibid.*, § 108-109). Rien n'empêche dès lors d'admettre avec le P. Benoit que Cumanus est descendu du palais de la Ville haute afin de prendre les dispositions nécessaires pour empêcher une émeute grave (cf. *R. B.*, 1952, p. 538-540).

Le second texte que Sr Marie-Aline considère comme « favorable à l'Antonia » est le massacre de Galiléens rapporté par Luc (XIII, 1-2) et qui eut lieu à l'occasion d'un sacrifice au Temple. Rien ne prouve, cependant, que ce massacre a été à l'origine de la brouille entre Pilate et Hérode Antipas rapportée par ailleurs, pour la raison que, en la circonstance, Pilate aurait agi avant même qu'Hérode Antipas ait été prévenu : une telle interprétation est beaucoup trop conjecturale pour mériter de retenir l'attention. Mieux vaut donc admettre avec le P. Vincent lui-même que « Pilate occupait normalement l'ancien palais royal de la métropole judéenne » (*R. B.*, 1952, p. 514 et n. 2, avec référence à la discussion très circonstanciée du P. Abel sur ce point; cf. aussi *R. B.*, 1933, p. 110), puisque « les procurateurs romains occupaient habituellement le palais d'Hérode et qu'ils y prononcèrent une fois ou l'autre des arrêts de justice plus ou moins comparables à la condamnation de Jésus » (*Jérusalem de l'A. T.*, p. 217), les textes de Philon et de Josèphe qui en font foi étant « trop explicites et trop connus

pour qu'on s'y attarde » (*R. B.*, 1952, p. 515, cf. aussi p. 530).

3. La résidence éventuelle du procurateur romain à l'Antonia et la désignation exceptionnelle de cette forteresse par le terme de πραιτώριον seraient évidemment moins invraisemblables si l'on pouvait prouver qu'aux premières années de son règne, Hérode lui-même avait établi sa résidence à l'Antonia. Le P. Vincent et Sr Marie-Aline n'ont pas manqué d'avancer cette hypothèse (cf. *R. B.*, 1952, p. 515, 517; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 20 et l'article consacré spécialement par le P. Vincent à cette question : *L'Antonia, palais primitif d'Hérode*, dans *R. B.*, 1954, p. 87-107). Le P. Vincent admet qu'Hérode dut s'installer d'abord dans le palais asmonéen « devenu sa résidence normale à la fois par droit de conquête et par le fait de son récent mariage avec la princesse de sang royal Mariammé » (*art. cit.*, *R. B.*, 1954, p. 92). Mais il pense que le roi dut chercher très vite « une résidence où il se sentirait beaucoup plus à l'aise que parmi les intrigues du palais dynastique, dont il était pour le moment contraint de s'accomoder » (*R. B.*, 1954, p. 101) et le palais de la Ville haute ne peut guère remonter plus haut que 25 av. J.-C. (*ibid.*, p. 90). Sr Marie-Aline précise l'argument en notant qu' « après le meurtre de son jeune beau-frère Aristobule (fin 35), le roi devait plus que jamais avoir hâte de fuir la résidence asmonéenne » (*op. cit.*, p. 20).

On a quelque peine à admettre que, dans les douze premières années de son règne, Hérode ait été terrorisé par les femmes asmonéennes au point de redouter la résidence dans l'ancien palais dynastique. Mais les arguments du P. Vincent, que nous ne pouvons discuter ici un à un, dépendent avant tout des dimensions considérables qu'il donne à l'Antonia et dont nous avons montré l'inexactitude. C'est ainsi que l'Antonia est considérée comme une forteresse bien plus importante que le palais asmonéen; c'est ainsi surtout qu'Hérode aurait réussi à contrôler le sanctuaire sans froisser la susceptibilité des Juifs, puisque, n'étant pas de lignée sacerdotale, il ne pouvait songer à fixer sa résidence dans la forteresse du Temple, habitat officiel des premiers ethnarques et grands prêtres maccabéens : il aurait transformé Baris en la développant vers le nord et en l'éloignant donc sensiblement des parvis sacrés (cf. *R. B.*, 1954, p. 92, 93, 101).

Remarquons en passant qu'avant l'extension postérieure de l'esplanade du Temple, l'ancienne Baris n'était pas aussi proche des parvis que ne devait le devenir l'Antonia elle-même. D'autre part, c'est au sud de son Antonia, et donc sur le rocher de Baris lui-même, que le P. Vincent situe dans sa reconstitution ces appartements royaux d'où l'on aurait pu surveiller le Temple. Mais il faut surtout se rappeler tous les textes de Josèphe où sont mis en évidence les liens étroits qui unissaient l'Antonia au Temple (cf. *supra*, col. 543), pour saisir que le roi iduméen ne pouvait s'établir là, surtout au début de son règne. Il est beaucoup plus probable, comme l'admettent d'ailleurs le P. Vincent et Sr Marie-Aline (*R. B.*, 1954, p. 101; Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 19), qu'il y installa sa créature, le grand prêtre Ananel, qui devait continuer d'y garder le vêtement sacerdotal sous la surveillance royale (cf. *A. J.*, XV, xi, 4, § 404 et XVIII, iv, 3, § 92). On voit mal, dès lors, comment le roi et le grand prêtre auraient pu cohabiter, à moins de dissocier tout à fait la nouvelle forteresse de l'antique Baris et de la situer sur la croupe même du Bézétha, comme le fait Sr Marie-Aline (*op. cit.*, p. 19).

On se rappellera enfin, malgré le peu d'importance que veut leur donner le P. Vincent (cf. *R. B.*, 1954, p. 87, 106), les termes qu'utilise Flavius Josèphe pour désigner l'Antonia d'une part et le palais de la Ville haute d'autre part, parfois dans le même texte (cf. *supra*, col. 543), Si, en effet, le mot φρούριον est appliqué une fois à l'un et à l'autre (mais l'un étant le φρούριον du Temple et l'autre celui de la ville entière), on ne peut négliger le fait que Josèphe ne donne jamais à l'Antonia le nom de palais (αὐλή), ni celui de résidence royale (βασίλειον ou βασίλεια), alors qu'il désigne couramment de ces diverses manières le palais de la Ville haute (cf. à ce propos les références données par le P. Benoit, dans *R. B.*, 1952, p. 543, pour les expressions τὸ βασίλειον, τὰ βασίλεια, ἡ βασιλικὴ αὐλή, ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή, ἡ ἀνωτέρω αὐλή). Comme nous l'avons déjà noté, le fait que dans sa description Josèphe *compare* l'Antonia à un palais royal ne fait que renforcer le sens de cette remarque.

Au terme de cette longue discussion, nous pensons avoir suffisamment montré que la thèse du prétoire à l'Antonia ne tient ni du point de vue de la tradition ancienne, ni du point de vue archéologique, ni du point de vue des données fournies par les récits mêmes de la Passion, ni du point de vue des données littéraires qu'on peut glaner dans les textes à peu près contemporains. Il ne nous reste plus qu'à rappeler, en suivant de très près l'excellent article du P. Benoit, les arguments positifs qui permettent de situer, sans risque d'erreur, le prétoire au palais de la Ville haute.

III. Prétoire et palais d'Hérode. — 1° *État de la question.* — Il semble bien que la localisation du prétoire des Évangiles au palais d'Hérode ait rallié plus de suffrages que sa localisation à l'Antonia, malgré la tradition récente, mais déjà plusieurs fois séculaire, des pèlerins. La liste des partisans de cette localisation sur la colline occidentale nous est donnée, comme celle de leurs adversaires, par J. Blinzler, dans son livre sur le *Procès de Jésus* (*op. cit.*, *Excurs* IX, *Wo lag das Prätorium des Pilatus?*, p. 185-186). A la liste de 22 auteurs qu'on trouve dans la 3e édition de ce livre (1960; cf. aussi l'éd. ital. publiée chez Paideia à Brescia en 1966), il faut ajouter les romanistes Th. Mommsen (cité par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 195) et M.I. Rostovtzeff (*The Palace of the Dux Ripae*, p. 90 sq., cité par le P. Vincent, *R. B.*, 1953, p. 156-157 et par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 198-199), ainsi que H. Haag (art. *Praetorium* dans *Bibellexicon*, 1955, col. 1358-1359), C. Maurer (dans l'article cité de *Z. D. P. V.*, lxxx, 1964, p. 139) et H. Donner (*art. cit.*, *ibid.*, lxxxi, 1965, p. 49). Il est intéressant de remarquer en outre que J. Blinzler lui-même s'est rallié au prétoire de la Ville haute (*op. cit.*, 3e éd., p. 186), alors que ses préférences allaient à l'Antonia dans la 1re édition (p. 155, cité par Sr Marie-Aline, *op. cit.*, p. 199). En outre, comme nous l'avons déjà remarqué, la double liste qu'il fournit dans sa 3e édition signale seulement trois auteurs (dont Sr Marie-Aline) qui se sont prononcés pour l'Antonia depuis 1952, alors qu'elle en signale six (sans compter Rostovtzeff, Haag, Maurer, Donner et Blinzler lui-même) qui depuis la même date se sont prononcés pour le prétoire au palais d'Hérode.

Mais la thèse du prétoire sur la colline occidentale ne se fonde ni sur le nombre des suffrages qu'elle a récemment ralliés, ni sur l'élimination de celle de l'Antonia. J. Kreyenbühl en avait déjà résumé d'une manière excellente les arguments tirés des textes anciens (*Der Ort der Verurteilung Jesu*, dans *Z.N.W.*, iii, 1902, p. 15-22, déjà cité dans l'article Prétoire du *D. B.*, v, col. 626). Comme se plaisent à le reconnaître J. Blinzler et Ch. Maurer (*loc. cit.*) ainsi que H. Haag (art. *Praetorium*, dans *Bibellexikon*, 1955, col. 1358-1359), c'est le P. Benoit, en 1952, qui a présenté de la manière la plus complète et la plus convaincante

les arguments philologiques, juridiques et historiques qui justifient cette thèse (*Prétoire, Lithostrôton et Gabbatha*, dans *R. B.*, LIX, 1952, p. 531-550). Nous ne pourrons donc faire mieux que résumer ici les principaux points de son article.

2° *Sens du mot « prétoire ».* — Pour le P. Benoit, la clé du problème est dans l'étude des trois termes « prétoire », *Lithostrôton* et « Gabbatha », de leur adaptation à la topographie de Jérusalem et de l'usage qu'en font les récits évangéliques (p. 531), les textes anciens, profanes ou sacrés, fournissant ici la seule source solide d'information. Il s'agit donc de déterminer d'abord le sens qu'avait dans le monde gréco-romain le mot πραιτώριον, employé, rappelons-le, à propos de la Passion par trois évangélistes (Marc., XV, 16; Matth., XXVII, 27; Joa., XVIII, 28, 33; XIX, 9).

Le P. Vincent donne au mot πραιτώριον un sens à la fois judiciaire (équivalent de tribunal) et mobile (valable pour tout lieu où le préteur rend la justice après y avoir fait dresser sa chaise curule). Or, le mot grec πραιτώριον, transcription du latin *praetorium*, n'a pas du tout le sens courant du mot français « prétoire » : comme le notait déjà A. Legendre (*D. B.*, *art. cit.*, col. 622), il ne s'agit pas du palais de justice, mais bien de la résidence du gouverneur de province (ainsi le « prétoire d'Hérode », expression qui désigne dans Act., XXIII, 36, la résidence du procurateur à Césarée maritime). Personne d'ailleurs ne conteste plus ce point, qui est rappelé aussi bien par l'abbé J. Starcky (*D. B. S.*, *art. cit.*, col. 401) que par S^r^ Marie-Aline elle-même (citant Mommsen à propos de la distinction entre le tribunal et le prétoire, *op. cit.*, p. 207).

Mais S^r^ Marie-Aline estime que le mot *praetorium* a gardé, notamment dans les provinces d'Orient, le sens en quelque sorte mobile qu'il avait à l'origine dans le domaine militaire et elle écrit notamment : « Quand le procurateur se déplaçait, la demeure où il s'installait, de préférence un palais, recevait le nom de *praetorium;* où était le procurateur, le prétoire était aussi... A Jérusalem, deux palais s'offraient au choix du procurateur... rien ne s'oppose... à ce que tantôt l'un, tantôt l'autre édifice ait servi de *praetorium*... selon la décision que prenait ce dernier » (*op. cit.*, p. 206). Le P. Benoit, que cite d'ailleurs sur ce point S^r^ Marie-Aline (*R. B.*, 1952, p. 534, cité par S^r^ Marie-Aline, *op. cit.*, p. 201), connaît l'extension éventuelle du terme prétoire à « toute construction destinée à abriter durant leurs voyages le gouverneur ou d'autres fonctionnaires de marque »; il n'en exclut pas moins la possibilité pour un gouverneur d'avoir deux prétoires dans une même ville. Il semble bien, en effet, que S^r^ Marie-Aline ait confondu la mobilité du prétoire militaire, nécessairement liée à celle du camp, et la multiplicité des résidences fixes que pouvait avoir dans sa province un gouverneur ou un procurateur.

Le mot latin *praetorium*, en effet, a d'abord été un terme militaire : au sens local c'était le lieu où se tenait dans le camp le général en chef ou préteur, tente ou édifice au plan bien défini. Mais l'acception administrative du terme remonte au moins à la fin de la République, époque où le gouvernement des provinces était confié à des préteurs. Leur résidence, normalement fixée dans l'ancien palais royal, était appelée *praetorium*, et l'usage s'en est maintenu sous l'Empire à propos de tout gouverneur, quel que soit son titre. Dans les provinces orientales, la transcription grecque πραιτώριον n'est pas employée très souvent (on lui préfère στρατήγιον ou l'un des mots grecs désignant le palais royal : τὰ βασίλεια, ἡ αὐλή, ἡ αὐλὴ βασιλική), mais, quand on la trouve, elle se réfère à peu près toujours à l'acception administrative du terme latin (ainsi en Égypte, cf. *R. B.*, 1952, p. 533, comme en Palestine, d'après Act., XXIII, 35) : le sens strictement militaire semble ici aussi loin de l'usage que le caractère judiciaire de la préture originelle.

En outre, quand il s'agit dans une ville donnée *du* prétoire (et c'est bien le cas dans les Évangiles, cf. en particulier Joa., XVIII, 28 : « ils conduisirent Jésus de chez Caïphe *au* prétoire »; voir aussi Matth., XXVII, 27), c'est évidemment la résidence officielle du représentant de Rome qui est visée et non pas n'importe quel palais : le mot est employé au sens strict et non au sens large qu'il a parfois dans des textes d'ailleurs plus tardifs (cf. citations dans *R. B.*, 1952, p. 534). Le P. Benoit insiste ainsi, à juste titre, sur l'unicité du prétoire dans une ville, rejetant la distinction entre un *praetorium* militaire et un *praetorium* administratif (cf. C. H. Kraeling cité dans *R. B.*, *art. cit.*, p. 533, n. 2), aussi bien que la mobilité d'un prétoire qui aurait pu être tout lieu de la ville où le gouverneur pouvait se trouver, hors de sa résidence ordinaire (les deux *praetoria* d'Antioche au temps de Constantin, tous deux distincts de l'ancien palais royal, étaient d'ailleurs destinés au logement de deux hauts fonctionnaires différents). A Jérusalem comme à Césarée, l'unique prétoire devait être le palais royal, et nous savons que les auteurs du I^er^ siècle ne connaissent pas deux palais d'Hérode dans la Ville sainte.

3° *La résidence du procurateur à Jérusalem.* — Ce qu'on vient de rappeler sur le sens du mot πραιτώριον dans la partie orientale de l'Empire romain permet d'éclairer le problème en ce qui concerne Jérusalem. Il est temps de passer aux textes de Josèphe et de Philon qui confirment les remarques précédentes et montrent bien, même s'ils n'emploient jamais le mot πραιτώριον, où se trouvait la résidence du procurateur romain dans la ville.

Avant d'examiner les textes, le P. Benoit rappelle qu'en bonne stratégie, le procurateur n'avait aucun intérêt à porter exceptionnellement sa résidence à l'Antonia dans les circonstances politiquement difficiles et notamment aux jours de fête. En tel cas, le tribun qui commandait habituellement la garnison de la ville devait s'établir dans l'Antonia avec toute la cohorte urbaine, comme le suggèrent Act., XXI, 31, tandis que le procurateur, avec sa garde personnelle (la *cohors praetoria*) tenait le point le plus important, le palais d'Hérode, et pouvait ainsi surveiller toute la ville, y compris le Temple, et, au besoin, envoyer des renforts pour dégager l'Antonia (à ce propos, cf. *supra*, col. 546). Au reste, c'est la plupart du temps au moment d'une grande fête que les textes nous montrent le procurateur établi à Jérusalem, au palais d'Hérode, et d'ailleurs il devait y monter bien rarement en dehors de telles circonstances.

La révolte contre le procurateur Sabinus, en 4 av. J.-C., a lieu à l'occasion de la fête de la Pentecôte (cf. *B. J.*, II, III, 1-4, § 41-54; *A. J.*, XVII, X, 2-3, § 254-268). Or Sabinus s'était établi au palais d'Hérode (cf. *A. J.*, XVII, IX, 3, § 222) et c'est là qu'il est assiégé (*ibid.*, XVII, X, 2, § 257).

Le récit de l'affaire de l'aqueduc (*B. J.*, II, IX, 4, § 175-177; *A. J.*, XVIII, III, 2, § 60-62) ne nous dit pas où résidait alors Pilate, mais nous le montre sur l'estrade (βῆμα) de son tribunal, entouré d'une foule menaçante (*A. J.*, texte cité, § 175) à laquelle il a eu soin de mêler des soldats en civil armés de bâtons : le P. Benoit note ici que la tenue civile était l'équipement normal de la garde personnelle du gouverneur, campée avec lui dans le palais, et que, d'après l'incident survenu sous le procurateur Florus, il y avait devant le palais un βῆμα dressé et une place où pouvait se rassembler une foule.

Une autre affaire qui eut lieu sous Pilate nous est rapportée par Philon, c'est celle des boucliers votifs (*Legem ad Caium XXXVIII*, dans l'édition Cohen-Wendland, VI, p. 210 sq., § 299-305). Elle se situe probablement au moment d'un grand pèlerinage, puisque les quatre fils d'Hérode sont simultanément présents dans la Ville sainte, et il est dit clairement que Pilate se trouve au palais d'Hérode (τοῖς... Ἡρῴδου βασιλείοις) ou encore, comme Philon le précise plus loin (§ 306), dans la « demeure des procurateurs » (ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων, cité dans *R. B.*, 1952, p. 539).

Nous avons déjà parlé plus haut (col. 546) de l'incident survenu sous Ventidius Cumanus (48-52 ap. J.-C.) et nous avons noté avec le P. Benoit que le procurateur y faisait venir sa garde du palais d'Hérode et qu'il devait probablement s'y trouver lui-même avant d'avoir été alerté. Mais le récit concernant Gessius Florus (64-66 ap. J.-C.) est encore bien plus explicite (cf. *B. J.*, II, XIV, 8-XV, 6, § 301-332 et notamment 301-308). C'est au palais royal (ἐν τοῖς βασιλείοις) que loge le procurateur, et le tribunal (βῆμα) où il prend place, se trouve devant cet édifice (πρὸ αὐτῶν θέμενος). Les grands prêtres et les notables se tiennent devant ce tribunal (παρέστησαν τῷ βήματι). Il est question, en outre, de l'*agora* d'en haut (τὴν ἄνω καλουμένην ἀγοράν) que des soldats reçoivent l'ordre de piller (§ 305) et où pourra ensuite se masser la foule ameutée (§ 315); même si cette *agora* ne désigne pas la place qui se trouve devant le palais, cette place existe nécessairement, puisque Florus fait flageller devant le tribunal et mettre en croix les prisonniers qu'on lui amène (μαστιγῶσαί τε πρὸ τοῦ βήματος καὶ σταυρῷ προσηλῶσαι, § 308) : on se rappelle la foule rassemblée autour du tribunal (βῆμα) de Pilate, à l'occasion de l'incident de l'aqueduc. Comme le remarque le P. Benoit, il est d'ailleurs difficile de ne pas imaginer une place publique devant le palais : « Conçoit-on le palais immédiatement entouré de ruelles et de maisons? Hérode n'eût pas été Hérode s'il avait négligé cet élément important pour la beauté et la sécurité de sa résidence. Et j'estime non moins probable l'existence d'une tribune fixe où le procurateur, et avant lui le souverain juif, pouvait dresser son trône, traiter avec la foule et rendre la justice » (cf. *R. B.*, *art. cit.*, p. 542).

Le palais d'Hérode, seul lieu susceptible d'être appelé *prétoire* à Jérusalem, était donc bien en fait la résidence normale du procurateur romain. Une éventuelle résidence du procurateur à l'Antonia aux jours de fête (celle-ci ne pouvant d'ailleurs être appelée *prétoire*) « n'est pas seulement une hypothèse peu vraisemblable en soi et sans appui dans les textes; elle semble même démentie par eux » (*ibid.*, p. 540).

4° *Le « prétoire » des textes évangéliques.* — Ce qui vient d'être rappelé suffit amplement à démontrer l'identité du palais d'Hérode et du prétoire des textes évangéliques. Un rapide examen de ces textes, et en particulier de l'usage qu'ils font des mots αὐλή, *lithostrôton* et *Gabbatha* permet toutefois de confirmer cette identification et de voir que ce que nous savons de l'état des lieux s'adapte fort bien aux données évangéliques (cf. *R. B.*, *art. cit.*, p. 542-550).

1. En *Marc.*, XV, 16, nous lisons : « Les soldats l'emmènent à l'intérieur du palais, c'est-à-dire du prétoire (ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον), et ils rassemblent toute la cohorte (σπεῖραν) ». Jésus vient d'être jugé, condamné et flagellé : d'après les renseignements sur des scènes semblables que nous donnent les récits de Josèphe (notamment celui de l'affaire de l'aqueduc sous Pilate et celui de la révolte contre Gessius Florus), tout cela s'est passé à l'extérieur du palais royal ou *prétoire*, devant le βῆμα (très probablement une tribune fixe) où Pilate a pris place et qu'entoure la foule (comme dans l'affaire de l'aqueduc). C'est le récit concernant Gessius Florus qui nous a appris où se trouvait ce βῆμα, devant lequel se tiennent grands prêtre et notables, puis devant lequel des prisonniers sont condamnés et flagellés. En attendant la crucifixion, c'est donc bien à l'intérieur du palais (ἔσω τῆς αὐλῆς) que les soldats conduisent Jésus. Au reste, nous avons déjà noté, à la suite du P. Benoit (cf. *supra*, col. 543), que le mot αὐλή était l'un des termes par lesquels Josèphe désigne le palais d'Hérode (et jamais l'Antonia).

A côté du sens de « palais », il est vrai, Josèphe connaît aussi pour ce mot le sens de « cour » (cf. les cas cités par le P. Benoit, *art. cit.*, p. 543, n. 3) et Marc lui-même connaît les deux sens (comparer à ce propos Marc., XIV, 66 : « en bas dans la cour » et XIV, 54 : « à l'intérieur, dans le palais », « ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν »). Mais l'expression ὅ ἐστιν πραιτώριον exclut ici le sens de cour puisque « ὅ ἐστιν » signifie « c'est-à-dire » (cf. Marc., XII, 42; et aussi III, 17; V, 41; VII, 11, 34; XV, 22, 34, 42, tous textes cités par le P. Benoit, *R. B.*, *art. cit.*, p. 544) et que πραιτώριον, nous l'avons suffisamment montré, ne peut avoir le sens de cour. Comme le note fort justement le P. Benoit, Marc « écrit d'abord αὐλή selon l'usage reçu à Jérusalem pour désigner le palais royal, puis, songeant à ses lecteurs de Rome qui ignorent les lieux, il précise à leur intention, à l'aide d'un nom latin : πραιτώριον » (*ibid.*, p. 543).

Mais quelle est « la cohorte tout entière » (ὅλην τὴν σπεῖραν) que rassemblent les soldats d'après Marc., XV, 16? Le P. Benoit remarque que le texte de Matthieu, dont la rédaction grecque dépend nettement de Marc, ajoute ici une précision intéressante. Ce sont « les soldats du gouverneur » (οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος) qui conduisent Jésus dans le prétoire (εἰς τὸ πραιτώριον, ce qui confirme la stricte identité entre αὐλή et πραιτώριον dans Marc) (Matth., XXVII, 27). La cohorte qu'ils rassemblent est donc très probablement la garde personnelle du procurateur, la *cohors praetoria* montée avec lui de Césarée et non pas la cohorte urbaine : c'est sans doute celle qui a fourni les soldats disséminés dans la foule, lors de l'affaire de l'aqueduc, et les renforts appelés par le procurateur Cumanus pour mater un début d'émeute au Temple (cf. *supra*, col. 546 et 550).

2. L'évangile de *Jean* qui a quatre fois le mot πραιτώριον l'utilise dans la description d'un va-et-vient très précis : Les Juifs, ne voulant pas entrer dans le prétoire à cause de la Pâque, Pilate sort vers eux (Joa., XVIII, 29); après s'être enquis des motifs d'accusation, il rentre et interroge Jésus (33); puis il ressort vers les Juifs pour un complément d'information (38); probablement rentré entre-temps, il ressort avec Jésus après la flagellation (XIX, 4), rentre à nouveau avec Jésus pour un dernier interrogatoire (9) et le fait enfin sortir, s'asseyant lui-même à son tribunal (ἐπὶ βήματος) pour prononcer la sentence de mort (13).

Ce va-et-vient est difficile à expliquer dans l'hypothèse du P. Vincent : le prétoire étant supposé identique au *lithostrôton*, où se trouvait le tribunal et à proximité duquel la foule était massée, le procurateur n'avait pas à en sortir pour interroger les accusateurs, ou, s'il en sortait, c'était pour se trouver vraiment dans la rue ou du moins dans un couloir d'entrée, de plain-pied avec les chefs juifs.

Les choses s'expliquent bien mieux si on situe la scène au palais d'Hérode : « Le prétoire est le palais lui-même; le tribunal lui est extérieur, dressé sur une estrade, devant la façade. Rien de plus facile que d'imaginer le gouverneur menant l'interrogatoire de Jésus à l'intérieur de son palais, comme il se doit,

dans l'*auditorium* ou *secretarium* destiné à l'instruction des procès; et puisque les accusateurs n'ont pas voulu y entrer eux-mêmes, comme ils auraient pu et dû le faire, sortant vers eux pour discuter avec eux du haut de son estrade; quand l'affaire touche à sa fin, il fait dresser sa chaise curule sur le βῆμα, s'y assied et prononce sa sentence » (P. Benoit, *art. cit.*, p. 545). Les données de Jean sur le *prétoire* s'harmonisent donc aussi bien avec celles de Marc qu'avec celles des récits de Josèphe sur l'épisode de Florus et sur l'épisode de l'aqueduc.

5° *Lithostrôton et Gabbatha.* — C'est précisément l'évangile de Jean qui appelle à la fois *Lithostrôton* et *Gabbatha* le lieu où Pilate prend place, sur le βῆμα, pour prononcer la sentence : « Il s'assit à son tribunal, au lieu appelé *Lithostrôton*, en hébreu *Gabbatha* » (εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθά) (Joa., XIX, 13).

Λιθόστρωτον est un terme générique s'appliquant à toute espèce de pavement, du simple dallage de pierre à l'ouvrage le plus fin de mosaïque ou de marqueterie (cf. l'étude des différents sens du mot, dans *R. B.*, 1952, p. 545-547). Dans le verset évangélique qui nous occupe, c'est le sens étymologique, celui de « pavement de pierre », qui est le plus vraisemblable (cf. notamment l'usage du mot à propos du dallage du Temple en II Chr., VII, 3 et *B. J.*, VI, I, 8, § 85; III, 2, § 189, cités dans *R. B.*, *art. cit.*, p. 547). Nul ne songe plus, d'ailleurs, à un ouvrage en mosaïque qui aurait recouvert l'estrade du tribunal, d'autant plus que le lieu (τόπον) au double nom ne semble pas être le tribunal lui-même, mais bien l'endroit de la ville où se trouvait ce tribunal. Dès lors, le lieu dit *lithostrôton* coïncide très probablement avec la totalité ou du moins une partie de la place qui devait se trouver devant le palais d'Hérode et dont nous avons déjà parlé.

Le pavement de cette place au temps d'Hérode n'a rien d'invraisemblable, puisque les deux textes de Josèphe qu'on vient de citer montrent qu'un tel pavement recouvrait, au moins en partie, l'esplanade du Temple hérodien. Le dallage qui s'étendait devant l'estrade où, après le souverain juif, siégeait parfois le procurateur, devait même être assez impressionnant pour mériter le nom de *lithostrôton* par excellence. Il se peut aussi que cette appellation antonomastique ne soit pas due au caractère exceptionnel (par sa qualité ou ses proportions) de l'ouvrage, mais seulement au caractère public et notoire de l'endroit où paraissait parfois le procurateur.

Le terme araméen *Gabbatha* dont nous avons déjà signalé le sens probable (« dos », « bosse », « saillie », cf. *supra*, col. 544) est évidemment un équivalent topographique, et non pas une traduction, du mot grec *lithostrôton*. Comme ce dernier, il désigne probablement non pas l'estrade même du tribunal, mais le lieu où se dressait cette estrade. Nous avons vu à quel point il était difficile d'appliquer ce terme à l'ensellement situé au pied de la colline de Bézétha, cette colline elle-même n'ayant d'ailleurs été intégrée à la ville que par Agrippa Ier (cf. *supra*, col. 544 et *R. B.*, *art. supra cit.*, p. 549). Incontestablement, il s'adapte beaucoup mieux à la partie septentrionale de la plate-forme qui s'étend au sommet de la colline occidentale et, à plus de 760 m d'altitude, domine toute la ville au temps de Jésus. On en rapprochera d'ailleurs l'expression de Ville haute (ἡ ἄνω πόλις) qui revient souvent sous la plume de Josèphe, et toujours pour désigner cette même région (cf. les références données par le P. Benoit, *art. cit.*, p. 549, n. 2), le palais d'Hérode étant d'ailleurs la forteresse propre de cette Ville haute (*B. J.*, V, v, 8, § 245; cf. I, XXI, 1, § 402; II, XIX, 4, § 530 et *A. J.*, XV, IX, 3, § 318) et pouvant même être appelé ἡ ἀνωτέρω αὐλή, « le palais d'en haut » (*B. J.*, II, XVII, 6, § 429).

Comme *lithostrôton*, *Gabbatha* peut donc fort bien s'appliquer à la place située devant le palais royal ou *prétoire*, tandis que ni l'un, ni l'autre ne peut s'appliquer à un dallage qui remonte seulement à Hadrien et se trouve entre le rocher de Baris et la pente méridionale de la colline de Bézétha. On peut d'ailleurs rapprocher de *Gabbatha* ainsi expliqué le terme ἀναβάς (« montant ») appliqué par Marc (XV. 8) à la foule qui vient trouver Pilate pendant le procès.

Conclusion. — Cet article avait pour but de présenter l'état actuel de la question du prétoire, et notamment la manière dont elle est envisagée par les diverses publications qui l'ont abordée de près ou de loin, depuis les prises de position opposées des Pères Vincent et Benoit dans la *Revue Biblique* de 1952. On pense avoir suffisamment expliqué dans quel sens vont les arguments récemment indiqués, qui reprennent ceux du P. Benoit, et les objections présentées, qui sont opposés sous des formes multiples à la thèse de l'Antonia.

Malgré tout ce qui vient d'être rappelé sur la contestation des fondements traditionnels et archéologiques de la thèse de l'Antonia, on entend encore souvent expliquer aux pèlerins, comme on le voit écrit dans les guides et itinéraires de Jérusalem, que cette thèse est plus sûre, parce que fondée sur des arguments archéologiques, ou simplement que les deux localisations défendues depuis quelques décennies sont également probables. A moins de pouvoir opposer des objections de même poids aux arguments présentés ci-dessus et répondre aussi aux objections fondamentales que soulève la reconstitution de l'Antonia, il paraît sage, aujourd'hui, de reconnaître clairement que la thèse du prétoire au palais d'Hérode est la seule fondée. Il lui manque sans doute la confirmation de fouilles archéologiques qu'on peut souhaiter et qui permettraient peut-être de retrouver le *lithostrôton*, voire le βῆμα de l'évangile de Jean, à moins que les bouleversements postérieurs ne les aient totalement fait disparaître. Mais nous savons maintenant que la thèse de l'Antonia n'a pas non plus de bases archéologiques, celles qu'on a essayé de lui donner étant radicalement contestées. On peut d'ailleurs souhaiter, là aussi, que des fouilles au rocher de Baris, si elles peuvent retrouver quelque chose d'antérieur à 70, viennent éclairer la question des véritables dimensions de l'Antonia.

En attendant, le témoignage des textes est bien le seul, de part et d'autre, qui puisse fournir des données positives, et toutes ces données convergent d'une manière impressionnante vers une identification des dimensions de l'Antonia à celles de l'ancienne Baris et vers une localisation du prétoire de Pilate sur la colline occidentale, que, pour ma part, je tiens pour parfaitement assurée.

A. Vanel.

PRÊTRES ET LÉVITES. — Voir Lévitique, V, 389-397; — et *infra* l'art. Sacerdoce.

PREUSCHEN (Erwin). — Ce théologien protestant est né le 8 janv. 1867 à Lissberg en Hesse. Licencié en 1890, il eut son doctorat en théologie en 1891 et fut assistant d'Harnack à Berlin. En 1893, il eut une paroisse à Hausen près de Giessen. Après un séjour à Paris il enseigna la religion au lycée de Darmstadt. Puis il reprit une paroisse à Hirschhorn sur le Neckar et obtint en 1914 son habilitation à l'université de Heidelberg, où il devint professeur d'exégèse du N. T. en 1915. En 1918, il tombe malade et retourne à sa paroisse de Hausen. En 1920, il est candidat à la chaire d'exégèse néotestamentaire à

l'université de Giessen comme successeur de Bousset, mais il meurt le 15 mai à Hausen.

Preuschen était un savant, aussi passionné pour la science que pour le service des âmes. Il travaillait vite, s'intéressant aux sujets les plus divers. Suivant une des préoccupations de son époque il choisit comme champ d'études le N. T. et l'histoire primitive de l'Église. Pour un domaine si vaste il n'avait toutefois pas les forces suffisantes; il se dispersait facilement, ce qui ne pouvait avoir que de fâcheuses conséquences pour l'exactitude de ses exposés. Ainsi son *Handwörterbuch* de la langue grecque néo-testamentaire était insuffisant et n'est devenu un instrument de travail utilisable qu'après sa révision par W. Bauer. La faute en est, d'une part, aux circonstances et, de l'autre, à une certaine indécision qui lui fit longtemps différer son habilitation. En fait, c'est la fondation et l'édition de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, dont il fut le rédacteur pendant vingt ans, qui lui a assuré une renommée durable. Tout bien pesé, nous nous rallierons au jugement suivant : « Certes, Preuschen n'appartint pas comme Bousset, qu'il aurait dû remplacer, aux choryphées de sa science. Aucune impulsion décisive n'a été donnée par lui. Toutefois son nom sera longtemps encore honoré, car son travail fut fructueux et, sur bien des détails, il a apporté sa contribution. En faire grand bruit n'était pas dans sa nature. C'est un Allemand simple et savant qui vient de nous quitter » (Krüger).

Voici la liste de ses écrits : *Tertullians Schriften* De paenitentia *und* De pudicitia *mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht*, 1890 (dissertation de licence); — *Die Bedeutung von* שׁוּב שְׁבוּת *im A. T.*, 1894 (Promotionsschrift); — Présentation de Clément, Origène, Eusèbe, Tertullien, Lactance dans A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1893; — Édition du Commentaire d'Origène sur S. Jean dans : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 1903; — *Kirchengeschichte für das christliche Haus*, 1905; — *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Schriften*, 1910 (revu par W. Bauer à partir de la 2e éd.); — *Die christliche Kirche im Römerreich*, dans G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1911; — *Die Apostelgeschichte*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, IV-1, 1912.

Bibliographie. — G. Krüger, *Erwin Preuschen*, dans *Zeitschr. für Neutest. Wissenschaft*, XIX, Giessen, 1920, p. 97-102. *Lex. für Theol. und Kirche*, VIII, 731.

O. Schilling.

PRIÈRE. — I. Qu'est-ce que la prière? — 1° Définition et éléments : 1. La divinité, l'homme, le dialogue. 2. Efficacité de la prière. 3. Prière et formule magique. 4. Lieux, temps, attitudes. 5. Genres. 6. La prière mystique. — 2° Synthèse historique : 1. La prière des primitifs. 2. La prière dans les grandes religions de l'ancien Orient : *a)* Sumer et Assyro-Babylonie; *b)* Égypte; *c)* Hatti; *d)* Canaan. 3. La prière dans les religions monothéistes : *a)* Mazdéisme; *b)* Judaïsme; *c)* Christianisme; *d)* Islam, col. 556-566.

II. La prière dans l'Ancien Testament. — 1° Les sources. — 2° Terminologie générale et spécifique. — 3° Autour de la prière : *a)* Bénédiction et malédiction; *b)* Vœu; *c)* Serment; *d)* Consultation; *e)* Culte; *f)* Magie. — 4° Fondements historico-théologiques. — 5° Règles de la prière : *a)* Personnes; *b)* Lieux; *c)* Temps; *d)* Attitudes. — 6° Contenu, formes, genres : *a)* Supplication; *b)* Action de grâces; *c)* Louange. — 7° Efficacité de la prière : *a)* Conditions; *b)* Persuasion; *c)* Expression de la certitude, col. 566-585.

III. La prière dans le Nouveau Testament. — 1° Les sources. — 2° Terminologie. — 3° Fondements historico-théologiques. La prière à Jésus (?). — 4° Qui prie? La prière de Jésus. — 5° Règles de la prière : *a)* Lieux; *b)* Temps; *c)* Attitudes. — 6° Contenu, formes, genres : *a)* Supplication; le « Notre Père »; *b)* Action de grâces; *c)* Louange. — 7° Efficacité de la prière. — Bibliographie, col. 585-606.

I. Qu'est-ce que la prière? — 1° *Définition et éléments.* — La prière est un dialogue que l'homme religieux entretient avec les êtres divins personnels. Ce dialogue suppose que les deux partenaires se sont déjà rencontrés, à la suite d'une initiative de l'un ou de l'autre, et que, d'une manière quelconque, ils se connaissent. Le moyen de leur communication est la parole, comme entre les hommes.

1. *La divinité, l'homme, le dialogue.* — C'est la *divinité* qui, la première, s'est manifestée à l'homme, répondant par là à ce besoin d'infini que tout être humain porte en lui. Les modalités possibles de cette manifestation sont nombreuses : *cratophanies, hiérophanies, théophanies, révélations* à des hommes doués d'un pouvoir spécial de perception. C'est dans les phénomènes et les forces de la nature, dans les événements de l'histoire que la divinité se laisse percevoir comme une puissance ou un être sacré, numineux, à la fois proche et lointain, terrible et fascinant. Sous ces divers aspects, elle provoque chez l'homme des réactions et un besoin d'entrer en contact avec elle. Ce contact revêt la forme de la prière lorsque la divinité se présente avec des caractères personnels, comme un être doué d'intelligence, de volonté et de sens, à l'image des humains; le dialogue est alors possible entre le *toi* et le *moi*. Et le *toi* représentant un être transcendant, souverain, infiniment supérieur, la tension du dialogue s'accroît : c'est la prière.

L'homme religieux est celui qui, par suite d'une expérience directe ou indirecte, voit dans la divinité une puissance ou un être agissant avec une force surhumaine dans le monde. Cette expérience crée un besoin de communication que l'homme a toujours ressenti, quel que soit son niveau de culture. L'aspiration fondamentale à une réussite aussi parfaite que possible de son existence n'y est pas étrangère; réduit à ses seules forces ou même avec l'aide de la société qui l'entoure, l'homme n'arrive pas à réaliser toutes les virtualités qu'il porte en lui, à se libérer d'une sensation de solitude, à réaliser son idéal. Par son contact avec la divinité, source de « bénédiction », il cherche à obtenir ce qui lui manque dans son cadre normal d'existence et s'ouvre des chemins vers une sphère supérieure, seule susceptible, il le sent bien, de lui faciliter le plein épanouissement de toutes ses virtualités.

Le dialogue est le moyen de communication, le pont par lequel la créature limitée atteint le créateur, le maître aux pouvoirs sans limites. Il n'est pas de religion où la prière fasse défaut. Celle-ci est l'expression la plus nette de la vie de celle-là, plus que les rites, les dogmes ou les systèmes théologiques. Dans ce dialogue avec la divinité, l'homme met en action sa foi et son espérance; en suppliant, il reconnaît la puissance et la providence des êtres surhumains; en louant, il rend hommage à leur souveraineté. La prière est essentielle à l'homme religieux, comme le fait de penser est essentiel à tout être doué de raison.

Dialogue, la prière suppose une réponse de la divinité, exige rapports mutuels et échange réciproque. C'est dans l'expérience de celui qui prie que se perçoit cette réponse, en parole ou en acte. Les religions du type révélé affirment cette conviction de manière

très expressive : la divinité se laisse continuellement atteindre par la parole.

Dialogue, enfin, la prière l'est déjà du seul fait que celle-ci est, par elle-même, une réponse à l'initiative de la divinité qui se révèle.

2. *Efficacité de la prière.* — La prière est *efficace* quand elle obtient une réponse. La foi assure à l'orant que la divinité à laquelle il s'adresse a pouvoir et volonté pour changer le cours des choses, si cela est nécessaire, en considération de sa prière. Sa théologie, même la plus élémentaire, résout d'avance les objections qu'auraient pu formuler les lois de la science ou la philosophie. Pour l'orant, l'efficacité de sa prière ne pose pas de problème. Son expérience personnelle ou ancestrale lui offre le témoignage de réponses divines à la prière de l'homme, fût-ce par des mutations notoires apportées au cours normal des phénomènes et des événements.

Mais, indépendamment des résultats tangibles auxquels peut aboutir la prière, soulignons l'importance de ce qui se manifeste dans l'âme même de l'orant en contact avec la divinité. La prière met en jeu des tendances, des forces psychiques, des énergies qui, sans elle, ne seraient jamais entrées en action; il en résulte des sensations, des émotions, des réactions parfaitement positives, perceptibles, analysables; ce sont les effets de la prière, dont l'efficacité se laisse ainsi démontrer. La force de la parole prononcée, particulièrement l'énonciation du nom de la divinité, sont des facteurs qui concourent à l'efficacité de la prière.

3. *Prière et formule magique.* — La religion et la magie, deux attitudes différentes de l'homme devant le sacré, procèdent d'un même besoin psychologique de communiquer avec les êtres divins pour se les concilier. En théorie, on les distingue facilement, mais dans la pratique elles se confondent. La prière est à la religion ce que la formule magique est à la magie. La magie s'adresse à des forces impersonnelles, à des dieux dépersonnalisés qu'elle cherche à contrôler; la prière s'adresse à des divinités personnelles, qu'elle essaie d'influencer. La première met en action des forces préexistantes qui se heurtent mutuellement; la seconde appelle à intervenir la volonté libre de la divinité. Celle-là essaie de dominer et de contrôler le surnaturel; celle-ci se présente soumise et suppliante devant la divinité.

La formule, l'exactitude dans le rituel sont primordiales dans la magie, qui est un art; dans la prière, l'essentiel c'est la foi, et tout ce qui est extérieur n'est que secondaire. Dans la magie il est besoin d'un vrai spécialiste qui connaisse les règles; la prière est à la portée de n'importe qui. En fait, il n'est pas toujours facile de faire la distinction; l'une et l'autre sont étroitement imbriquées, même au sein des grandes religions. Une même formule peut être soit magie soit prière, selon l'attitude, les dispositions de celui qui la prononce. On ne saurait décider laquelle précède l'autre, car à tous les stades de la culture les deux se trouvent entremêlées.

4. *Lieux, temps, attitudes.* — La prière fait intervenir, mais non comme des conditions essentielles de validité, diverses circonstances extérieures : lieux, temps, attitudes.

Les *lieux* qui ont la préférence sont ceux des hiérophanies, là où, déjà, la divinité s'est laissé percevoir ou aborder. Le lieu acquiert de ce fait un caractère sacré, grâce au halo de la présence divine. Ainsi ont surgi les sanctuaires naturels, un arbre, une source, un rocher, une montagne, un fleuve, les sanctuaires construits par l'homme à l'image des palais des rois. C'est là qu'on va en pèlerinage, qu'on rend un culte et qu'on prie, de préférence à tout autre lieu ayant un caractère « profane ».

Les *temps* sacrés sont, comme les lieux, des dates ou des heures enclavées dans le cours du temps normal. Une mise à part, une consécration ou une sacralisation les rendent propres au culte et à la prière. C'est le rythme même de la nature qui détermine les dates importantes tout au long de l'année, les « heures » dans le cours de la journée. Les religions de type naturaliste mettent ce rythme à la base de leur calendrier. La prière officielle dépend du calendrier; plus libre, la prière privée jaillit spontanément en n'importe quel temps.

Les *attitudes* extérieures de l'orant, ses postures, ses gestes, traduisent son être intérieur; elles font partie du langage de la prière. Chaque religion a les siennes. Mais il y en a d'universelles, tant il est vrai que les mêmes gestes traduisent partout les mêmes réactions.

L'orant peut se tenir debout, assis, à genoux ou prosterné. C'est le mouvement des mains qui est le facteur le plus expressif : jointes ou écartées elles se lèvent vers le ciel ou en direction de l'image du dieu, elles se croisent sur les épaules ou la poitrine, les doigts s'entrecroisent; on bat des mains, on se frappe la poitrine ou le front, selon le sentiment exprimé dans la prière. La tête est couverte ou découverte, les pieds chaussés ou déchaussés, selon les habitudes propres à chaque religion. L'orientation en direction d'un lieu ou d'un objet se rattache aussi à cette catégorie. Toutes ces circonstances sont essentielles dans la magie; si l'orant leur donne trop de valeur, il transforme sa prière en recette magique.

5. *Genres.* — Dans toute religion, la prière connaît des genres divers, selon le contenu, la forme et le ton. L'orant peut aborder la divinité avec des attitudes, des intentions, des sentiments très variés. Le genre fondamental et le plus universel est la *supplication.* Par cette supplication, l'homme dans le besoin implore la délivrance d'un mal ou l'octroi d'un bien. Dans sa demande, il reconnaît la puissance de la divinité, sa providence envers l'homme; avec son aide il espère réaliser pleinement sa vie. La supplication adopte le ton et les formes de la plainte, de la menace, de l'interrogation, de l'exposé, de la demande; elle peut exprimer directement la confiance dans le secours attendu. Lorsque la supplication est formulée en faveur d'autrui, elle prend le nom d'*intercession.*

Celui qui se sent exaucé traduit son sentiment par l'*action de grâces.* Ce genre est moins courant et, dans certaines religions, presque inexistant. La *louange* monte vers la divinité, pour admirer, adorer et chanter ses attributs et ses œuvres, sa puissance, sa seigneurie, sa bonté, sa providence. La louange prend souvent place au début de la prière de supplication, pour rendre la divinité favorable. Elle s'exprime en des formes diverses : hymnes, chants, bénédictions. Lorsque l'orant se laisse absorber dans la contemplation de la divinité, la prière devient mystique.

6. *La prière mystique.* — Dans la mesure où la prière est une élévation de l'homme vers la divinité, la forme de l'*union mystique* en est le genre suprême. C'est une prière qui commence sur les lèvres pour se retirer peu à peu au fond du cœur, jusqu'au silence total. Son objet n'est plus de demander, pas même de louer, mais d'obtenir l'union, voire la « fusion », avec la divinité. Il n'y a plus aucune distance entre le *moi* et le *toi* comme dans le dialogue; c'est pourquoi la prière mystique n'est pas une prière au sens ordinaire du terme.

Le processus pour atteindre l'union est progressif : purgation, concentration, unification. Dans le dépouillement de toute chose extérieure et du *moi*, l'orant se prépare à l'ascension et à l'union avec le Bien suprême, la Lumière totale. Fermant les yeux

et les lèvres, le mystique réduit peu à peu au silence toutes ses facultés pour aboutir au vide infini ou à la plénitude totale.

La prière mystique n'est pas l'apanage d'une religion déterminée; certaines y sont davantage portées. Dans chaque religion, en tout cas, cette forme de prière a ses bases et ses caractéristiques propres et, de l'une à l'autre, les rapprochements ne peuvent être que très généraux. La tendance mystique domine dans les *Upanishads* du Brahmanisme; elle apparaît aussi dans le *Bhagavad-Gita* de l'Hindou, dans le Taoïsme chinois; chez les grecs, dans Platon, Plotin, l'orphisme, le néo-platonisme; dans le soufisme musulman et dans la kabbale juive, qui pousse ses racines dans l'A.T. même. La mystique chrétienne trouve ses bases dans la Bible. On discute de l'influence des « mystères » grecs (*D. B. S.*, VI, 224).

2° *Synthèse historique.* — 1. *La prière des primitifs.* — Il semble que la prière dans ses formes les plus spontanées et dans sa structure la plus accessible se rencontre chez les peuples appelés « primitifs », anciens ou actuels, suivant les degrés divers du développement culturel. Leur mentalité, cependant, n'est pas si simple ni si uniforme qu'on pourrait l'imaginer. Leur « logique » est raffinée et complexe; leur psychologie religieuse ne se laisse pas percevoir facilement par une mentalité rationaliste. Les concepts d'*animisme*, de *totémisme*, de *mana-dynamisme* et de *manisme* évoquent les essais souvent répétés pour réduire la mentalité religieuse primitive à des schémas simples. En fait, aucune de ces formes ne se rencontre à l'état pur dans une société déterminée; et, d'autre part, elles se retrouvent aussi au cœur même des religions supérieures des peuples dits « civilisés ». Chez les « primitifs », la présence du *sacré* est plus matérielle, plus enveloppante; elle envahit toutes les sphères, cosmique, biologique, physiologique, sociale; rien n'échappe à son emprise. Il y a un *numen* ou des déités derrière chaque phénomène, chaque activité. La prière s'adresse à chaque déité dans son domaine propre; on suppose que son pouvoir ne s'étend pas au-delà. Sa présence est « visible » dans les divers objets du monde minéral, végétal ou animal, dans les images fabriquées par l'homme, dans les astres et dans les phénomènes célestes. Selon les cas, on invoque les divinités qui protègent telle activité ou telle profession, les patrons du lieu, les dieux reconnus comme propices en telle situation. On recourt aussi aux « esprits des ancêtres », aux héros « divinisés ». Il y a, dans presque toutes les religions, un dieu principal, lequel reçoit les titres de créateur, législateur et responsable du destin. Les dieux les plus grands ne sont pas forcément les plus invoqués, parce qu'ils sont trop élevés, lointains et « oisifs ». On a généralement recours à eux par l'intermédiaire de divinités inférieures.

La prière est un dialogue de forme spontanée; le langage en est notoirement anthropomorphique. La plus fréquente est la prière de supplication, où l'on demande quelque chose à la divinité. C'est le besoin qui incite l'homme à prier. Généralement le chef prie au nom du groupe, les besoins étant communs : on demande tout le nécessaire, surtout des biens matériels. A en juger par son objet et son ton général, on dirait que la prière du « primitif » est matérialiste, utilitaire, infantile. En réalité, elle ne manque pas d'accents élevés.

La supplication prend la forme du cri, de la plainte, de la menace ou de la demande directe de ce que l'on veut obtenir. Pour inciter la divinité à écouter, on énumère ses titres, ses attributs les plus glorieux, ses vertus protectrices; on rappelle ses œuvres réalisées dans le passé, on excite son propre intérêt, sa jalousie; on la menace, on lui fait des reproches, on l'adule, on la loue. L'offrande de sacrifices, la confession des péchés, l'expression même de la confiance mise en elle cherchent à rendre la divinité favorable et prompte à secourir. Dans une proportion moindre, la prière d'action de grâces et l'adoration proprement dite ne sont pas totalement ignorées des « primitifs ».

Ces formes élémentaires de la prière se retrouvent à la base de toutes les religions.

2. *La prière dans les grandes religions de l'ancien Orient.* — Le groupe ethnique de type primitif peut évoluer jusqu'à la formation d'un peuple de culture élevée, à structure nationale. Dans le domaine religieux, l'évolution ne va pas nécessairement dans le sens d'une élévation ou d'un approfondissement, mais toujours d'une plus grande extension. Le rituel s'enrichit, il devient plus complexe; les systèmes théologiques prennent forme; on fixe le calendrier, on établit le sacerdoce. La prière reste, dans son esprit, de type primitif, mais elle prend place dans le système du culte officiel.

C'est le cas des grandes religions du Proche et du Moyen Orient, *Sumer*, *Assyro-Babylonie*, *Égypte*, *Hatti*, *Canaan*. Toutes ces religions ont laissé des échos dans la Bible, née dans le cadre géographique et culturel où ces peuples se sont développés.

a) Sumer et Assyro-Babylonie. — Les Sumériens et Assyro-Babyloniens, peuples de langue et de race différentes, forment aux points de vue « culturel » et « religieux » un bloc assez unifié (voir *Aspects du contact suméro-akkadien*, dans *Genava*, VIII, 1960, p. 241-314, IX^e^ Rencontre assyriologique internationale); les seconds construisent sur les bases de leurs prédécesseurs; la langue de Sumer servit comme langue sacrée en Mésopotamie jusqu'à une époque avancée. Les dieux sont des seigneurs et les hommes des esclaves, créés pour rendre service et culte : dans les temples somptueux de chaque ville l'homme s'acquitte de ce premier devoir essentiel. En chaque temple on vénère de préférence un dieu particulier, non sans une certaine tendance « monolâtrique ». Le rituel précise tout ce que le service doit exécuter avec une exactitude scrupuleuse. Le sacerdoce institutionnel et les préposés au culte assurent le service au nom de tout le peuple. La religion et la magie sont alors deux choses inséparables. La prière s'encadre dans le culte officiel.

La prière s'adresse à tous les dieux; aux plus grands on accède par les plus petits, qui font fonction de médiateurs. L'*attitude* de l'orant devant la divinité s'inspire de celle du subordonné devant le seigneur terrestre. Celui qui prie se met à genoux, se prosterne, penche son visage jusqu'à toucher le sol; les mains se lèvent jusqu'à la hauteur de la bouche, les paumes ouvertes vers le dieu. L'attitude interne de soumission exprimée par les gestes se traduit aussi dans la terminologie dominante de la prière. Cette terminologie reprend, en partie, la description des postures auxquelles on vient de faire allusion : lever les mains ou les yeux, porter la main à la bouche, se prosterner. Autres termes courants : « invoquer », « gémir », « soupirer », « implorer », tous révélateurs de l'attitude interne, qui est la soumission dans la crainte. Si les appellatifs de « père », « mère », « frère » ne manquent pas, le dieu est avant tout le « seigneur ».

La prière officielle est collective. Le premier à y apporter une note plus personnelle, c'est le roi. De ses formules naîtront celles de la prière privée. Celle-ci trouve peu à peu sa place, au fur et à mesure qu'on s'éloigne du collectivisme fermé, à la fin des prières collectives. L'homme privé peut glisser son nom dans les formules stéréotypées.

Comme genre de prière on relève, dans la religion mésopotamienne, l'*hymne* ou chant de louange, sous une forme poétique (G. Castellino, *Le lamentaziani individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turin, 1939). Dans l'hymne on multiplie les titres laudatifs de la divinité, on énumère ses attributs, on raconte ses œuvres. Par ces longues litanies, aux expressions stéréotypées, il semble que l'on veuille gagner la faveur de la divinité, plutôt que la louer d'une façon désintéressée. Les titres sont donnés en fonction de la divinité qu'on veut se rendre favorable. L'hymne se termine fréquemment par une formule de demande.

Un autre genre très utilisé, avec des caractéristiques bien définies de contenu, de forme et de ton, c'est la *lamentation* ou psaume pénitentiel. D'origine sumérienne, ces prières sont collectives et expriment l'affliction devant une calamité nationale (lamentation sur la chute d'Agadé, sur la chute d'Ur). Malgré leur formalisme, elles peuvent exprimer des sentiments religieux sincères, confession, demande de pardon ou protestation d'innocence.

Dans ce genre, on relève en particulier les prières d' « élévation des mains » (*nîš qâtim* en akkadien, et *šu-il-la* en sumérien). Le nom fait allusion à la position des mains. Ces prières forment un groupe important, de caractère bien défini : elles sont utilisées dans les exorcismes, les enchantements et les conjurations, avec une tendance ouvertement magique. Avec le temps s'y introduit un contenu éthique de valeur religieuse (G. Lambeit, *Preceptive hymn*, dans *Babylonian Wisdom*, Oxford, 1960). Leur structure comporte invocation et louange, autoprésentation et plainte, requête, expiation, promesse d'action de grâces. Dans la prière mésopotamienne il y a d'incontestables ressemblances avec les psaumes de la Bible.

b) Égypte. — Dans la longue histoire religieuse de l'Égypte, la magie et la religion ne sont guère séparables. Le culte officiel, rendu aux dieux par les prêtres dans les temples, consiste dans le service quotidien en l'honneur de la divinité présente par sa statue, et dans la célébration des fêtes annuelles, où l'on commémore les moments importants des mythes. Ceux-ci ont pour base le rythme annuel de la nature. L'avènement d'un nouveau roi, fils de dieu, est aussi une occasion de fête. Le peuple prend part à ces fêtes. C'est dans ce cadre qu'a lieu la prière.

L'homme privé, en général, s'adresse aux grands dieux par un *intermédiaire*. Les intermédiaires sont les dieux mineurs, les membres de la famille déjà morts, les personnes dotées d'un pouvoir religieux. On a trouvé des statuettes de ces intermédiaires près des temples d'Amon. Le dieu invoqué répond par des oracles. Les monuments attestent comme attitudes de prière la prostration totale, la génuflexion, l'inclinaison. Ce ne sont là d'ailleurs que postures préliminaires car, pour prier, on parle debout devant le dieu.

Les vieux « Textes des pyramides » et le « Livre des morts » contiennent des hymnes et des prières de supplication. Beaucoup sont des formules magiques. La structure de l'*hymne* comporte invocation, acclamation et louange. L'hymne parle du dieu, raconte ses grandes œuvres, exalte ses attributs. Les fêtes nous restituent probablement l'ambiance d'origine : elles ont un caractère collectif; l'homme privé prend part à la joie de la fête et, par là, rend personnelle sa louange.

En outre, il y a, à certaines époques de l'histoire égyptienne, des traces d'une religiosité plus spontanée et plus personnelle. C'est un courant d'individualisme, fruit du mouvement monothéiste de *Akhenaton*. Si, en soi, le mouvement a échoué, il a cependant laissé des traces sensibles à l'époque suivante, attestées spécialement dans quelques écrits des XIII^e^ et XII^e^ siècles. Dans les hymnes à Amon-Ra et autres dieux, une plus grande place est faite aux titres divins de « père », « bon pasteur », « juste juge ». La crainte est peu à peu remplacée par un sentiment de confiance et d'amour. Dans la louange du dieu on met davantage l'accent sur sa providence, sa sollicitude envers les humains. Il y a des élans spontanés de piété privée, avec reconnaissance du péché, demande de pardon. Le dieu est regardé comme le puissant qui peut châtier, mais qui, aussi, peut s'apaiser, se montrer compatissant, pardonner; il ne reste jamais une journée en colère; il est « celui qui écoute la prière ». L'attitude la plus parfaite est celle du « silencieux »; c'est lui qui obtient de la divinité les plus grands biens (cf. A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire, 1962).

c) Hatti. — La religion des Hittites fait la synthèse des courants indigènes proto-hittites, des envahisseurs indo-européens et des Assyro-babyloniens, leurs voisins. Les dieux du Hatti sont des « seigneurs », auxquels on doit un culte officiel, dont on entretient les statues pour qu'ils répandent leurs bienfaits. La prière est un élément intégrant du service, avec les sacrifices, les purifications rituelles et les gestes magiques.

La prière s'adresse à tous les dieux, particulièrement aux plus familiers et aux plus proches. Chaque domaine, chaque acte relève d'un dieu protecteur. Dans les calamités majeures et générales, on fait appel à tous les dieux protecteurs de la nation hittite, ceux du ciel, de la terre, des montagnes. L'orant, qu'il soit roi, noble ou homme privé, lève la main vers les dieux. On prie surtout pour les biens matériels : récoltes, pluies fertilisantes, santé, force, vigueur, longue vie, victoire sur les ennemis.

Il y a l'*hymne* de louange par lequel on adore le dieu, on lui rend grâce, on expie, on sollicite son secours. On trouve aussi la *supplication*, destinée à attendrir le dieu par des promesses d'offrande, d'adoration, d'accomplissement du devoir, de fuite du mal. Le péché, la conscience de la responsabilité, la reconnaissance de la culpabilité sont des thèmes que cette prière connaît. Ce genre de prière pénitentielle et de protestation d'innocence s'apparente aux psaumes bibliques. Le mal étant considéré comme le châtiment du péché, la confession, la purification sont autant de moyens pour apaiser le dieu courroucé; le dieu apaisé ne châtie pas l'innocent.

d) Canaan. — Les petits royaumes de Canaan ont tous la même religion fondamentale de peuples pasteurs et agricoles, avec des influences de Mésopotamie, d'Égypte et des peuples de l'Égée. La sédentarisation d'Israël en Canaan va l'obliger, pour ne pas être absorbé, à se défendre contre les mythes « naturistes », les institutions, la littérature religieuse. De tout ceci nous trouvons des traces dans la Bible qui, jusqu'à une époque récente, était presque notre seule source d'information sur la religion de Canaan. Depuis sont venues s'y ajouter les lettres d'*El-Amarna*, de nombreuses inscriptions découvertes dans la région et, finalement, la littérature de *Ras-Shamra*, avec ses épopées mythologiques, sa liturgie, ses textes magiques et ses hymnes.

Les mythes divins tournent autour du thème de la fertilité, en dépendance du rythme de la nature. L'objet du culte est de donner au mythe une forme sensible. Le sacrifice s'accompagne de prières, en forme de supplication ou de chant.

Un bon témoignage nous est offert par le culte célébré sur le Carmel auquel le prophète Élie convoque les prophètes-prêtres de *Baal* (I Reg., XVIII, 20 sq.). On invoque le dieu à haute voix, voire avec des cris,

on implore sa réponse; on fléchit le genou devant lui, on envoie des baisers à son image (I Reg., XIX, 18). Des lamentations, au cours desquelles les prêtres provoquent l'extase par des lacérations, à la manière de quelques prophètes d'Israël (Zach., XIII, 6), se font aussi en faveur d'*Hadad* et de *Tammuz* (Ez., VIII, 14; Zach., XII, 11); elles sont motivées par leur descente annuelle au royaume de la mort, suivant le rythme de la nature qui meurt et revit.

Dans les lettres d'*El-Amarna*, on trouve des exemples d'*hymnes* religieux, en forme fragmentaire; les roitelets locaux en usent pour s'adresser au pharaon. Parmi les psaumes bibliques, il y a certainement des poèmes adaptés de la lyrique pré-israélite; beaucoup pensent que c'est le cas du psaume XXIX; on voit également des influences analogues dans Ez., XXVIII, 12-19; XXXI, 2-9. A Ugarit il y a des restes d'hymnes liturgiques dans le texte III, 50 sq. et au début du LII. Les inscriptions cananéennes offrent d'autres exemples de prières ou d'équivalences : augures, bénédiction et malédiction, vœu, imprécation, voire de gestes et d'attitudes (inscriptions de *Benhadad*, *Kilamuwa*, *Zakir*, *Yehawmilk*).

La religion cananéenne enfin n'ignore pas, dans ses prières, les notions d'innocence, de justice, de péché et d'expiation (Ugarit, texte 2, 15.23.31).

3. *La prière dans les religions monothéistes.* — Dans le Proche et le Moyen Orient ont surgi, d'abord fort obscurément, d'autres courants religieux, suscités par trois prophètes, Moïse, Zoroastre et Mahomet, et qui ont abouti à des religions monothéistes de type universel. Toutes révèrent un Dieu unique, au pouvoir universel. Ce Dieu est un être personnel, créateur, puissant, actif, provident. Il se fait connaître comme un être transcendant, mais également proche et accessible. Il se révèle par l'intermédiaire de *prophètes*, se laisse aborder en un langage anthropomorphique. Il manifeste sa volonté, qui est une volonté salvifique, et il exige qu'elle soit accomplie.

Devant ce Dieu, l'homme se trouve dans une attitude de dépendance, partagé entre la crainte, la foi, l'espérance et l'amour. Il s'adresse à lui par le culte et la prière. Les divers mythes « naturistes », qui, dans les autres religions, déterminent les dates du calendrier, sont ici remplacés par des mythes historiques, qui illustrent le plan salvifique de Dieu. C'est en s'intégrant à ce plan que l'homme acquiert son salut. La vie porte en elle-même son sens et doit être développée jusqu'au degré le plus parfait. Les puissances du mal sont actives dans le monde, elles s'opposent à l'harmonieux épanouissement de la vie. L'homme lutte, à l'intérieur de ce dualisme, jusqu'à la réalisation du « royaume des cieux » sur terre, dans l'ère eschatologique.

Dans ces religions, la prière vise à conduire l'homme à la perfection et au bonheur. Aussi est-elle surtout prière de supplication; mais sans exclure l'adoration, la louange, nées d'un désir d'union avec le Bien et la Vérité suprêmes. Chaque religion possède ses voies spécifiques, présentées comme les seules valables. De là, l'attitude missionnaire, intolérante et jalouse de ces religions.

a) Mazdéisme. — C'est le fruit de la révélation de *Ahura-Mazdah* à son prophète-prêtre Zoroastre. Ahura Mazdah est le Dieu du ciel et de la terre, créateur, législateur et provident. Avec lui sont les deux hypostases du Bien et du Mal, source du dualisme fondamental qui sépare en deux catégories le monde des hommes. Le monothéisme de cette religion s'affaiblit d'ailleurs assez vite, avec la reconnaissance officielle d'autres divinités « primigénies ».

La prière du Mazdéisme se trouve dans l'*Avesta*, et plus concrètement dans le *Yasna*, le livre du service divin officiel, avec ses 17 *gathas*, chants et sermons de Zoroastre. C'est surtout une prière de demande, avec invocation. On y implore des lumières sur ses devoirs religieux et le chemin du salut; mais on sollicite aussi les biens matériels, la conservation du monde et sa rénovation. On prie pour les agonisants et pour les morts. Il y a aussi des prières d'adoration, des litanies et des hymnes de louange.

b) Judaïsme. — Les origines de la prière juive actuelle remontent à l'époque post-exilique, au Temple et aux synagogues. Nos sources en sont : la *Mišna*, avec ses traités *Berakot*, *Ta'anit* et *Megilla;* — le N. T., dont les personnages vivent entièrement dans le cadre juif; — la littérature de *Qûmran*, avec ses hymnes semblables aux psaumes, sa liturgie, ses bénédictions et ses prières en commun (*Règle de la Communauté*, V, 2-3; Josèphe, *Guerre juive*, II, 128). Les règles et les formules de la prière sont codifiées dans le livre tardif du *siddur* (ou *ordo* de l'office) et dans le *maḥzor* (ou cycle des fêtes), point d'aboutissement d'un gros effort de fixation et d'unification.

Ses bases théologiques sont les mêmes que celles de la prière de l'A. T. Ses règles s'inspirent du culte du Temple, auquel elle finit par se substituer. Les quatre heures de prière — *šaḥarit*, *minha*, *ma'arib*, et plus tard le *musaf* — sont un rappel des heures des anciens sacrifices. Elles commencent à se fixer à la fin de l'époque post-exilique (Dan., VI, 11; Act., III, 1; Josèphe, *Antiquités judaïques*, IV, 212). La prière se développe dans les synagogues, surtout après la disparition des sacrifices du Temple. Issues des psaumes et de la lecture de la *tora*, les formules de la prière commune apparaissent. Le peuple les fait siennes par le *amen*. On luttera cependant pour introduire des formules plus personnelles; d'où la difficulté d'une fixation définitive. Au IX^e^ s., les *geonim* de Babylonie imposent le *siddur*, qui respecte toutefois la coutume, *minhag*, de chaque communauté.

Les deux prières de base du service officiel sont le *šema'* et la *tephilla*, toutes deux déjà fixées au I^er^ s. Le *šema'* est le résultat de la fusion de plusieurs passages bibliques (Deut., VI, 4-8; XI, 13-21; Num., XV, 37-41), complétés par trois oraisons. Les passages bibliques comportent une profession de foi monothéiste, un rappel de la doctrine de la rétribution dans l'amour et une allusion aux libérations d'Israël, dont celle d'Égypte reste le prototype. Le *šema'* se récite chaque jour pour la prière du matin et du soir. C'est une des parties les plus anciennes du service synagogal. La *tephilla*, la prière par excellence, est appelée aussi *šemone-'esre*, à cause de ses dix-huit bénédictions, ou *'amida*, car elle est récitée debout. Elle résulte d'un choix de prières indépendantes, antérieures à l'époque chrétienne. Elle comporte trois parties : la première a un ton hymnique, la deuxième comporte treize demandes, la troisième est en forme d'action de grâces; schéma classique pour traduire les aspirations inhérentes à toute prière.

En complément plus libre de la prière officielle apparaît, aux alentours des V^e^ et VI^e^ s., la *poésie religieuse*, réminiscence lointaine des psaumes et proche de « l'hymnique » chrétienne. Ces *piyuṭim*, dont l'âge d'or est celui du Moyen Age en Espagne, prennent place autour des prières officielles, avec les genres majeurs des hymnes et des chants pénitentiels, parmi lesquels on remarque la *seliha*. Les fidèles les insèrent assez librement dans le cours du service. Le Talmud, réagissant contre une certaine mécanisation de la prière, souligne la nécessité de la *kawwane*, l'intention, la dévotion, la concentration mentale. La prière privée spontanée reste toujours possible.

c) Christianisme. — La prière chrétienne se rat-

tache à la prière biblique, spécialement au N. T. C'est là qu'elle puise ses bases théologiques, ses règles, ses formules, particulièrement celles du « Notre Père » enseigné par Jésus. L'idée de notre dépendance vis-à-vis de Dieu conditionne l'attitude fondamentale de la prière chrétienne : son idéal, c'est de maintenir toujours vivant le contact de l'individu et de la société avec Dieu dans cette vie, et par là de soutenir les aspirations à la vie éternelle. La prière élève l'homme vers Dieu, pour demander, pour rendre grâce, pour louer.

On rencontre simultanément les deux grandes formes de la prière, publique ou privée. La première est officielle, dirigée par des personnes consacrées, au nom de tout le peuple. L' « office divin », prière de louange, consiste essentiellement dans la récitation de psaumes, le chant d'hymnes chrétiens par des personnes ou des groupes voués à cette tâche, au nom et pour le bien de tous. A côté de cette prière officielle, aux règles et aux formules fixées par les livres liturgiques, prend place la prière de « dévotion privée », libre de toute règle et laissée à l'initiative personnelle, même dans sa formulation.

La prière chrétienne connaît le genre de la *supplication* ou demande, dont aucun bien n'est exclu, spirituel ou matériel. Les diverses formes de la supplication vont de la prière pénitentielle à l'intercession, qui est supplication pour autrui. La communauté entière, qui est un « corps mystique », profite de toute prière.

Le culte chrétien est fondamentalement *eucharistique*, proclamant l'action salvatrice de Dieu ou lui rendant grâces. On rend grâces pour les dons spirituels de salut, mais aussi pour tous les biens d'ordre matériel. La *louange* est l'objet ultime du culte et de la prière officielle. Elle utilise psaumes bibliques, hymnes, chants et autres formules.

Ce qu'on appelle « prière mentale » n'est pas une prière des lèvres, mais une concentration purement interne sur Dieu, ses attributs et ses œuvres, sur les thèmes humains — les plus profonds — en relation avec l'éternel. Son sommet se trouve dans la contemplation et dans l'union mystique.

d) Islam. — L'Islam est la plus jeune des grandes religions monothéistes, fille à la fois du Judaïsme et du Christianisme. La prière y tient une place essentielle, constituant un des « piliers » de cette religion, qui spécule peu sur les mystères religieux et ne cherche pas à élaborer de grands systèmes théologiques. Pour l'Islam, l'essentiel réside dans la profession de foi monothéiste et le respect de certaines pratiques constantes, parmi lesquelles la prière. Par la prière, le serviteur rend le « service » *('ibada)* dû au Seigneur.

Si le *Coran* ne contient, à proprement parler, aucun rituel de la prière, il n'en fournit pas moins les éléments. Dès l'origine, la prière tint une place capitale : du vivant de Mahomet on faisait la prière trois fois par jour. Par suite d'un dédoublement de deux de ces « heures » primitives, on arriva aux cinq « heures » actuelles. Dans la prière musulmane on relève des influences du Judaïsme et du Christianisme : le terme qui la désigne, *ṣalat*, dérive du syriaque *ṣelota'*. Les règles extérieures sont importantes pour la validité de la prière : elles concernent la purification par le bain rituel *(ghusl)*, le lieu où l'on prie, l'orientation *(qibla)* vers la *ka'aba* de la Mecque, signalée dans la mosquée par le *miḥrab*, le temps, les gestes et les formules. Si tout est régulièrement observé, on considère que la prière est efficace. Elle est obligatoire pour tout musulman adulte en bonne santé.

La prière commence par l'appel du *muezzin* du haut d'un lieu élevé. L'orant se prépare, extérieurement et intérieurement ; il précise son intention *(niya)*. La prière elle-même est à base de gestes et de paroles. Debout, mains levées, on prononce le *takbir*, à la fois oraison jaculatoire et profession de foi : « Allah est grand. » Vient ensuite la récitation des versets sacrés du Coran, soit du début (la *fâtiḥa*, I, 1-7), soit d'une autre *sourate* ou chapitre. Suivent les inclinations *(ruku')*, les prosternations *(sujud)*. Pour finir, l'orant exprime sa profession de foi *(shahada)*, adresse une révérence au Prophète, une autre à gauche, une autre à droite. Le service du vendredi, s'il peut être suivi dans la mosquée, remplace la prière de midi; le service comporte un sermon *(khuṭba)* et la prière ordinaire, dite par l'*imam* ou tout laïc compétent.

La dévotion privée utilise les mêmes formules ou peut en choisir d'autres. Dans la prière, les silences sont importants, tant pour le comportement externe que pour la concentration interne. Étant donné l'idée que les musulmans se font de Dieu, leur prière est avant tout acte d'adoration et de louange, proclamation de sa sainteté, de sa gloire, de sa puissance (*tasbiḥ* et *taqdis*). Elle rend témoignage à Allah et à son Prophète. Cependant la louange s'adresse aussi aux attributs divins : Dieu est provident, libérateur de tout mal, rempart contre tout ennemi. On a là le fondement même de la prière de demande : on sollicite la direction et la protection divines, divers biens spirituels et terrestres. La prière peut aussi être propitiatoire. Quant à la prière pénitentielle, si elle existe, elle est peu développée.

Pour le mystique, la vraie prière consiste dans l'union à Dieu, la conversation intime avec Lui. C'est le terme *dhikr* qui désigne ce genre suprême de prière : recueillement, concentration, extase et union. Les salutations, les doxologies, les litanies, tout comme l'énumération des 99 titres d'Allah constituent une sorte de prière. L'Islam connaît l'intercession et la médiation, surtout celle du Prophète, secondairement celle de toute personne sainte. Celui qui prie aura un jour sa récompense devant Dieu.

II. La prière dans l'Ancien Testament. — 1° *Les sources.* — Nos sources directes pour l'étude de la prière dans l'A. T. sont les livres mêmes de la Bible, qui en éclairent les bases théologiques, la terminologie, les règles, la nature, l'objet, l'efficacité et surtout les formules. Celles-ci en constituent l'élément essentiel. Disséminées tout au long des écrits vétérotestamentaires, ces formules sont marquées, dans leur fond comme dans leur forme, par le caractère propre à chaque livre, en sorte qu'elles ne sont pas, à proprement parler, l'écho direct des paroles mêmes de l'orant; avant d'arriver jusqu'à nous, elles ont subi diverses modifications du fait de la tradition ou du rédacteur de chaque livre. Nombre d'entre elles sont de pures compositions littéraires attribuées par l'auteur à ses personnages, comme l'historien grec attribue une harangue à un général.

Pour retracer l'évolution historique de la prière dans l'A T., il faut donc procéder à l'analyse littéraire et historique des sources. Les formules insérées dans les livres historiques reflètent les tendances théologiques et le caractère propres à chacune des grandes traditions bibliques : yahviste, élohiste, deutéronomique, sacerdotale, livres pseudo-historiques tardifs. Pour l'historiographe, la prière est un moyen pour introduire le transcendant dans l'histoire. Les psaumes et les hymnes sont prière et poésie, héritage des siècles successifs, chaque morceau ayant sa propre histoire littéraire. Écrits prophétiques et livres sapientiaux impriment aussi leur propre caractère aux formules qu'ils transmettent.

2° *Terminologie générale et spécifique.* — La prière possède son langage à elle, sa terminologie propre, révélatrice des conceptions théologiques sur lesquelles

elle s'appuie, des stades successifs de son évolution, de la diversité de ses genres. Considérée comme s'encadrant dans le culte, la prière est désignée sous le terme très général de *'abôdâh*, le « service » que le *'ebed* rend à Dieu. Assez rares, par contre, sont les termes techniques, dans l'A. T., pour désigner la prière en elle-même. Un des termes de sens plus large est *'tr*, dont le sens premier, d'après l'arabe, est « sacrifier »; ce terme évoque le lien qui, à l'origine, unissait la prière et le sacrifice; au niphal il signifie que Dieu écoute la prière ou se laisse supplier (Gen., xxv, 21). De l'araméen procède le terme *sl'* (de *ṣll*), le *ṣalat* islamique, avec le sens premier de « s'incliner », en position de prière; d'où son application à la prière en général (Dan., vi, 11). La racine hébraïque qui garde un sens générique est *p l l*, à la forme verbale, et, à la forme nominale, *tefillâh*. Au piel, elle conserve encore le sens primitif de « juger » (I Sam., ii, 25), par lequel la prière reste en contact avec le domaine juridique : Dieu « décide » du cas de l'orant. On peut considérer aussi comme termes génériques *qr'* et l'expression *q r ' b š m*, « appeler par le nom », « invoquer », et le verbe *š ḥ h* sous sa forme *h i š t a ḥ a w a h*, « s'incliner », « se prosterner » (προσκύνειν), qui souligne la position d'adoration de la prière.

Les termes deviennent plus nombreux lorsqu'on descend aux genres concrets de la « supplication » et de la « louange ». Pour la « supplication », on rencontre des termes de la nuance de « demander », comme *š ' l, d r š, b q š*, qui tous se rattachent à la « consultation », avec le sens d' « interroger », « demander », « supplier ». On trouve aussi *p g '*, qui veut dire « sortir à la rencontre » (pour une requête) (Jer., vii, 16), les termes qui évoquent la « plainte », comme *š w '*, *z ' q*, *ṣ ' q*, ainsi que *' n ḥ*, *' n ḥ*, *' n q*, *h m h, h g g, b k h, h g h, š y ḥ, š p k*, avec les diverses nuances de « crier », « clamer », « gémir », « soupirer », « murmurer », « rugir », « pleurer », « se lamenter », « verser » ses plaintes devant Dieu. Pour exprimer l'apaisement il y a surtout le terme *ḥ l ḥ* (au piel, Ex., xxxii, 11), qui, dans le langage pré-biblique, signifie « adoucir », en frottant ou en caressant l'image de la divinité, d'où le sens de « rendre favorable »; et le terme *ḥ n n*, « désirer avec ardeur », « montrer bienveillance », au hitpael « demander une faveur », « supplier ».

Pour la « louange », les termes ne sont pas moins nombreux; on les trouve surtout dans les hymnes du psautier. Le plus employé est *h l l* comme verbe, « louer », et sous les formes dérivées *tehillâh* et *halelûyâh*, l'exclamation liturgique. La louange commence en effet par des cris de joie et s'exprime parfois dans des hymnes solennels de chœurs de lévites (I Chr., xvi, 4). Voisin du précédent est le verbe *y d h*, « confesser », « reconnaître », « rendre grâces », « louer ». De lui procède la *tôdâh*, où l'on voit généralement une action de grâces, sous la forme de sacrifice ou de chant (Ps., xxvi, 7). Le verbe *š b ḥ*, à la forme piel, signifie aussi « louer » ou « célébrer avec des hymnes ». Proche de lui on trouve *z k r*, « rappeler », « célébrer » et « louer » (cf. P. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des A. T.*, Stuttgart, 1962; W. Schottroff, *Gedenken im altes Orient und in A. T.*, Neukirchen, 1964; R. Martin Achard, *Souvenir et mémorial selon l'A. T.*, dans *Rev. Théol. et Phil.*, 1963, p. 302-310). La prière de louange est riche en termes signifiant « publier », comme *y d '*, *n g d*, *g d l*, *r û m*, avec les diverses nuances de « reconnaître », « proclamer », « agrandir » et « exalter ». Aux verbes signifiant « chanter » ou « jouer » d'un instrument de musique se rattachent *š i r*, *z m r*, *n g n*. Pour exprimer le sentiment de joie propre à la louange, on utilise les termes *g î l*, *' l ṣ*, *ś m ḥ*, *ṣ ḥ l*, *r w '*, *r n n*, *p ṣ ḥ*. Signalons encore, s'appliquant à la louange, *š l m*, « payer », « accomplir » un vœu ou une promesse, et *b r k*, « s'agenouiller », « bénir » et « adorer ». En plus de tous ces termes, la prière utilise le langage ordinaire du dialogue entre les hommes.

Toute cette terminologie montre les chemins suivis par la prière de l'A. T., depuis des formes et des gestes très simples, intuitifs et concrets, jusqu'à l'expression théologique et littérairement raffinée des hymnes. Les termes mêmes ont évolué et se sont épurés dans leur signification.

3° *Autour de la prière.* — Du seul fait de la terminologie on découvre l'affinité de la prière avec d'autres actes religieux, qui utilisent la prière comme élément essentiel ou qui ont par eux-mêmes valeur de prière. Les principaux sont la bénédiction et la malédiction, le vœu, le serment, la consultation et, plus généralement, le culte et la magie.

a) Bénédiction et malédiction expriment un désir de bonheur ou de malheur à l'égard d'autrui. Les termes spécifiques de l'une et de l'autre sont *b r k* et *' r r*, même s'ils ne sont pas toujours exprimés dans les formules. Le désir s'exprime généralement sous une forme indirecte; parfois, il adopte la forme de l'imprécation et de la demande directe (Num., vi, 23-27; Deut., xxvii, 15-26). Bénédiction et malédiction peuvent s'adresser à Dieu ou aux hommes. Dans le premier cas, elles s'identifient à la louange — sous la forme de l'eulogie —, ou au blasphème — masqué sous un euphémisme (Job, ii, 9).

La bénédiction et la malédiction procèdent généralement du supérieur vers l'inférieur; le père, le chef, « l'homme de Dieu » en usent pour transmettre les pouvoirs dont ils sont investis (Gen., ix, 25-27; I Sam., ix, 13). Elles sont considérées comme efficaces (Gen., xxvii, 29; Eccli., iii, 9) en raison non pas de la vertu magique de la parole formulée, mais de la volonté de Dieu, au nom de qui elles sont prononcées (Deut., xxvii, 14 sq.; Jos., vi, 26) : étant leur exécuteur (Num., xxiii, 8), il peut les rendre inefficaces ou changer leur application (Deut., xxx, 7; II Sam., xvi, 12). La bénédiction est, d'une certaine manière, une prière d'intercession, par laquelle on demande pour celui qui est béni toutes sortes de biens; le fait de les augurer équivaut à en faire la demande à Dieu qui les concède (Gen., xxviii, 3; Ruth, iv, 11). La malédiction implique une demande de vengeance; elle abonde dans les psaumes imprécatoires (Ps., v, 11; xxxv, 4-6; xl, 15; Jer., xviii, 21 sq.).

b) Le vœu est la promesse solennelle, renforcée parfois d'un serment, de faire un acte en l'honneur de Dieu, pour un bien que l'on attend de lui. Il peut être absolu ou subordonné à la réception de ce bien. Une telle condition lui confère un caractère de contrat; mais parfois la condition ne figure qu'à l'état latent dans la promesse (Gen., xxviii, 20-22; Num., xxi, 2; II Sam., xv, 8). Le vœu est proche de la prière; c'est un moyen de renforcer la supplication, ou il s'accompagne d'une prière expresse (Jud., xi, 30; Job, xxii, 27). On suppose que Dieu écoute le vœu de la même manière que la prière (Ps., lxi, 6); celui qui le formule compte sur une efficacité certaine (Ps., lvi, 12 sq.). Une fois que le vœu est fait, on ne peut pas ne pas l'accomplir (Deut., xxiii, 22-24; Eccl., v, 3 sq.). L' « accomplissement d'un vœu » n'est que l'exécution de la promesse faite, pour rendre grâces à Dieu qui l'a exaucée (Ps., lxv, 2; lxxvi, 12).

c) Le serment est une affirmation solennelle faite en paroles et scellée par des actes qui obligent l'intéressé à s'exécuter ou l'exposent à une « auto-malédiction » (I Reg., ii, 23; II Reg., vi, 31). Le serment s'utilise pour garantir une alliance, une promesse ou un vœu, ou pour authentifier une affirmation dans

un procès. Dieu est pris comme témoin et comme garant. Dieu jure par lui-même (Jer., XLIV, 26); l'homme jure par Dieu ou par son nom (Deut., VI, 13; I Reg., XXII, 14); ainsi Dieu est invoqué parce qu'il est celui qui sanctionne, celui dont on reconnaît la souveraineté (Jer., IV, 2). Jurer par d'autres dieux constitue une apostasie : cela équivaut à les invoquer et à leur attribuer un pouvoir (Jos., XXIII, 7; I Reg., XIX, 2). Le serment implique une supplication adressée à Dieu afin qu'il intervienne; par là, il se rapproche de la prière (Gen., XXIV, 3; XXXI, 49; Is., XLVIII, 1). Il est souvent accompagné d'une prière expresse. Invoquer faussement le nom de Dieu est un parjure (Jer., V, 2; XLIV, 26).

d) Dans la *consultation*, on demande à Dieu de répondre à une question concrète. Son appellation propre, *š ' l, b q š, d r š*, traduit son affinité avec la prière. Elle se fait au moyen des sorts ou par l'intermédiaire d'une personne douée d'un charisme spécial. On demande un signe pour le choix d'une épouse, un verdict de culpabilité (Gen., XXIV, 12 sq.; I Sam., XIV, 41 sq.), des assurances pour une entreprise militaire (I Sam., XXIII, 2 sq.). Par ce signe on essaie de connaître la volonté de Dieu et d'obtenir sa protection à force d'instances. « Consulter » peut parfois s'entendre avec la nuance de « supplier » ou d' « intercéder » (II Reg., XXII, 13; Jer., XXI, 2). Dieu répond à la consultation ou la rejette, comme parfois il rejette la prière et toute tentative de contact (Ez., XX, 3, 31).

e) Entre le *culte* et la prière, le lien n'est pas du même type que dans les cas précédents, qui ne se rattachent au « service » divin qu'au sens large du terme. La prière, au contraire, constitue une manifestation d'une valeur plus expressive : c'est elle qui définit concrètement l'idée même contenue dans la *'abôdâh*. La prière publique faite en commun présente un caractère cultuel; elle va de pair avec les autres actes qui constituent le service de Dieu. Lorsque ces actes cultuels — concrètement les sacrifices — manquent de valeur religieuse parce qu'ils ne sont accompagnés d'aucune disposition intérieure, c'est la prière, sous forme de supplique ou de chant, qui remplit leur rôle (Ps., XL, 7 sq.; L, 14, 23; LI, 18 sq.; LXIX, 31 sq.; CXLI, 2). Le nom même de *tôdâh*, qui désigne le sacrifice d'action de grâces, peut se référer tout simplement à ce genre de prière (Ps., L, 14; CVII, 22; CXVI, 17).

En outre, la prière accompagne l'acte cultuel comme une partie intégrante. Les traditions anciennes nous apprennent qu'au moment d'ériger un autel ou d'offrir un sacrifice, on invoque le nom de la divinité (Gen., XII, 8; XIII, 4; XXVI, 25; I Reg., XVIII, 32 sq.). La législation rituelle du Lévitique et du Deutéronome, qui ne fait guère allusion à la prière, nous a cependant conservé quelques formules de prière liturgique (Deut., XXVI, 5 sq., 13 sq.). Les actes cultuels de deuil, de pénitence, de jeûne, de lamentation, de consultation et de confession s'accompagnent de prière (Jud., II, 4 sq.; I Sam., VII, 6; II Reg., XIX, 1; Esdr., IX, 5 sq.; II Macc., VIII, 29; Lam., I, 4; Joël, I, 5, 13 sq.; Am., V, 16 sq.). Une semblable atmosphère liturgique constitue le climat même des psaumes de lamentation.

Prière et chant accompagnent, de la même façon, le culte d'action de grâces et de louange, soit à l'occasion d'un événement, soit lors des fêtes régulières (Ex., XV, 1 sq.; Jud., V, 1 sq.; Tob., XII, 21; II Macc., III, 30; X, 38). Les hymnes de louange du psautier laissent deviner cette atmosphère de fête. Les psaumes d'action de grâces accompagnent normalement les sacrifices du même genre (Ps., XXII, 26 sq.; LIV, 8; LXI, 9). Le sacrifice de communion est complété par des chants et des prières (II Chr., XXIX, 27-30; XXX, 21; Neh., XII, 27); de même, les sacrifices ordinaires qui sont offerts chaque jour (II Macc., I, 23 sq.; III, 15). La prière est un des éléments essentiels du culte et, par elle-même, elle est culte.

f) La magie n'a pas trouvé place dans la religion israélite. On a pris soin d'effacer discrètement des sources toutes les traces qu'elle aurait pu laisser. Ce qu'il en reste ne sont que des réminiscences matérielles, ne comportant plus aucune signification magique. Tel est le cas de quelques termes, règles et gestes employés dans la prière et dont le sens magique original a disparu.

Un cas typique est celui de la prière de Moïse : celle-ci est efficace tant qu'il garde les bras levés (Ex., XVII, 11). Mais l'historien fait remarquer qu'en fait c'est Dieu qui accorde la victoire ou la défaite. L'incantation du puits, en Num., XXI, 17 sq., est un reliquat de poésie primitive qui, dans son contexte actuel, n'a pas valeur de prière. La conjuration de Josué au soleil et à la lune (Jos., X, 12 sq.), sûrement magique à l'origine, apparaît, grâce à des retouches rédactionnelles, comme adressée à Yahvé. On pourrait croire, au vu des miracles opérés par Élie et Élisée, que ce sont leurs gestes, leurs attitudes qui conditionnent l'efficacité de leur prière; aussi le texte souligne-t-il que c'est Dieu qui entend et exauce cette prière (I Reg., XVII, 20 sq.; II Reg., IV, 33 sq.). Ce ne sont pas les gestes singuliers d'Élie au Carmel qui font pleuvoir, mais bien Yahvé (I Reg., XVIII, 36). La force magique du manteau d'Élie s'explique comme une manifestation libre du pouvoir de Yahvé (II Reg., II, 14). Il en va de même pour les actions symboliques des prophètes. Le lancer de flèches de Joas ne produit pas la victoire mais la symbolise (II Reg., XIII, 14 sq.). On trouve quelques réminiscences de ce genre dans les psaumes (Ps., LVIII, LIX, XCI, CXLI).

Ce qui rend pratiquement impossible toute magie dans la religion d'Israël, c'est la conception si hautement affirmée de la personnalité, de la transcendance de Yahvé. Aucune force n'opère sans qu'il le sache, toutes sont contrôlées par lui. Son nom « Saint », élevé, inaccessible, fut révélé à Moïse pour qu'il le fasse connaître (Ex., III, 13 sq.); il ne reste caché, réservé aux seuls initiés, que dans quelques textes, témoins des étapes primitives (Gen., XXXII, 30; Jud., XIII, 18). Il reste cependant possible que l'énonciation du nom divin ait parfois été faite dans une perspective magique, et que les expressions *qârâ' bešem* et *hizkîr bešem* aient parfois été entendues en ce sens.

4° *Fondements historico-théologiques.* — Dialogue avec Dieu ou rencontre de l'homme terrestre avec l'être transcendant, la prière prend pour point de départ les diverses expériences qui, dans le passé, ont illustré au maximum cette rencontre. L'histoire sacrée d'Israël rapporte maints contacts directs entre Dieu et son peuple, en commençant par les patriarches, ses ancêtres. Ces expériences s'enrichissent au fur et à mesure que l'histoire avance, elles se transmettent d'une génération à l'autre : chacune se sent solidaire de ce qui s'est passé une fois; toutes se croient appelées, élues, destinataires des promesses faites par Dieu aux ancêtres.

Dans ces expériences, Dieu se révèle, découvre sa volonté, montre ses voies. Et, même s'il s'assimile des noms, des qualités, des attributs d'autres divinités, il demeure toujours le même Dieu. Chaque événement concret de l'histoire est vu comme une intervention de Dieu. Il est celui qui promet et réalise sa promesse, celui qui guide et défend. Tels sont les différents points sur lesquels s'appuye la prière. Lentement, la réflexion théologique les purifiera; mais, dès le premier moment, ils sont là, avec une consistance suffisante.

Dieu se révèle comme un Dieu lointain et proche à la fois (Is., LVII, 15). Il est en même temps saint et numineux, terrible et attirant (Ex., XIX, 12, 22; XX, 18 sq.; I Sam., VI, 20; Ps., LXXVI, 8). Le premier aspect se découvre particulièrement dans les grandes théophanies de l'exode et de la conquête. Sa sainteté, sa majesté ont leur écho dans le culte (Is., VI, 3) et dans l'attitude de crainte devant Yahvé, attitude fondamentale de la religion d'Israël. Cependant, ce Dieu distant et redoutable reste un Dieu accessible, qui défend les siens. Son pouvoir effrayant est libérateur. Pour Israël, il est son Dieu, son pasteur et même son père, titre qui découle de son autorité, de son amour (Ex., IV, 22; Os., XI, 1), et que proclament les noms théophoriques (Abiyah, Joab). Chacun a l'expérience de sa providence, de sa fidélité, de sa bonté, de sa miséricorde.

La théologie exprimera de plus en plus clairement l'unicité de Dieu et la formulera à sa manière, en lui subordonnant la puissance de toutes les autres divinités des grands empires de la terre. Yahvé est un Dieu jaloux (Ex., XX, 5; Deut., V, 9) qui n'admet pas la concurrence d'autres dieux. Il domine le bien et le mal, la bénédiction et la malédiction, il est le seigneur des cieux et de la terre, le créateur. C'est pourquoi la prière s'adresse à lui tout seul, directement, sans aucun intermédiaire.

Ce Dieu transcendant est *personnel*. On s'entretient avec lui en un langage anthropomorphique, comme s'il possédait les mêmes facultés de perception et les mêmes sentiments qu'une personne humaine. C'est ce qui rend possible le dialogue : Dieu connaît, veut, sent et se laisse convaincre. Les grands médiateurs s'entretiennent avec lui directement, « face à face », assistent à son conseil. Ils exercent sur Dieu une réelle action en lui rappelant les engagements qu'il a pris ou les pouvoirs qu'il leur a concédés (Ex., XXXII, 11 sq.; Num., XIV, 13 sq.; Jer., XV, 1; Ez., XIV, 12 sq.; Ps., XCIX, 6); c'est peut-être la raison pour laquelle Yahvé interdit parfois à un prophète toute intercession (Jer., XI, 14; XIV, 11).

L'axe théologique autour duquel sont centrées les relations entre Dieu et son peuple est le *pacte*, qui fixe les termes des engagements mutuels et permet ainsi le dialogue. C'est en se fondant sur lui que le peuple demande et exige, s'examine, se confesse, adopte de nouvelles lignes de conduite. Les situations de fortune ou de disgrâce s'expliquent selon l'attitude adoptée par rapport au pacte. Ce premier pacte une fois brisé (Os., II, 4; Jer., XXXI, 32), il en est établi un nouveau qui, sans renier les bases du premier, lui donne de nouvelles dimensions (Os., II, 21-22).

La prière dans l'A. T. présente toujours un aspect collectif, qu'elle émane du peuple ou des chefs qui le représentent : conséquence directe de la structure même, sociale et religieuse, d'Israël. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une prière *individuelle* solidement fondée. On a l'habitude de voir en Jérémie le père de la prière individuelle. Effectivement, personne probablement avant lui n'avait mis autant de lui-même dans sa prière personnelle; avec lui s'ouvre une étape nouvelle vers l'individualisme. Mais déjà, avant lui, et bien que l'historiographie s'occupe de préférence du sort de la nation, les exemples de prière individuelle ne manquent pas. Toutes les prières individuelles du psautier ne sont pas nécessairement postérieures à Jérémie.

L'individu tend spontanément à se sentir plus ou moins solidaire de son groupe. De là cette fluidité entre le *je* et le *nous* dans les psaumes qui n'est pas toujours un indice d'adaptations postérieures, mais souligne l'étroite imbrication qui s'établit entre l'individu et le groupe. Dans ces psaumes, le *je* désigne souvent une personnalité représentative de l'ensemble. Même dans le cas contraire, un événement d'ordre privé peut toujours être lourd de signification pour l'ensemble et l'individu se sent pressé de le faire connaître. D'autre part, l'individu se définit par son appartenance au peuple élu; en tant que tel, il est solidaire de l'histoire sainte. Loin d'être simplement un homme qui s'adresse à Dieu, c'est un Israélite qui s'adresse à Yahvé, et ces deux termes se définissent par l'histoire de toute la nation.

C'est la *totalité de la vie* qui fait l'objet de la prière. Yahvé est le Dieu des vivants, non celui des morts. Ceux qui sont descendus au *šeol* ne peuvent ni le supplier, ni le louer. La prière cherche à répercuter ses échos dans le monde d'ici-bas : le bonheur demandé est constitué par la réalisation parfaite de la vie naturelle. Les biens naturels, matériels et spirituels, ne sont pas indifférents; en tant que dons de Dieu et indices de sa faveur, ils ont une valeur religieuse. Par eux on arrive à lui. Le désir de la proximité divine chez l'homme pieux n'a pas de dimension mystique. La *mystique* a peu de place dans la religion d'Israël, si ce n'est dans les phénomènes extatiques des prophètes, phénomènes que les milieux religieux ont souvent peu appréciés (I Sam., X, 11 sq.; XIX, 20 sq.; II Reg., IX, 11; Os., IX, 7). S'il existe un idéal commun à tous, c'est que l'esprit de Dieu soit donné au peuple tout entier (Num., XI, 29; Joël, III, 1 sq), car cet esprit est le signe d'une présence de Dieu dont tout Israélite est conscient. Le désir de la proximité divine s'exprime par la formule : « voir la face de Dieu », ou contempler sa gloire (Ex., XXXIII, 18; Ps., XLII, 2 sq.). Ceci se réalise matériellement par la visite au sanctuaire, symbole de sa présence. Car la présence de Dieu est la source d'où procède tout bien.

Indépendamment des psaumes, collection de chants et de prières, il existe d'autres *formules* de prière dans tous les livres de l'A. T. La plupart d'entre elles, qu'elles soient individuelles ou collectives, s'insèrent dans la trame même de l'histoire, en fonction des circonstances, d'une manière réelle ou fictive. Elles sont un moyen auquel recourt l'historiographe et, par là-même, elles prennent la dimension d'un événement. A travers ces formules on voit apparaître la présence du transcendant sous la contingence de l'histoire. Dans leur ordre, qui certes n'est pas celui de l'histoire, elles constituent par elles-mêmes comme l'épine dorsale de l'histoire salvifique. Quels que soient les lieux, l'organisation sociale ou le développement des idées religieuses, elles montrent le peuple de Dieu cheminant depuis sa première élection jusqu'aux sommets de la tension eschatologique.

Les *traditions patriarcales* n'ont pas conservé beaucoup de formules de prière, mais, dans celles que nous avons, on découvre les tendances théologiques profondes avec le thème de l'élection et des promesses (Gen., XV, 2; XVII, 18; XXIV, 12-15). Parmi les genres littéraires employés, on relève l'intercession, au langage vif et direct. Dieu écoute la prière (Gen., XXX, 6, 17, 22); c'est là, pour l'historiographe, le moyen de faire sentir la prédilection de Yahvé pour les personnages dont on rapporte l'histoire (Gen., XIX, 21 sq.; XXV, 21; XXXII, 11; XXXV, 3).

L'historiographie de l'*époque mosaïque* n'a guère recueilli d'autres formules que celles du guide, Moïse; à travers elles on entrevoit la situation sociale, la tension d'un peuple semi-nomade à la recherche d'un pays; elles donnent à l'histoire des dimensions religieuses (Ex., IV, 10, 13; XXXII, 11-13; Num., XII, 13). De *Josué*, nous avons une amère lamentation soulignant la dépendance de la nation par rapport à Yahvé (Jos., VII, 7-9). Dans le livre des *Juges* on voit Yahvé intervenir dans les moments décisifs, en réponse aux

prières qui lui ont été faites (Jud., VI, 36 sq.; XIII, 8; XV, 18; XVI, 28). Les prières de *Samuel* et de *David* sont presque les seules que nous rapportent les livres de Samuel (II Sam., VII, 18-29; XXIV, 10, 17). Dans les livres des *Rois*, à part les traditions d'Élie et Élisée qui comportent leurs propres prières, il n'y a que des formules de prières royales, mises en particulier dans la bouche de Salomon (I Reg., III, 6-9; VIII, 15 sq.; XVIII, 36 sq.; II Reg., VI, 17 sq., 20).

L'*historiographie postérieure* laisse apparaître de nouveaux facteurs d'influence : les prophètes, la littérature sapientielle, les événements de l'exil. Ils imposent de nouvelles structures, une autre mentalité. Le *Chroniste* connaît quelques prières de monarques ignorées des livres des Rois (II Chr., XIV, 10; XX, 6-12; XXX, 18 sq.); mais, surtout, il s'intéresse au culte du Temple, dont il collectionne les hymnes (I Chr., XXIX, 10-19; II Chr., VII, 3; XX, 21). Les livres d'*Esdras* et *Néhémie* suivent la même ligne (Esdr., IX, 6-15; Neh., I, 5-11; III, 36 sq.). Les livres de *Tobie*, de *Judith* et d'*Esther* contiennent des longues supplications et des hymnes d'action de grâces (Tob., VIII, 15-17; XIII, 1 sq.; Judith, IX, 2-14; Esth., XIII, 8-17; XIV, 4-19). Dans les livres des *Maccabées* se trouvent les prières prononcées par les chefs en prologue à diverses actions (I Macc., II, 7-13; IV, 30-33; II Macc., I, 24-29). Dans les prières d'époque tardive abonde la confession nationale (Lam., III, 40 sq.; Bar., I, 15 sq.; Esdr., IX, 6 sq.; Neh., I, 5 sq.; Dan., III, 28-33) : les formules sont longues et rhétoriques; les homélies ont un ton moral.

La *littérature sapientielle* contient des formules de prières et les réflexions des sages sur ces prières. Le livre de *Job* est particulièrement riche en prières personnelles, qui décrivent les hauts et les bas de la lutte du héros. Quelques-uns de ses discours sont en forme de prière (Job, VII, 7-21). Mais ce caractère littéraire ne masque pas leur accent personnel, qui s'exprime sur tous les tons (Job, VII, 1 sq.; IX, 25-31; XI, 13 sq.; XIII, 18-28; XXXIV, 31 sq.; XL, 4 sq.). Pour l'auteur des *Proverbes*, Dieu écoute la prière, celle-ci est préférable au sacrifice de l'impie, la prière pénitentielle obtient le pardon (Prov., XV, 8, 29; XXVIII, 13). Les autres livres sapientiaux offrent des hymnes et des chants de louange (Sap., XV, 1-6; Eccli., XXIII, 1-6; XXXVI, 1-17). Le *Psautier* est le livre de prière par excellence, les psaumes cristallisant en quelque sorte la prière de supplication et de louange des générations antérieures; ils représentent une prière à la fois privée et liturgique.

Chez les *Prophètes*, il y a relativement peu d'indications sur la prière, le contact des Prophètes avec Yahvé ayant ses modalités propres. Isaïe condamne la prière hypocrite (Is., I, 15), rend des oracles de style psalmique (Is., IX, 1-6; XII, 1-6; XXV, 1-5; XXXVIII, 9-20). Amos censure lui aussi le culte rendu par un peuple corrompu et reconnaît la validité de ses propres intercessions (Am., VII, 1-6). Osée voit l'hypocrisie de la prière de son peuple (Os., VIII, 2), auquel il apprend à prier (Os., XIV, 3 sq.). Michée s'en prend de même à la prière des impies (Mich., III, 4; VI, 6 sq.). Selon l'enseignement de ces prophètes, aucune forme de culte n'a de valeur par elle-même, si elle n'est pas l'expression d'un vrai sentiment religieux.

Jérémie, nature tourmentée et vigoureuse, marque d'une note fortement personnelle les diverses formes de ses relations avec Dieu. C'est la prière qui, en transcendant son message, donne son sens à sa vie. Il est considéré par la tradition comme un orant semblable à Moïse (II Macc., XV, 14). Il écoute la supplique du peuple pour l'insérer dans son message (Jer., III, 4 sq., 22-25; IV, 10); il intercède pour le peuple (Jer., XIV, 7-9, 19-22), même si Yahvé ne l'invite pas à le faire (Jer., VII, 16; XI, 14; XIV, 11). La prière est son refuge au milieu de ses angoisses personnelles (Jer., I, 6; XV, 10-18; XVII, 14-18; XVIII, 19-23; XX, 7-18). Pour Jérémie, si quelqu'un s'adresse à Dieu, celui-ci écoute sa prière (Jer., XXIX, 13 sq.).

Les livres de Nahum et d'Habaquq contiennent des recueils de psaumes (Nah., I, 2-8; Hab., III, 2-19). Le livre d'Ezéchiel par contre est particulièrement pauvre (Ez., XXI, 5; XXXIII, 10). Dans Joël retentissent les cris du peuple pénitent (Joël, I, 15, 19 sq.), ceux des prêtres et des prophètes (Joël, II, 17). Jonas prêche à Ninive une prière de pénitence (Jon., III, 8) et lance des supplications dans les angoisses qui l'étreignent (Jon., IV, 2 sq., 8); on trouve dans son livre un psaume (Jon., II, 3 sq.). La deuxième partie d'Isaïe renferme des chants de style psalmique (Is., XLII, 10-12; XLIV, 23; LXIII, 7-LXIV, 11). Les derniers prophètes chantent la joie de la restauration : tous les peuples iront adorer le Dieu d'Israël (Soph., III, 14-17). La prière devient universaliste et tendue vers l'époque messianique (Zach., IX, 9 sq.).

5° *Règles de la prière.* — Qualité de celui qui prie, lieu, moments, attitudes, autant de facteurs extérieurs qui influent sur les règles de la prière telles que les a établies la coutume.

a) Les *personnes* désignées dans l'A. T. comme des orants sont, nous l'avons vu, le chef de la famille ou du clan, le guide politique ou religieux, le roi ou le prophète. En fait, les uns et les autres représentent tout le groupe ou tout le peuple, et en ce sens leurs prières sont des prières collectives. Le peuple lui aussi prie collectivement en participant au culte officiel régulier ou à l'occasion de quelque événement historique particulier. La prière des patriarches, celle de Moïse, de Josué, des Juges, du roi et du chef, puis, après la monarchie, le chant officiel des lévites au Temple concernent le groupe tout entier et l'ensemble de ses intérêts. L'individu s'y associe et fait sienne la prière de son représentant.

La même personne, qui en général prierait pour la collectivité tout entière, peut, à l'occasion, prier aussi en son propre nom (Gen., XXIV, 12-14; I Sam., I, 11; II, 1 sq.; Ruth, I, 21; Dan., XIII, 22 sq.). Dans toutes les classes sociales on trouve des exemples de prière directe et personnelle. On en attribue même à des étrangers qui n'appartiennent pas au peuple d'Israël (Gen., XIV, 19 sq; XX, 4 sq.; Ex., XVIII, 10 sq.; I Reg., X, 9; II Reg., V, 15). Les psaumes nous offrent les deux formes de prières, collective et individuelle. En principe, il n'y a pas de règle qui limite la prière à une classe de personnes : le Ps. CVII fait successivement entendre la prière de diverses catégories sociales.

b) La prière peut se faire en tout *lieu*. Cependant, un lieu sacré a toujours la préférence, particulièrement pour la prière liturgique. Israël hérita de ses prédécesseurs des sanctuaires que Yahvé fit siens en y manifestant sa présence; on en érigea aussi de nouveaux, qui lui furent consacrés (Gen., XVI, 14; XXVIII, 19; XXXII, 31). Un sanctuaire naturel, de même qu'un temple construit, est une « maison de Dieu » *(beth-el)*, une « porte du ciel » (Gen., XXVIII, 17; XXXV, 1 sq.).

Les sanctuaires naturels sont les *bamôt* ou hauts lieux sacrés (I Sam., IX, 12 sq.), conquis sur d'autres dieux par le culte de Yahvé (Jud., VI, 25 sq.); on prie sous les arbres (Gen., XII, 6 sq.), autour d'un autel commémorant une théophanie (Gen., XII, 8), dans des sanctuaires érigés en centres de culte (I Sam., I, 3, 9 sq.), en tout lieu où Yahvé se manifeste (Ex., XX, 24). En diverses villes, il y a des lieux sacrés où l'on va en pèlerinage (Gen., XXI, 33; I Sam., I, 3). Parmi ceux-ci s'impose le sanctuaire central de Jérusalem. C'est au sanctuaire national qu'est rendu le culte

officiel; y viennent comme pèlerins les gens de tout le pays; c'est aussi le centre privilégié de la prière privée (I Reg., VIII, 28 sq.; II Reg., XVIII, 22; Ps., V, 8). C'est la « maison de la prière » (Is., LVI, 7; I Macc., VII, 37), symbole de la présence de Yahvé (Ps., XLII, 5; LXXXIV). De loin et d'au delà des frontières du pays on prie en se tournant vers lui (I Reg., VIII, 38; Dan., VI, 11). Il fut même un temps où il risqua de devenir l'objet d'un culte superstitieux (Jer., VII, 4-7).

Mais Jérusalem ne jouit d'aucune exclusivité, ni comme lieu, ni comme point de convergence. On prie aussi en se tournant vers le ciel, l'éternelle demeure de Yahvé (I Reg., VIII, 22, 54). S'il y a eu parfois des préjugés à l'égard d'autres pays qui ne sont pas terre de Yahvé (II Reg., V, 17 sq.; Ps., CXXXVII, 4), on prie également hors de Palestine (Gen., XXIV, 12 sq.; Jud., XVI, 28; I Reg., XVII, 20). La prière privée s'élève dans un lieu recueilli (II Reg., XX, 3), particulièrement dans la chambre haute, retirée, de la maison (I Reg., XVII, 19 sq.; Judith, VIII, 36; Dan., VI, 11). La condamnation de la prière sur la terrasse des maisons est liée au souvenir laissé par le culte astral qui y était célébré (II Reg., 23, 12; Jer., XIX, 13; Soph., I, 5). Lorsque la synagogue apparaîtra, elle deviendra le lieu de la prière commune. Mais pour la prière privée n'importe quel lieu convient toujours.

c) Le *temps sacré* marque une étape dans le cours ordinaire du temps. Il le sanctifie par des intervalles fixes qui reviennent régulièrement. Le calendrier religieux marque la date des fêtes, le service officiel de chaque mois et de chaque jour. La prière privée n'est pas soumise à des conditions de temps, mais elle a tendance à se concentrer dans les temps sacrés. La prière cultuelle, celle qui remplace le culte, se fait aux heures des offrandes (I Reg., XVIII, 36; Dan., VI, 11).

La prière du matin est considérée comme plus efficace, peut-être parce qu'elle est la première du jour (Ps., V, 4; XVII, 15; LVII, 9); il existe aussi la prière du soir (Esdr., IX, 5; Dan., IX, 21) et la louange « au long des nuits » (Ps., XCII, 3). Cette formule (cf. la prière « sept fois le jour » du Ps., CXIX, 164) entend souligner l'assiduité plutôt qu'un temps précis. Assez tard dans l'époque post-exilique, on assignera à la prière trois heures dans le cours de la journée (Ps., LV, 18; Dan., VI, 11). La prière privée n'est liée à aucun moment fixe. Quant à l'intercession du prophète, elle est continuelle (I Sam., XII, 23).

d) L'attitude externe de l'orant, sa posture, ses gestes, ses mouvements sont fonction de ce que sa prière veut exprimer. Les positions courantes dans l'A. T. sont la prière à genoux, prosternée ou debout. Le geste le plus courant consiste à élever les mains. On entre dans un lieu sacré après avoir purifié son corps et ses vêtements (II Reg., X, 22), dans certains cas, pieds nus (Jos., V, 15). D'abord on se prosterne (Gen., XXIV, 26, 48; Ex., XII, 27); ou bien on se met à genoux pendant un certain temps (Ex., IV, 31; I Reg., VIII, 54; Esdr., IX, 5). On peut tomber face contre terre : le verbe *š ḥ ḥ*, qui marque une attitude d'humble soumission, en vient tout naturellement à prendre le sens de « supplier » ou « adorer » (Gen., XVII, 3; XXII, 5; Jud., XIII, 20; Ez., XLIII, 3). La prière proprement dite se fait debout (Gen., XIX, 27; Deut., X, 10; I Reg., III, 15; Jer., XVIII, 20). Pour une prière prolongée, on peut s'asseoir sur un objet, sur ses talons si on est à genoux (Jud., XX, 26; II Sam., VII, 18).

Les mains sont levées, tendues vers le Temple ou vers le ciel, en attitude de supplication (Ex., IX, 29, 33; I Reg., VIII, 22; Is., I, 15; Ps., XXVIII, 2). On peut faire le tour de l'objet sacré, lui envoyer des baisers (I Reg., XIX, 18; Os., XIII, 2). Aux temps de deuil et de pénitence, la prière s'accompagne de pleurs; on jeûne, on se revêt d'un sac, on se couvre la tête de cendres, on se frappe la poitrine (Jud., XX, 26; I Sam., I, 10; I Reg., XXI, 27; Os., VII, 14; Lam., II, 18). Dans certains cas, à une époque plus tardive, on utilisera des vêtements spéciaux réservés à la prière (Ex., XIII, 9, 16; Num., XV, 38).

6° *Contenu, formes, genres.* — Le *contenu* de la prière de l'A. T. couvre un champ très large. Elle a pour thème tout événement, situation, nécessité, sentiment ou émotion religieuse affectant l'individu ou la communauté. Devant le besoin jaillit la supplique, formulée pour écarter le mal ou pour obtenir un bien; devant un événement heureux éclate spontanément la prière de louange.

L'objet de la prière est surtout d'ordre naturel, tangible et temporel et concerne autant les biens matériels que spirituels. L'homme forme un tout, ses biens sont ceux du corps comme ceux de l'esprit. L'aspiration suprême de l'homme religieux est celle d'une union intime avec Dieu, source des biens nécessaires à la réalisation de la vie d'ici bas. La prière de louange est moins anthropocentrique; toutefois elle s'adresse de préférence aux attributs divins les plus en liaison avec l'homme.

Les *formes* qui expriment ce vaste contenu sont multiples et varient selon la personne, les circonstances, les motifs. La prière est à base de mots. La méditation, la prière contemplative ne sont mentionnées que par allusions dans le langage du psalmiste, quand il pense en silence, qu'il médite sur les attributs divins, les merveilles du passé ou de la Loi (Ps., I, 2; CXIX, 15, 23, 27, 48) : autre façon d'exprimer le sentiment religieux.

La prière est soit spontanée, soit littéraire. Dans le premier cas, elle procède plus ou moins directement de l'orant lui-même sous forme d'improvisation. Dans l'autre, elle est ouvertement une composition faite en conformité aux modèles. En réalité, d'une manière ou d'une autre, toutes les formules de l'A. T. sont littéraires : même si le rédacteur place une prière sur les lèvres de l'orant, il l'adapte à son récit historique.

La prière peut être liturgique, communautaire ou individuelle. La prière commune implique la même tension que la prière personnelle, car la communauté s'y exprime comme le ferait une personne particulière. La prière liturgique est plus soignée dans sa forme et a besoin d'un lieu sacré pour s'exprimer. Elle est constituée de formules constamment répétées et dont certaines sont très anciennes, comme l'acclamation à Yahvé dans l'arche, la présentation des offrandes et la bénédiction (Num., X, 35 sq.; Deut., XXVI, 5-10, 13-15; Num., VI, 4, 26). Mentionnons encore les psaumes et autres hymnes conservés dans plusieurs livres de l'A. T.

Les *genres* de la prière dépendent de catégories d'ordre littéraire et varient selon le contenu, la forme et le ton. L'étude en a été faite pour les psaumes et les prières de forme poétique. Les formules en prose, d'allure plus libre et plus spontanée, se classent d'après leur contenu ou leur coloration psychologique.

La prière se laisse, en gros, répartir en deux genres : la supplication et la louange, qui correspondent aux deux attitudes fondamentales possibles de l'orant devant Dieu. Entre les deux, la prière d'action de grâces tient de l'une et de l'autre. Chaque genre majeur se subdivise en sous-genres, qui diffèrent par les motivations, par le langage, par le ton, mais qui tous se rejoignent par leur intention : obtenir de Dieu un bien ou lui rendre adoration.

a) La supplication. — La supplication, individuelle ou collective, cherche à obtenir de Dieu la délivrance d'un mal ou l'octroi des biens nécessaires au plein épanouissement de la vie. Les diverses attitudes adoptées par celui qui s'adresse à Dieu déterminent les sous-genres : demande, plainte, confession, protestation d'innocence, désir de se conformer à la volonté divine, intercession. Ces sous-genres diffèrent par le langage, le ton et les motivations; ils sont fréquemment mélangés les uns aux autres dans une même unité.

La *demande* de libération d'un mal ou d'octroi d'un bien quelconque est la forme ordinaire de la supplication; c'est là le genre le plus répandu. La demande est adressée directement à Dieu. Dans sa structure la plus simple, elle comprend une invocation (Ex., XXXIV, 6; I Reg., XVIII, 24 sq.) et l'énonciation de la chose désirée (II Sam., XV, 31; Ps., CXVIII, 25). Cette forme rudimentaire se développe de plusieurs façons : adjonction de titres divins dans l'invocation, description de l'objet souhaité, exposé de motivations diverses, rappel des faveurs reçues, moyens divers de persuasion (Gen., XIX, 18-20; I Reg., XVIII, 36 sq.). Les formes les plus simples se trouvent généralement dans les formules les plus anciennes. Dans les psaumes de supplication, la demande constitue un élément essentiel. Elle suit la plainte, où l'on expose la situation, et fait appel directement à l'intervention de Dieu (Ps., III, 8; IV, 2, 7; V, 2 sq., 9, 11; XXVII, 7-9; CXLII, 7 sq.). Les termes en sont stéréotypés et assez généraux pour pouvoir s'adapter aux situations les plus diverses. Dans les lamentations collectives, l'objet est d'intérêt national et concerne au moins tout un groupe (Ps., IX, 20 sq.; XLIV, 24, 27; LX, 6 sq.; LXXX, 2-4).

L'*objet* de la demande porte surtout sur les biens d'ordre naturel qui valorisent l'existence. On demande les fruits de la terre, la fortune et les richesses, la délivrance des plaies, des calamités publiques, des ennemis; on désire une longue vie, une descendance nombreuse et robuste, la guérison de la maladie, un signe de la bienveillance de Yahvé. Tous ces biens dépendent de Dieu qui les concède selon sa volonté. Comme bien spirituel ou d'ordre religieux, on demande la bénédiction de Dieu, source de toute réussite (Gen., XXXII, 27), le discernement, la sagesse et le conseil (I Reg., III, 9), le pardon et la préservation du péché (Ps., LI, 3 sq.; CXLI, 3 sq.), la délivrance des tentations (Eccli., XXIII, 5 sq.), la connaissance et la force nécessaires pour observer la loi divine (Ps., XXV, 4; CXIX; Is., II, 3), un cœur nouveau et fidèle (Ps., LI, 12), les vertus de foi, de crainte, de justice et d'amour (Ps., XXV, 5; LI, 14; CXLIII, 10), le triomphe du royaume de Yahvé (Ps., LXXXII, 8), enfin la réalisation des promesses messianiques.

La *plainte* n'est qu'une forme de la supplication. Elle est un élément permanent dans les psaumes de ce type. C'est un cri ou un gémissement dans l'affliction (Jud., III, 9; I Sam., I, 10), un appel angoissé (Job, XII, 4), un soulagement amer (Job, X, 1 sq.), une manifestation de chagrin (Ps., CII, 1), une expression de désespoir et de révolte (Job, VI, 2 sq.), de doute en la Providence (Ex., XVII, 7), un réquisitoire contre Dieu, une mise en accusation et un appel à la discussion (Jer., XII, 1; XX, 7; Job, XIII, 18 sq.), une agonie avec désir de mort (Num., XI, 15; I Reg., XIX, 4; Job, VI, 8 sq.). Son langage est passionné, pathétique, pressant et crûment anthropomorphique. La plainte met l'accent sur le « pourquoi ? », le « jusques à quand ? », comme pour presser Dieu ou, en réalité, pour donner à la situation présente le « pathos » de l'urgence (Jer., XII, 1; XV, 18; Ps., XXII, 2; LXXIV, 10; LXXXIX, 47).

Les formes primaires de la plainte sont très rudimentaires (Jud., XXI, 3). Elles consistent soit dans une simple invocation, avec présentation toute nue des faits (Jud., VI, 22), soit dans la seule constatation de ce qui fut dans le passé, qui pose, par comparaison, la question de la situation présente (Jud., XV, 18). Quelquefois ces éléments se développent (Jos., VII, 7-9). L'invocation, pour mieux convaincre, s'accompagne d'une énumération des attributs divins. C'est pourquoi, même si la plainte est réduite à elle-même, sans requête explicite et précise, elle implique toujours, d'une façon latente, une demande et un sentiment de confiance dans le secours attendu; même le désir de mourir exprime l'aspiration à une vie meilleure.

Cette forme qui abonde dans les psaumes s'accompagne ordinairement d'une demande et de diverses motivations. Ses termes généraux — le thème toujours actuel des ennemis — peuvent s'appliquer à toutes sortes de maux dont l'orant désire être libéré. Dans les supplications individuelles, la plainte fait allusion aux chagrins personnels (Ps., III, 2 sq.; VI, 3 sq., 7 sq; X, 1-11; XXII, 2 sq., 7-9; XXXI, 10-14; CXX, 5-7); dans les supplications collectives, aux malheurs nationaux (Ps., XLIV, 10-17; LX, 3-5; LXXIV, 4-11; LXXXIX, 39-46; Lam., III, 42-51). Cette forme de prière est souvent évoquée chez les prophètes (I Reg., XIX, 4; Jer., XI, 12, 15; XVIII, 20; Ez., IX, 8).

La *confession* des péchés se rattache à la supplication; elle vise à éloigner les causes du mal. Selon la théologie d'Israël, en effet, le mal représente le châtiment d'une infidélité ou d'un péché. La confession apaise la colère de Dieu par la reconnaissance de la justice du châtiment (I Reg., XIII, 6; Mich., VII, 9; Ps., LI, 6). Elle est ainsi une manière de rendre gloire à Dieu; le verbe *hôdâh* lui-même a la sens de « confesser » et « proclamer ».

Dans la religion d'Israël le pardon du péché et l'éloignement de ses funestes effets étaient liés à des rites cultuels de caractère purificatoire et expiatoire dont on trouve quelques traces dans l'A. T. (Ps., LI, 4, 9). Mais le pardon ne dépend pas tant des rites que de la volonté libre de Dieu. La religion est lourde des valeurs éthiques : le pardon de Dieu est souvent conditionné par le pardon de l'homme à ses frères (Eccl., XXVIII, 2 sq.; XXXIX, 5; cf. Matth., VI, 12). C'est l'Alliance qui sert de fondement théologique à la confession : le péché est une infidélité envers cette Alliance et la confession rétablit l'ordre transgressé.

La confession est individuelle ou collective. En fait, c'est cette dernière qui est la plus fréquente, en raison des perspectives communautaires d'Israël : l'individu situe sa propre responsabilité dans l'ensemble (Jud., X, 10, 15; I Sam., VII, 6; XII, 10). La solidarité transfère la culpabilité des parents sur les enfants (Jer., XIV, 7, 20). Des exemples typiques de confession sont fournis par les psaumes dits « pénitentiels » (Ps., VI, XXXVIII, LI, CXXX, CXLIII), et aussi par beaucoup de lamentations, dont elle constitue un élément essentiel (Ps., XXV, 11; XL, 13; LXIX, 6). Ces confessions trouvent enfin leur place normale dans les cérémonies de deuil et de pénitence. Les grandes confessions nationales se font plus nombreuses dans les prières d'époque tardive (I Reg., VIII, 47; Is., LIX, 12 sq.; Bar., I, 15 sq.; Ps., CVI; Esdr., IX, 6-15; Neh., I, 5-7; Dan., IX, 4 sq.).

La structure en est libre; elle consiste en une reconnaissance du péché, exprimée sous une forme narrative ou descriptive. Elle est faite en termes généraux, avec tendance, parfois, à exagérer la faute mais, le plus souvent, à la diminuer, en invoquant, entre autres, l'universelle faiblesse humaine (Ps.,

LI, 7; CXXX, 3). La demande de pardon, si elle n'est pas exprimée, est toujours sous-entendue, de même que le propos de revenir à Dieu, de se soumettre à ses voies et de le chercher, étant admis qu'il se laissera toujours atteindre à nouveau (Deut., IV, 29 sq.; Is., XIX, 22; Jer., XXXVI, 7; Lam., III, 40 sq.; Os., VI, 1 sq.). De la confession, le pénitent retire un sentiment de paix et de pardon (Ps., XXXII, 3-5; CXXX, 3 sq.).

La protestation d'*innocence*, bien qu'elle soit une attitude opposée au mal, est animée par la même dynamique du pêché et du châtiment. L'homme qui souffre ne se sent pas coupable et cherche dans l'affirmation de son innocence l'éloignement d'un mal injuste. Dans le livre des Psaumes, il y a beaucoup de supplications, où le thème de l'innocence revient comme un moyen pour persuader Dieu de venir au secours de l'orant (Ps., V, 5-8; VII, 4-6; XVII, 3-5; XXVI, 1 sq.; Job, XXIII, 10-12). En certains cas, le développement s'inspire du schéma d'un jugement sacré rendu dans le Temple, où l'on suppose qu'une décision divine est prise en faveur d'un prévenu faussement accusé. En tout état de cause, il s'agit là d'une manière de s'exprimer déjà stéréotypée. Mais la conviction d'être innocent renforce la confiance de l'orant : Dieu l'écoutera et lui rendra justice.

La volonté de se *conformer à la décision divine* témoigne, chez l'orant, de plus de générosité que les motivations qui précèdent : on respecte la volonté de Dieu, qu'il dispense des biens terrestres ou qu'il accable d'adversités (Job, I, 21 ; II, 10). L'orant garde courage en espérant que la souffrance du moment cache, en fait, un bonheur à venir. Sous une autre forme, cette attitude se retrouve dans les psaumes de confiance, où s'exprime un sentiment de paix et de calme, une pleine acceptation du sort présent (Ps., IV, XI, XVI, XXIII, XXVII, LXII, CXXV). Parfois d'ailleurs, l'orant n'exprime un tel sentiment de quiétude que pour mieux persuader Dieu au cours d'une prière de supplication. La formule qui revient dans nombre de prières : « Fais ce qui te semble bon » (Jud., X, 15; I Sam., III, 18; I Chr., XIX, 13), ne manifeste pas obligatoirement une attitude d'abandon inconditionnel et de confiance aveugle; derrière elle pointe toujours plus ou moins l'espoir de la miséricorde et de la faveur.

L'*intercession* est une supplication en faveur des autres. Elle implique qu'il est possible d'approcher Dieu par l'intermédiaire d'un tiers et d'obtenir ainsi des biens pour soi-même. Du reste, par son caractère et sa vocation, l'intercesseur a une plus grande facilité d'accès auprès de Dieu que le commun des mortels. Sa consécration, sa « sainteté » lui donnent le « pouvoir » d'intervenir comme médiateur (Ps., XCIX, 6; CVI, 23).

Cette intercession est le signe d'un pouvoir, d'une mission qui appartiennent spécialement aux prophètes : Abraham (Gen., XX, 7), Moïse (Ex., XXXII, 11 sq.), Samuel (I Sam., XII, 19, 23), Élie (I Rg., XVII, 20), Élisée (II Reg., IV, 23), Isaïe (Is., VI, 11), Jérémie (Jer., XVIII, 20), Ezéchiel (Ez., IX, 8), Amos (Am., VII, 2, 5). L'intercession sert aussi de critère pour distinguer les faux et les vrais prophètes (Jer., XXVII, 18; Ez., XIII, 5) : ceux-là prenant la défense du peuple et cherchant à excuser ses fautes (Jer., XIV, 13), on fait appel à eux pour qu'ils intercèdent auprès de Dieu (Ex., VIII, 4 sq.; Num., XI, 2; I Reg., XIII, 6; Jer., XXXVII, 3). Le pouvoir des prophètes est tellement fort que, si Dieu a décidé de ne pas se laisser fléchir, il préfère défendre à son prophète d'intercéder (Jer., VII, 16; XI, 14). Le roi aussi, en vertu de son onction et sa fonction, a un pouvoir d'intercession (II Sam., XXIV, 17; I Reg., VIII, 30 sq.; I Chr., XXIX, 18 sq.). De la même façon interviennent le chef, dont les fonctions sont analogues (Jos., VII, 6 sq.; Esdr., IX, 6 sq.; Neh., I, 4) et le prêtre oint (I Sam., I, 17; Joël, II, 17). A une époque tardive, les esprits célestes apparaîtront comme des intercesseurs (Job, V, 1; Zach., I, 12). Ce sera aussi une des missions du Serviteur de Yahvé (Is., LIII, 12).

L'intercession se présente avec les mêmes nuances et dans les mêmes sous-genres que la supplication elle-même : demande, plainte, excuse (Jer., X, 23 sq.; XIV, 7 sq., 13, 19 sq.). Elle ne connaît aucune limitation ni dans son objet, ni en ce qui concerne les personnes pour lesquelles on intercède, à moins que Dieu, pour certains cas particuliers, n'ait lui-même marqué des limites. On l'emploie en faveur de la communauté du peuple (Gen., XVIII, 22 sq.; Ex., V, 22 sq.; I Sam., VII, 5 sq.), ou pour un individu, en quelque nécessité qu'il se trouve (Num., XII, 11 sq.; I Sam., I, 17; I Reg., XVII, 20). On intercède pour le roi (Ps., XX), pour les ressortissants d'autres peuples (Gen., XVIII, 22 sq.; Jer., XXIX, 7; Esdr., VI, 10), pour les ennemis (Jer., XVIII, 20; II Macc., III, 32), pour les morts (II Macc., XII, 42 sq.).

b) L'action de grâces. — La prière d'action de grâces s'apparente de très près à la louange. Sa terminologie propre se réduit au verbe *hôdâh*, qui d'ailleurs signifie plutôt « proclamer, confesser » (*supra*, col. 578), et au substantif dérivé *tôdâh*. Dans le langage profane, le verbe n'a pas le sens de « rendre grâces »; dans le langage religieux, il est synonyme de *h l l*, « louer », mais inclut une note de gratitude. Le mot s'applique à toute forme de louange qui naît en réaction spontanée aux faveurs divines concrètes et proches.

L'action de grâces n'est pas un genre qu'on puisse définir par des constantes de contenu, de ton et de forme. Dans le peu d'exemples qu'on en trouve dans les textes en prose, on peut observer que ses éléments essentiels sont l'invocation de Dieu avec mention de ses attributs, la description ou narration des faveurs reçues et l'expression de la gratitude (Gen., XXXII, 10 sq.; II Sam., VII, 18-24). L'*eulogie* joue également le rôle d'action de grâces, lorsqu'elle se réfère à des faveurs concrètes et immédiates (Gen., XXIV, 27; II Sam., XVIII, 28; Ps., CXXIV, 6; II Macc., XV, 34); de même les hymnes que l'historiographe insère en réponse à un événement prodigieux de libération (Ex., XV, 1 sq.; Jud., V; II Sam., XXII, 2 sq.; Jud., XVI, 1 sq.).

La gratitude s'exprime par le sacrifice *(tôdâh)* et les chants qui l'accompagnent (Ps., LVI, 13; CXVI, 13; CXVIII, 27). A lui tout seul, le chant peut tenir lieu de sacrifice, comme on le déduit du double sens de *tôdâh*, à la fois « sacrifice » et « chant » (Ps., LIV, 8; LVI, 13; CVII, 22). Le psautier renferme des prières où prédomine ce sentiment de gratitude pour les biens, les délivrances, les faveurs de tout ordre concédés par Dieu à la communauté (Ps., LXVI, 8-12; LXVII; CXXIV; CXXIX) ou à l'individu (Ps., XVIII, XXX, XXXII, XXXIV, XL, XLI, XCII, CVII, CXVI, CXXXVIII) : ce sont les psaumes d'action de grâces. La même gratitude se retrouve, en outre, en finale à quelques supplications qui, dans la certitude d'être exaucées, célèbrent à l'avance le secours imploré (Ps., VII, 18; XIII, 6; XXII, 23 sq.; LVI, 13 sq.; LXXXVI, 12 sq.; CIX, 30 sq.). En dehors du psautier, divers autres chants font également office d'action de grâces (Is., XII, 1 sq.; XXXVIII, 10-20; Jer., XXX, 19; Jon., II, 3-10; Job, XXXIII, 26-28).

c) La louange. — La prière de louange s'élève vers Dieu pour contempler son immensité et sa beauté, pour chanter ses attributs et ses œuvres, pour l'exal-

ter et l'adorer. Elle implique que Dieu s'est manifesté dans des expériences religieuses, qui ont permis à l'homme de mesurer sa puissance et sa providence. La louange représente donc la réaction de l'homme, sa réponse. Elle constitue la forme la plus élevée de la prière, comparable à celle qui est adressée au Dieu très-haut par les esprits célestes (Is., VI, 3; Ez., III, 12).

L'*acclamation* est une des formes les plus simples et les plus spontanées de la prière de louange (Num., X, 5; Jos., VI, 5; I Sam., IV, 5 sq.), de même que la *proclamation* de la foi en Dieu (I Reg., XVIII, 39; II Reg., V, 15; Dan., II, 47).

L'*eulogie* constitue un genre bien défini de louange; dès les origines on en a composé et elle est restée en usage à toutes les époques. Le terme qui la caractérise et la définit est *b r k*, celui-là même dont on se sert pour un homme qui en bénit un autre. Dans ce cas, la « bénédiction » est une supplication adressée à Dieu, afin qu'il la rende effective. Lorsqu'elle se rapporte à Dieu, elle équivaut à « louange », puisqu'elle est une proclamation de Dieu comme « béni ». Les formules commencent de la manière suivante : « Béni soit Dieu qui... », et on décrit les œuvres divines, on évoque les attributs divins qui suscitent la louange. L'eulogie s'adresse à Dieu généralement à la troisième personne; mais à une époque tardive, elle adoptera le discours direct. Dans les récits anciens, elle se présente en formules très brèves. Elle est la réaction de l'homme en attitude d'action de grâces devant une faveur divine. A partir de là, la formule se développe pour devenir un mode d'expression de la louange (Gen., IX, 26; XIV, 20; Ex., XVIII, 10 sq.; I Sam., XXV, 32, 39; I Reg., I, 48; X, 9; II Chr., XX, 26; Esdr., VII, 27 sq.; Tob., XI, 14 sq.). Le terme *b r k* s'incorpore au langage de louange des psaumes (Ps., XVI, 7; XXVI, 12; XXXIV, 2; CXLV, 10). Les quatre premiers livres du psautier se terminent chacun par une louange en forme d'eulogie (Ps., XLI, 14; LXXII, 18 sq.; LXXXIX, 52; CVI, 48).

Mais c'est l'*hymne* qui reste la voie normale de la louange. Par sa forme poétique il met l'art au service de l'expérience religieuse, comme un moyen d'expression. A en juger par les hymnes insérés dans la trame des récits historiques, ce genre est né d'une réaction joyeuse devant une victoire ou une manifestation merveilleuse de Yahvé. L'histoire sacrée perpétue le souvenir de ces expériences libératrices. Elles sont commémorées dans des fêtes par les générations successives. Le poète religieux fait passer dans l'hymne sa propre expérience intérieure, ses réactions intimes devant les manifestations de Yahvé rapportées par la tradition et célébrées dans les fêtes. L'hymne redonne à l'histoire toutes ses dimensions religieuses, en fait le théâtre d'une présence active de Yahvé.

C'est au cours de ces incursions dans l'histoire que Dieu révèle ses attributs, sa puissance, sa majesté, sa providence. Sa suprématie universelle lui vaut le titre de protecteur de la nation. Au fur et à mesure que l'histoire se développe, l'objet même de l'hymne va en s'enrichissant. A l'histoire des patriarches, avec le thème de l'élection et des promesses, s'ajoutent la libération hors d'Égypte, la conduite au désert, la conquête et la possession de la Terre promise; c'est ensuite l'élection de David et de Sion, puis l'exil, perçu à l'égal d'un second exode, et la restauration, enfin, au loin, les temps eschatologiques présentés par les prophètes comme un retour au paradis originel, dans le triomphe du bien, de la justice et de la paix.

L'hymne cristallise les sentiments religieux ressentis par le peuple ou l'individu face à un Dieu qui se révèle comme puissant, majestueux, provident, accessible et désirable. L'hymne en arrive, en définitive, à constituer le genre même de la louange divine, alors qu'il n'était, à l'origine, qu'une simple réaction spontanée devant un événement passager (Ex., XV, 20 sq.); il aura sa place dans la célébration des fêtes (I Sam., II, 1 sq.; II Sam., XXII, 1 sq.; Tob., XIII, 1 sq.; Judith, XVI, 1 sq.; Is., XLII, 10 sq.; Hab., III, 1 sq.; Dan., III, 24 sq.) et lorsque le culte officiel de louange sera organisé, les chœurs des lévites chanteront des hymnes dans le Temple (I Chr., XVI, 4 sq.; XXIII, 30; II Chr., V, 13; XX, 18 sq.; Esdr., III, 10 sq.; Tob., XII, 21; I Macc., IV, 24; II Macc., I, 30).

Les hymnes de l'A. T. se trouvent disséminés tout au long des livres dits historiques, des livres prophétiques et surtout du psautier (Ps., VIII, XIX, XXIX, XXXIII, XLVII, XCIII, XCVIII, XCIX, C, CIII, CIV, CV, CXI, CXIII, CXIV, CXVII, CXXXV, CXLV, CXLVI, CXLVII, CXLVIII, CXLIX, CL). Certains d'entre eux comportent des thèmes spécifiques : Dieu dans la nature, Dieu dans l'histoire, Dieu roi universel. L'hymne est le genre le plus facile à discerner : la structure, le langage, le ton, en sont toujours constants et uniformes.

La structure habituelle de l'hymne comporte trois parties : introduction, corps et conclusion. L'introduction invite à la louange : elle s'adresse à des personnages vivants ou à des êtres personnifiés, de la terre ou du ciel, en les pressant de célébrer le nom de Yahvé, ses attributs et ses œuvres. Cette invitation est aussi un procédé de rhétorique, mais en elle-même elle est déjà louange. Dans le corps de l'hymne sont énumérées les raisons mêmes de cette louange, avec inventaire des œuvres de Yahvé et exaltation de ses attributs glorieux, de sa providence particulière pour Israël. La conclusion n'est qu'une synthèse du thème général ou une reprise du début.

L'hymne exprime la gratitude et l'admiration, traduit les aspirations de l'âme vers Dieu, fait monter l'adoration. C'est le tribut que le peuple rend à Yahvé, sur sa terre élue ou dans la dispersion, celui que par la suite lui rendront tous les hommes, au fur et à mesure qu'ils le reconnaîtront; tel est l'espoir d'Israël (Is., XXVII, 13; LX, 6; Dan., IV, 34; XIV, 41; Soph., III, 9 sq.; Zach., VIII, 20 sq.; XIV, 17; Eccli., XXXIX, 10).

7° *Efficacité de la prière.* — La prière est *efficace* lorsque Dieu l'écoute, l'accepte et y répond. Le problème de l'efficacité de la prière n'est pas facile à traiter, ni sur le plan philosophique, ni sur celui de l'histoire. Les biens d'ordre général sont accordés indistinctement à tous, à celui qui les demande comme à celui qui ne le fait pas. Le thème de l'efficacité doit être étudié et sur le plan théologique et en tenant compte de l'expérience, des dispositions psychologiques du croyant formulant sa prière. L'histoire de la théologie et de la psychologie religieuse attestent de diverses manières l'efficacité de la prière. Pour l'orant, cette conviction est, en outre, essentielle.

La question de l'efficacité de la prière ne pose, dans la Bible, aucun vrai problème; une réponse affirmative va de soi. Celui qui prie, en effet, n'éprouve aucune gêne à demander quelque prodige, puisque Dieu fait des « merveilles ». L'histoire sacrée est là, qui relate ses interventions. Yahvé est Seigneur de la nature et de l'histoire, et rien n'échappe à sa puissance. Il est le Dieu d'Israël et pour cette raison son protecteur. Il exauce donc la prière (I Sam., I, 17); non seulement celle de la collectivité, en tant que « Dieu d'Israël », mais aussi la prière privée.

Dans les noms donnés à des lieux, à des personnes et à Dieu lui-même, on atteste la réalité de ses interventions et on traduit la réaction — louange ou supplication — de celui qui en a fait l'expérience

(Gen., IV, 1, 25; XXI, 6; XXVI, 21 sq.; XXX, 6 sq.; Ex., XVIII, 4; I Sam., VII, 12; II Sam., V, 20). Il y a des noms théophores, qui affirment directement que Dieu écoute la prière : ainsi le nom d'Ismaël (Gen., XVI, 11; XXI, 17); celui plus discuté de Samuel (I Sam., I, 20). Les prières insérées dans les récits historiques sont presque toujours accompagnées de la réponse de Yahvé. Procédé historiographique certes, mais aussi reflet d'une expérience religieuse : Dieu répond par des paroles et des œuvres (Gen., XXX, 17; Num., XX, 16; Deut., IX, 19; I Sam., VII, 9; I Reg., XVII, 22; Neh., IX, 28; Dan., XIII, 44). L'histoire présente Yahvé et son peuple en dialogue continu. La prière s'élève vers le ciel comme un encens (Ps., CXLI, 2; II Chr., XXX, 27).

a) Conditions. — L'inefficacité éventuelle de la prière ne peut résulter que d'une déficience quelconque chez l'orant. Par elle-même en effet, la prière « pénètre les nuées », arrive jusqu'à Dieu (Eccli., XXXV, 17). Si donc la prière est faite conformément à sa volonté, elle reçoit une réponse, signe même de la faveur divine (Is., XLIX, 8; Jer., XXIX, 12 sq.; Lam., III, 55 sq.; Zach., X, 6; Eccli., II, 10). Mais Yahvé « se cache derrière les nuages » (Lam., III, 44) et n'exauce pas la prière opposée à ses desseins (Job, XXXVIII, 2), celle qui va contre ses élus (Jos., XXIV, 10), celle de l'impie, de l'injuste et de l'infidèle (Jer., III, 4 sq.; Os., VIII, 2 sq.; Mal., II, 17; Job, XXVII, 8 sq.; Prov., XV, 29). Dieu rejette la prière et toute forme de culte, lorsqu'elles manquent des conditions requises (Is., I, 15; Jer., XIV, 12; Lam., III, 8; Mich., III, 4).

La prière doit être constante (Eccli., XXXIX, 5 sq.), demeurer modeste et exempte d'impatience (Eccli., VII, 10, 14); elle ne jaillit pas seulement des lèvres mais d'un cœur aux intentions pures (Is., XXIX, 13 sq.; Lam., III, 41; Job., XVI, 17); elle s'accompagne de résolutions, qui doivent se traduire en actes (Jer., III, 4 sq.; VII, 10; Mal., II, 17; Eccli., XXXIV, 26). La prière qui n'est pas agréée est le signe d'un rejet (I Sam., XIV, 37 sq.; XXVIII, 6). L'invocation du nom de Dieu présente un caractère blasphématoire (Ex., XX, 7; Eccli., XXIII, 10) si elle est faite faussement.

b) Persuasion. — La prière est efficace lorsqu'elle incite Dieu à écouter. En harmonie avec l'idée d'un Dieu conçu à la manière d'un homme et en conformité avec le langage anthropomorphique employé pour lui parler, on peut bien user d'expressions comme « inciter » ou « persuader » Dieu afin d'en être exaucé. On suppose que tout ce qui influence l'homme peut aussi influencer Dieu. Cependant, pour que la prière soit efficace, il importe non seulement de persuader Dieu afin d'en être exaucé, mais aussi que l'orant soit lui-même persuadé que Dieu veut l'exaucer. Dans la psychologie de la prière, les deux aspects se confondent. Tout au long de sa prière, au fur et à mesure que les mobiles lui paraissent suffisants pour influencer Dieu, l'orant gagne en certitude. Certaines prières se terminent par l'affirmation qu'elles sont déjà exaucées.

Les motifs de persuasion mis en avant dans la prière varient selon qu'ils concernent Dieu ou l'homme. Pour ce qui est de Dieu, les motifs de persuasion se confondent avec les bases théologiques sur lesquelles s'appuie la prière : ce qu'il a révélé de lui-même et de ses attributs, les œuvres qu'il a réalisées dans le passé et dont le témoignage se transmet par les termes synthétiques de « prodiges », de « merveilles » (Ps., IX, 2; XXVI, 7) ou par le binôme « amour-fidélité » (Ps., XXV, 10; XXVI, 3; LXXXV, 11). Pour persuader Dieu et pour se persuader, l'orant évoque les dons faits aux ancêtres (Ps., XXII, 5 sq.; XLIV, 2 sq.), l'alliance (Ps., CV, 8, 42; CVI, 45), l'élection du peuple (Ps., XXXIII, 12; XLVII, 5), celle de Sion (Ps., XLVI, 5 sq.; LXXXVII, 2), celle de la dynastie davidique (Ps., LXXXIX, 4 sq.; CXXXII, 11). Il rappelle à Yahvé les promesses faites auxquelles il doit être fidèle (Ps., II, 7; LVI, 5, 11; LXXXIX, 4 sq.). La prière trouve sa force dans les divers attributs de Dieu, sa protection (Ps., III, 4, 9; XVIII, 2 sq.), sa puissance et sa miséricorde (Ps., XXV, 6; CXXXVI, 1 sq.), sa justice (Ps., CXIX, 132), sa bienveillance envers les pauvres (Ps., IX, 10 sq.; LXIX, 34). La prière excite l'intérêt de Yahvé lui-même : les morts ne le louent pas (Ps., VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11-13), mais seuls les vivants et ceux qui sont protégés par sa miséricorde (Ex., XXXII, 12; Ps., XXII, 23; LXIX, 31 sq.).

Du point de vue de l'homme, l'orant invoque, pour persuader Dieu, sa propre rectitude, en opposition avec l'impiété de l'ennemi (Ps., VII, 5 sq.; XXVI, 1 sq.), ses mérites et ses services antérieurs (Ps., CXXXII, 1 sq.; Neh., V, 19); il cherche des atténuations à ses fautes (Job, XIV, 4; Ps., CXLIII, 2), ou confesse son péché (Ps., XXXVIII, LI); il formule des vœux et des promesses (Gen., XXVIII, 21 sq.; Ps., XXII, 23) et exprime sa ferme assurance dans le secours demandé, comme pour mettre Dieu dans l'impossibilité de le refuser (Ps., XVI, 1; XXV, 2; XXXI, 2, 15; XL, 5).

c) Expression de la certitude. — La meilleure preuve de l'efficacité de la prière découle de la certitude d'obtenir le secours demandé, certitude qui vient à l'orant au cours de la prière elle-même. Cette certitude n'apparaît pas toujours exprimée dans les formules; dans les plaintes amères et parfois désespérées où la prière s'exhale, l'espoir reste latent. Mais il est d'autres formules où l'assurance dans le secours s'exprime en termes tellement nets, qu'il semble que l'orant bénéficie déjà du secours imploré. Dans plusieurs prières du psautier on discerne le processus par lequel, de la demande anxieuse ou de la plainte angoissée, on passe peu à peu à la paix intérieure (Ps., VI, 9 sq.; VII, 11 sq.; XIII, 6; XVI, 9 sq.; XX, 7; XXI, 9 sq.; XXVII, 6; XXVIII, 6 sq.; XXXI, 20 sq.; XXXV, 4; LII, 10 sq.; LVI, 10; LXI, 6; LXII, 12 sq.; CXXX, 5 sq.; CXL, 13 sq.). Ce changement est si net et si imprévu à la fois que certains, avec Mowinckel, se sont demandé s'il ne résulterait pas de quelque cause extérieure, oracle ou événement réel. La prière correspondrait à deux moments successifs : avant et après ce fait nouveau.

Assurément, l'intervention d'un prêtre ou d'un prophète parlant au nom de Dieu est toujours susceptible de modifier radicalement le climat psychologique chez celui qui prie. Mais, sans recourir à ce moyen extrême, le changement dont il est ici question s'explique par le seul dynamisme de la prière. Grâce au contact qu'il entretient avec Dieu, l'orant échappe peu à peu à la pression de sa condition présente pour rejoindre la sphère de ses désirs. Si, extérieurement, il n'y a aucun fait matériel nouveau, il n'en reste pas moins que tout le processus imaginé s'est déclenché et que, brusquement, au cours même de la prière, la solution apparaît, ressentie comme une certitude. Si le dialogue s'interrompt prématurément, le processus peut en rester là, avec une question sans réponse, un doute (Gen., XX, 4 sq.; XXV, 22; Num., XVI, 22; I Reg., XVII, 20).

Achevée, la prière se clôt sur une expression d'espérance. Ici encore, le but est sans doute de convaincre Dieu, comme y tendait déjà la manifestation de l'angoisse et du désespoir. Le langage, ordonné à l'effet cherché, peut être force créatrice, qui produit une réalité. Mais ce qui est ainsi acquis grâce à la prière, ce n'est pas tant une réalité sensible qu'un avant-goût de la chose désirée, une sorte d'acompte

qui semble déjà le tout. C'est là le grand résultat de la prière, son efficacité au sens le plus profond, la réponse de Dieu, que l'orant entend lui-même, sans recours à aucun prophète. Le dialogue a abouti à une rencontre : du contact avec la source de tous les biens désirables naît une assurance capable de dompter le mal et d'oublier l'angoisse.

III. La prière dans le Nouveau Testament. — 1° *Les sources.* — Nos sources directes pour une telle étude sont les livres mêmes du N. T., si différents qu'ils soient les uns des autres par leur caractère, leur objet, la date de leur composition. Grâce à eux, on peut suivre le processus de cristallisation aboutissant à la prière propre au N. T.

Notre point de départ sera l'ensemble littéraire représenté par les évangiles synoptiques. Bien que ceux-ci ne constituent nullement une histoire critique et soient plutôt une « proclamation », ils n'en rapportent pas moins les faits tels qu'ils ont été vus par les témoins de la vie et de l'enseignement de Jésus. En tant que documents, ils nous montrent Jésus en orant, en maître de la prière dans le cadre de la religion juive de l'époque; en tant que « proclamation », ils présentent un contenu, une tension, une orientation qui vont engager la prière dans de nouvelles voies.

Luc est, parmi les Synoptiques, celui qui prête systématiquement attention à la prière du Maître, révélatrice de l'union intime de Jésus avec le Père. C'est lui aussi qui, dans le livre des *Actes*, dépeint la communauté primitive en prière. Dans ce tableau du christianisme naissant sous l'égide de S. Paul, on voit la prière se détacher peu à peu des cadres hérités de l'A. T. et prendre un style nouveau (Act., I, 24 sq.; IV, 24-30; VII, 59 sq.). *Pierre* et *Jacques*, dans leurs épîtres, sont aussi les témoins de cette prière communautaire primitive.

La personnalité de *Paul* se détache avec un relief tout particulier au sein de la communauté apostolique; elle éclate dans ce même livre des Actes et dans les épîtres pauliniennes. La prière de S. Paul est marquée par sa formation juive, l'expérience de sa conversion, le *kérygme* des Synoptiques. Si sa vie personnelle, sa théologie, sa christologie témoignent d'un étroit contact avec Dieu dans la prière, Paul n'en reste pas moins attaché à ses origines, tout en adhérant à la nouvelle communauté, à laquelle, pourtant, ne l'unissait aucun lien ethnique. Les sources nous le montrent priant avec et pour les communautés qu'il a fondées. Sa prière s'adresse au Père « par le Christ », « dans l'Esprit ». L'épître aux Hébreux, qui a été jointe au *Corpus* paulinien, procède par transitions presque insensibles à partir des schémas cultuels de la religion juive.

Avec les écrits de *Jean* et de ses disciples — évangile, épîtres, Apocalypse — on aborde une nouvelle étape, une théologie plus profonde de la prière. Le point de départ en reste les Synoptiques et l'enseignement de Paul. Jean a longuement médité sur ses sources. S'il rapporte des faits, il en pénètre le sens, il les marque de son empreinte. Grâce à lui, la prière du N. T. va prendre une nouvelle dimension.

2° *Terminologie.* — Un premier terme générique, qui situe la prière dans le cadre du culte et du service divin (comme *'abad* et *'abôdâh* dans l'A. T.), est λατρεύω, « rendre un culte ». Le terme englobe les paroles et les gestes par lesquels l'homme rend à Dieu culte et adoration (Matth., IV, 10; Rom., IX, 4). Il peut se référer soit au culte célébré par les prêtres (Act., VII, 7), soit, par analogie, au culte rendu dans le ciel (Apoc., VII, 15). Fidèle à la ligne de l'A. T., le culte sacrificiel du N. T. se réalise dans le sacrifice du Christ, accompli une fois pour toutes (Hebr., X, 10). Le même terme λατρεύω sert pour désigner la prière communautaire et la prière privée (Luc, II, 37), l'action de grâces (II Tim., I, 3), le ministère apostolique auprès des païens (Rom., I, 9; XV, 16). La vie chrétienne doit constituer une sorte de culte spirituel (λατρεία) offert dans l'amour (Rom., XII, 1; Phil., II, 17).

Le grec extra-biblique désigne la prière en général par les termes εὔχομαι, « invoquer, demander, prier », et εὐχή, « demande, prière ». Le N. T. ne les utilise guère dans ce sens (II Cor., XIII, 7; Jac., V, 15); par contre, il emploie les composés προσεύχομαι et προσευχή. Le substantif peut aussi désigner le lieu où se fait la prière (Act., XVI, 13). Verbe et substantif traduisent les *hitpallel* et *tefillâh* de la Bible hébraïque.

Un deuxième terme générique est δέομαι-δέησις, « supplier, demander, prier instamment ». Dans le N. T., la forme verbale a quelquefois un sens profane; la forme substantive a toujours un sens religieux. Ce deuxième terme se distingue du précédent en ce qu'il est moins général, portant davantage sur la demande de quelque chose de concret (Luc., XXI, 36; XXII, 32).

Pour la prière de supplication, outre les termes déjà mentionnés, il en existe d'autres, plus directs et plus spécifiques. Par exemple αἰτέω, « vouloir quelque chose, demander, exiger » (Col., I, 9). Jésus nous invite à le faire (Matth., VII, 7). Le verbe ἐρωτάω est employé par Jean rapportant une prière de Jésus (Joa., XIV, 16), avec le sens de « demander, prier ». Si la distance est plus grande entre celui qui parle et celui auquel on s'adresse, on utilise παρακαλέω, « recourir à, appeler avec instance » ou encore ἐπικαλέομαι, « appeler, invoquer ». Il y a des termes plus forts et plus pressants, comme κράζω, « pousser un cri » (Math., XXVII, 50; Rom., VIII, 15) et βοάω, « crier, clamer » (Luc., XVIII, 7). Le terme συν-ἀγωνίζομαι, « aider en luttant par la prière » (Rom., XV, 30; Col., IV, 12), est caractéristique de S. Paul.

La prière d'action de grâces utilise le verbe εὐχαριστῶ (cf. εὐχαριστία), « rendre grâces » (I Cor., XIV, 17 sq.). Le terme abonde chez S. Paul pour traduire l'attitude de l'homme créé et racheté devant les biens dont il jouit; attitude très proche de celle de la louange. Pour celle-ci, le terme le plus employé est εὐλογῶ, « bénir » ou « louer en remerciement »; il traduit le mot hébraïque *b r k*, dont dérive le sous-genre de l'*eulogie*, louange publique ou privée (Luc., I, 64). Un autre terme est αἰνῶ, « louer, exalter », fréquent chez Luc, chez Paul et dans l'Apocalypse pour les doxologies; c'est une exaltation joyeuse de la gloire de Dieu (Rom., XV, 11). Signalons enfin d'autres termes qui relèvent de domaines plus ou moins proches de celui de la prière comme ὁμολογῶ, « confesser » et aussi « proclamer avec louange » (Rom., X, 9).

3° *Fondements historico-théologiques.* — La prière du N. T. repose sur les mêmes bases et sur les mêmes principes théologiques que la prière d'Israël et du judaïsme; les innovations découlent uniquement du fait que Dieu vient de se manifester en la personne de Jésus. Cette manifestation ne se présente d'ailleurs pas comme quelque chose d'étranger à la dynamique interne de la religion d'Israël : c'en est en quelque sorte le complément et le terme, dans la ligne même du plan révélé par Dieu aux patriarches. Pour le N. T., l'Écriture sainte reste la Bible israélite.

Le cadre du culte et de la prière demeure le cadre juif : le Temple, les synagogues, le calendrier religieux. Les formules de prière sont celles du judaïsme contemporain, les psaumes, les bénédictions, le *šema'*; les formules nouvelles se modèlent sur les anciennes (Act., IV, 24-30) et l'esprit nouveau qui les anime ne se précisera que progressivement. L'incident qui, d'ennemi qu'il était, a fait de Paul un apôtre de Jésus ne l'a pas pour autant incité à rompre avec ceux de

sa race : pour lui, ce fut simplement un appel personnel à poursuivre le plan de Dieu sur Israël.

L'optique nouvelle tend cependant à prendre chaque jour un peu plus d'importance. Culte et prière ont maintenant à commémorer et à célébrer des expériences et des événements d'une originalité totale. Peu à peu s'impose donc la nécessité d'un complément à apporter au culte rendu au Temple : « fraction du pain » et autres actes religieux célébrés dans les maisons privées (Act., xx, 7 sq., 11). D'où conflit accru avec le judaïsme traditionnel (Act., xviii, 13), expulsion des lieux de culte, persécution (Matth., x, 17; Act., xxvi, 9-11) et orientation nouvelle du message en direction des gentils (Act., xviii, 6 sq.).

La prière s'adresse au *Père*, en parfaite continuité avec l'A. T. Les Juifs, en effet, attribuaient déjà à Dieu le titre de Père, mais sans beaucoup y insister, sans approfondir le sens du mot, sans surtout l'insérer dans une prière en style directe. Ce titre ne commence d'ailleurs à être employé qu'à une époque tardive (Eccli., xxiii, 1), dans des formules de prières contemporaines de celles du N. T. Il équivaut à « Seigneur » et souligne la relation spéciale qui unit Dieu à Israël. Dans le N. T., « Père » prend un sens plus profond et devient le terme habituel pour s'adresser à Dieu dans la prière, à l'imitation de Jésus qui avait l'expérience d'une intimité entre Dieu et l'homme sans commune mesure avec celle des « hommes de Dieu » et des prophètes du passé. Le titre de « Père » et celui corrélatif de « Fils » expriment, mieux que tout autre, cette relation profonde qui échappe à l'analyse. Les deux mots ont beau avoir, au plan humain, un sens clair, ils restent cependant insuffisants — et purement analogiques — pour introduire dans le mystère de cette relation. Quand Jésus dit « Mon Père », il y met un accent de piété filiale, de proximité, d'intimité, qui va bien au-delà des termes eux-mêmes.

C'est Jésus qui apprend à ses disciples à s'adresser à Dieu en disant « Notre Père ». Même si l'intimité du Fils et du Père — expérience unique — ne pouvait se prolonger au sein de la communauté primitive, il en reste cependant comme un reflet suffisant pour aider les disciples à acquérir à leur tour, à l'image de Jésus et sous l'inspiration de l'Esprit, une telle mentalité de « fils ». L'exclamation liturgique « Abba, Père » constitue une profession de foi en ce sens (Rom., viii, 15). Cette présentation du Dieu « qui est au ciel » dans la lumière des rapports qu'implique la notion humaine de famille, c'est à Jésus que nous la devons. L'expression revient fréquemment chez Matthieu; Jean en approfondit le sens; mais c'est surtout S. Paul qui a promu l'idée au plan théologique : grâce à la filiation exemplaire qui est celle de Jésus, les disciples puis l'humanité entière acquièrent l'esprit de dépendance filiale (Rom., xv, 6; II Cor., i, 3 sq.).

On peut conclure de là que l'origine déterminante de toutes les nouveautés relevées dans la prière du N. T. remonte bien à Jésus. C'est par lui que la filiation est établie comme principe de relation avec Dieu (I Petr., i, 17), c'est en Jésus que Dieu s'est révélé comme Père, et si les disciples le sentent désormais comme tel, c'est de Jésus qu'ils l'ont appris. Aussi Jésus est-il le modèle, la voie, le médiateur, en même temps que le centre de la prière et du culte, spécialement de ce culte spécifiquement chrétien que sont la liturgie baptismale et la liturgie eucharistique.

La prière s'adresse au Père, mais *en passant par Jésus*. Pour traduire cette médiation, Paul et Jean disent : « en son nom », « par lui » (Rom., i, 8; vii, 25; Joa., xiv, 13; xv, 16). Les disciples réalisent en lui leur union (I Cor., v, 4), se rassemblent en son nom (Matth., xviii, 19 sq.), se reconnaissent par lui (Act., ix, 14, 21). Regardé comme le Messie attendu, le réalisateur du plan salvifique de Dieu, Jésus est la voie pour aller au Père (Joa., xiv, 6), l'intermédiaire de la nouvelle alliance (Hebr., viii, 6), le médiateur, l'intercesseur et l'avocat (Joa., xiv, 13 sq.; xvi, 23 sq., 26). C'est pourquoi toute prière passe nécessairement par lui et reçoit de lui son efficacité (Eph., v, 19 sq.; Col., iii, 17). L'attitude adoptée devant le Fils détermine celle tenue devant le Père, car tous deux sont associés dans le même culte.

Rien ne survient que par Jésus exalté et glorifié devant la face de son Père (Rom., viii, 34; Hebr., vii, 25; I Joa, ii, 1). Sa seconde venue, la *parousie*, signifiera la réalisation totale de l'espérance eschatologique, l'implantation définitive du royaume de Dieu sur terre. La prière possède donc une tension eschatologique : elle soutient et prépare le Grand Jour (I Petr., iii, 11 sq.), dont elle vise à hâter l'avènement (Apoc., viii, 2 sq.). Cette seconde venue de Jésus peut même faire l'objet d'une demande spéciale (Apoc., xxii, 20).

Parmi les composantes théologiques de la prière néo-testamentaire, on relèvera encore la présence de l'*Esprit*. La prière n'est pas l'œuvre de l'homme tout seul, mais celle de Dieu agissant en lui par son Esprit. La prière est inspirée. Luc, dans l'Évangile et dans les Actes, prête une attention particulière à cette action de l'Esprit de Dieu (Luc, i, 15 sq.; ii, 25 sq.; iv, 1, 14, 18; x, 21; xi, 13) : c'est l'Esprit qui, au jour de la Pentecôte, emplit de ses charismes les disciples de Jésus (Act., ii, 1-4); c'est lui qui répand ses grâces même sur ceux qui vivent hors du judaïsme (Act., x, 47; xi, 15). L'Esprit se donne lors du baptême et il incite à la louange (Act., ii, 38; x, 46 sq.).

Pour Paul, l'œuvre de l'Esprit se traduit, chez ceux qui le reçoivent, par un sentiment de plus en plus conscient de leur filiation par rapport à Dieu (Rom., viii, 15; Gal., iv, 6). Par là, leur prière se situe « dans l'Esprit » (Jude, 20) qui, telle une voix, retentit dans la conscience du croyant, suscitant chez lui sa propre proclamation. C'est l'Esprit qui inspire également le contenu même de notre prière, suggérant ce qu'il faut demander, intercédant lui-même pour que nous soyons exaucés (Rom., viii, 26). Il nous fait comprendre que l'amour de Dieu n'est autre qu'un amour de Père (Rom., v, 6), en sorte que notre prière ne cesse d'être imprégnée d'esprit filial, conformément à la volonté du Père (Col., i, 9); d'où l'efficacité de cette prière (Jac., iv, 5). C'est par l'Esprit enfin que Jésus se rend présent au milieu de la communauté (II Cor., iii, 17).

On voit que la prière, selon la conception du N. T., n'est pas simplement œuvre humaine, mais aussi l'œuvre de Dieu, vivant et présent dans l'homme par son Esprit. Les hymnes, l'eulogie, l'action de grâces sont des œuvres conjointes de l'homme et de Dieu. Tout va au Père, par le Fils, dans l'Esprit. La prière s'en trouve entièrement renouvelée, elle prend une dimension trinitaire (cf. Matth., xxviii, 19 et II Cor., xiii, 13).

La prière à Jésus (?) — Si la prière s'adresse normalement au Père, il y a lieu cependant de se demander si Jésus, par sa médiation aux formes multiples et de par sa position centrale dans la prière, n'en est pas lui-même, de quelque façon, l'objet direct.

Pendant sa vie et durant son ministère, Jésus manifeste les capacités d'un extraordinaire thaumaturge. Les foules se tournent vers lui, le supplient, l'implorent, confiantes dans son secours, comme le pauvre qui recourt à Dieu dans sa prière. En fait, ces appels s'adressent simplement à l'homme que l'on considère comme doué d'un pouvoir particulier pour faire le bien par des moyens merveilleux (Matth., xiv, 30). Même les titres donnés à Jésus par ses disciples —

bien que la tradition d'Israël les attribue normalement à Yahvé — ne signifient nullement qu'on veuille, par là, lui rendre un honneur divin.

La prosternation devant sa personne n'implique pas nécessairement adoration. Certes, Jésus enseigne que cette attitude, en tant que marque d'adoration, est réservée à Dieu seul (Matth., IV, 10; Luc., IV, 7 sq.), jamais à un homme ni à un ange (Act., X, 25 sq.; Apoc., XIX, 10). Mais devant Jésus, la prosternation exprime la simple vénération en présence d'une personne sacrée, prophète ou thaumaturge; elle est faite par tous ceux qui désirent obtenir quelque chose de lui (Matth., VIII, 2; XVII, 14; Luc., V, 8, 12; Joa., IV, 49). Il n'y a pas adoration non plus lorsque ses disciples ou d'autres, prosternés devant lui, le proclament comme le Messie attendu, comme le Christ, le fils de David ou le Seigneur (Matth., II, 8, 11; XX, 20; XXI, 9; Luc., V, 8), lui appliquent les textes messianiques de l'A. T. (Matth., XXI, 5, 9, 16; XXIII, 39; Luc., XIII, 35), ou même lui donnent ce titre de « Fils de Dieu » (Matth., XIV, 33) qui, pour beaucoup, dans l'A. T., impliquait une filiation adoptive. De même, le fait que Jésus soit servi par les anges (Matth., IV, 11) n'implique pas qu'il soit vraiment adoré. Tout cela n'est que l'expression normale de la vénération et du respect dus à sa personnalité singulière. Quant aux prosternations faites devant Jésus après sa résurrection, elles gardent toujours la même signification (Matth., XXVIII, 9, 17; Luc., XXIV, 5, 52; Joa., XX, 28).

S'il existe quelque indice qui puisse justifier la réalité d'une « prière à Jésus », il faut le chercher dans l'attitude prise devant Jésus *glorifié*. On parle alors de Jésus en des termes semblables à ceux qui s'appliquent à Dieu. Au nom de Jésus l'univers entier fléchit le genou, comme devant une personne de condition divine (Phil., II, 10); les anges se prosternent devant lui comme devant le premier-né du Père (Hebr., I, 6; cf. Ps. XCVII, 7); on lui donne le titre de « Seigneur », qui est celui de Dieu dans l'A. T. : *Kyrios*, dans la version des LXX a la force d'un titre divin. Dans une série de prières et de formules analogues du N. T., le terme peut se référer indistinctement à Dieu ou à Jésus (Act., I, 24; IX, 10 sq.; I Thess., III, 12; II Thess., III, 3). Si la référence est ambiguë, on préférera l'allusion au Père, car c'est elle qui prédomine dans le contexte biblique. On notera cependant que le titre est donné tout de même à Jésus par ses disciples avant son Ascension (Joa., IX, 38; XX, 28), pour signifier la présence singulière de Dieu en lui, sa puissance et sa gloire messianique.

La formule « invoquer le nom de Jésus » (cf. *D. B. S.*, art. Nom de Jésus, VI, 514-541) ne suppose pas forcément qu'on lui adresse une prière. Son nom est puissant et on l'invoque en toute nécessité pour qu'il intervienne. En son nom, les disciples eux-mêmes pourront faire des miracles (Luc., IX, 49; X, 17; Act., III, 6; XVI, 18). Invoquer son nom, c'est reconnaître Jésus dans son union intime avec Dieu, c'est faire profession de foi en sa mission, c'est communier à son œuvre de salut (Act., XXII, 16; I Cor., I, 2).

Si Jésus est au centre du culte, c'est qu'en lui habite la plénitude de la Divinité (Col., II, 9), c'est qu'en lui on rend gloire à Dieu, c'est que par lui Dieu se rend accessible à tous ceux qui l'invoquent (Rom., X, 12; I Cor., I, 2). Autour de Jésus la liturgie chrétienne célèbre la libération que Dieu opéra par lui. Profession de foi, hymnes, louange visent directement l'œuvre historique réalisée par Jésus; en conséquence, ou bien elles l'unissent au Père, ou bien elles s'adressent directement à lui (Eph., I, 3-13; Col., I, 15-20). Si l'œuvre est bien celle du Père, si le plan salvifique lui appartient en propre, sa réalisation dans le temps s'est faite par Jésus; en ce sens, la louange s'adresse donc à Jésus en même temps qu'au Père (Rom., XVI, 27; Eph., III, 21; Jude, 25). Parfois subsiste une certaine ambiguïté : s'agit-il du Père ou de Jésus (Rom., IX, 5; II Tim., IV, 18; Tit., II, 13; I Petr., IV, 11)? S'il est une doxologie qui s'adresse sans aucun doute à Jésus (cf. II Petr., III, 18), par contre, dans la vision de Jean, la liturgie céleste rend un seul et même honneur à l'« agneau » et au Père (Apoc., V, 9-13; VII, 10).

La prière d'Étienne au moment de sa mort s'adresse bien à Jésus (Act., VII, 59 sq.), en se modelant sur la prière du Christ en croix à son Père (Luc., XXIII, 34, 46). Étienne est le premier à mourir en invoquant le nom du Christ. Mais s'il s'adresse à lui dans une prière suppliante d'abandon et d'intercession, c'est qu'il voit en Jésus l'intermédiaire direct auprès du Père.

L'exclamation liturgique *maranatha*, invocation et requête de la communauté à Jésus (I Cor., XVI, 22; Apoc., XXII, 20), peut être comprise soit comme une profession de foi, « le Seigneur vient », soit comme une supplication, « Seigneur, viens ! ». Dans un cas, elle proclame comme proche la venue triomphante, la *parousie;* dans l'autre, elle cherche à hâter son avènement. Elle implique l'implantation définitive du royaume de Dieu sur terre, l'accomplissement de toutes les promesses, l'ère finale paradisiaque. Cette demande de la réalisation totale du plan salvifique de Dieu s'adresse bien à Jésus, car sa venue en sera l'élément capital.

En privé, les premiers chrétiens s'adressent à Jésus glorifié comme ils s'adressaient à lui durant sa vie; S. Paul en donne l'exemple dans une supplication personnelle (II Cor., XII, 8 sq.). Mais, au cours de la prière publique, Paul s'adresse toujours au Père, semblant démontrer par là que la prière à Jésus se limite au domaine privé.

Si donc les dimensions trinitaires de la prière se laissent déjà soupçonner dans le N. T., par contre, la question d'une prière adressée directement à Jésus reste pendante; elle ne peut être ni affirmée, ni niée expressément. Le verbe εὐχαριστῶ ne se rapporte jamais à lui. A Jésus, on adresse d'autres formes de prière en tant qu'il est uni au Père et qu'il en est l'instrument dans la réalisation de son plan de salut.

4° *Qui prie?* — A commencer par Jésus lui-même, tous les grands personnages cités avec faveur dans le N. T. se présentent comme pratiquant la prière : Zacharie (Luc., I, 68 sq.), Jean-Baptiste (Luc., XI, 1), Siméon (Luc., II, 29-32), Anne (Luc., II, 37), Marie (Luc., I, 46-55), Pierre (Act., IX, 40), Paul (Act., IX, 11; XX, 36), Corneille (Act., X, 4, 30 sq.), Étienne (Act., VII, 59 sq.), sans omettre les membres de divers groupes collectifs, juifs et gentils, disciples de Jean... Tous recourent au dialogue de la prière pour exprimer et soutenir leur relation avec Dieu, que ce soit sous forme privée, ou sous forme communautaire ou liturgique (Luc., XVIII, 11-13; Rom., XII, 12; Phil., IV, 6; Jac., I, 5 sq.; I Petr., IV, 7; I Joa., III, 21 sq.).

Le N. T. est surtout riche en références relatives à la prière communautaire. Le chrétien n'est pas un isolé; il est membre d'une communauté, d'un corps dont la tête est Jésus. Biens et besoins, tâches d'apostolat et destinée finale, tout y est pratiquement commun. C'est pourquoi la prière, même lorsqu'elle est individuelle, transcende toujours la sphère du domaine privé. La formule enseignée par Jésus est une prière communautaire, avec « nous » comme sujet. La prière individuelle, qui se présente comme une proclamation, a, par là même, une portée collective (Matth., XI, 25 sq.; Luc., I, 46 sq.). Par leur nature, la louange et plus encore l'intercession dépassent le niveau de l'individu.

Les premiers chrétiens habitent en commun et

prient en commun (I Cor., XIV, 13 sq.). Le livre des Actes présente, plutôt que des individus, des communautés d'orants qui s'inspirent de la prière en commun du Temple (Act. VI, 1; XIII, 2) : les apôtres (Act., XIII, 3), les anciens (Act., VI, 4; XII, 5), les communautés présidées par eux (Act., I, 14; II, 42; Rom., XV, 6). Dans les communautés on intercède les uns pour les autres, pour l'essor de l'évangélisation (Col., IV, 3; I Thess., V, 25), les membres s'épaulant mutuellement dans la lutte qu'ils soutiennent (Rom., XV, 30; II Cor., I, 11). L'action de grâces gagne en valeur quand elle est faite par un plus grand nombre (II Cor., IV, 15). A la prière en commun est garantie l'efficacité (Matth., XVIII, 19 sq.).

La prière communautaire, avec sa valeur de service divin, s'exprime tout d'abord au Temple, dans le cadre officiel de la religion juive : prière des jours de fête, prière de chaque jour aux heures établies; Jésus et ses disciples y prennent part (Act., II, 46). Ce sera ensuite le premier jour de la semaine, jour du Seigneur et jour de la réunion liturgique de la communauté (Matth., XXVIII, 1; Act., XX, 7; I Cor., XVI, 2; Apoc., I, 10). Chacun participe à la prière communautaire et liturgique en récitant lui-même la totalité des formules ou en répondant simplement *amen*. Ce mot est déjà employé dans l'A. T. pour marquer la participation, l'assentiment de l'individu (I Chr., XVI, 36), qui, par là, fait sienne la prière de tous (I Cor., XIV, 16). Ainsi la communauté et chacun de ses membres prennent part à la prière; tous sont solidaires et s'édifient réciproquement. La prière inspirée (ou charismatique) doit demeurer privée si elle ne trouve pas d'interprète (I Cor., XIV, 28).

La prière de Jésus. — Elle est au cœur de la prière du N. T. Jésus est le modèle et le maître de la foi nouvelle, tant dans son contenu que dans son expression. Les témoignages directs des Évangiles sur la prière de Jésus ne sont ni très nombreux, ni parfaitement concordants. Par leurs données, cependant, par leur esprit, ils nous permettent de nous en faire une idée assez riche et suffisamment exacte. Quant aux autres livres du N. T., ils ont été trop influencés par l'exemple et l'enseignement de Jésus pour ne pas constituer, eux aussi, une base valable pour une bonne connaissance de la manière dont Jésus priait.

Issu du peuple juif, Jésus prie dans le *cadre juif*, aux coutumes et aux formes duquel il a été initié dès son enfance. Luc nous le montre conduit chaque année au Temple pour la fête de la Pâque (Luc., II, 41). Jean nous rapporte sa venue à Jérusalem à l'occasion de chaque fête religieuse (Joa., II, 13, 23; V, 1; VI, 4; VII, 2 sq.; XII, 1; XIII, 1). Le jour du Sabbat et en d'autres occasions, il entre au Temple ou dans quelque synagogue pour enseigner et sans doute pour prier (Matth., IX, 35; Marc., I, 21; III, 1; Luc., IV, 16, 31, 44). On ne nous dit pas si lui ou ses disciples offraient des sacrifices, mais ses parents accomplissaient toutes les observances de la Loi le concernant (Luc., V, 21 sq.). Pour Jésus, le Temple est une « maison de prière » (Marc., XI, 17) et s'il critique les abus qui se commettent dans son enceinte (Matth., VI, 5; Luc., XVIII, 9 sq.), il ne l'accepte pas moins comme cadre de culte. Pour prier, Jésus utilise les formules des psaumes (Matth., XXVII, 46; Luc., XXIII, 46); il connaît et récite le *Hallel* (Matth., XXVI, 30 et par.); il récite les bénédictions habituelles de la table (Matth. XIV, 19; XV, 36; XXVI, 26). La formule même du « Notre Père » atteste que la prière *šemone-'esre*, le *qaddish* et le *šema'* lui sont familiers (Marc., XII, 29 sq.).

Toutefois, la prière de Jésus *transcende* son cadre d'origine, ses thèmes initiaux. Jésus insuffle aux formules traditionnelles un esprit nouveau, insistant sur la nécessité de s'appliquer au culte et à la prière « en esprit et en vérité » (Joa., IV, 23 sq.); il invente les formules de sa prière personnelle, en choisit le moment et le lieu en fonction de son emploi du temps, de son œuvre. Luc ne manque pas une occasion de montrer comment la prière informe tous les moments importants de sa vie (Luc., III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28 sq.; XI, 1; XXII, 41). Ainsi, plus que tout autre moyen, la prière de Jésus nous permet de pénétrer dans le mystère de sa personnalité C'est alors qu'il dévoile sans réserve la relation filiale qui l'unit à Dieu. Ses disciples l'observent dans les moments où il se livre à la prière, sachant bien qu'en elle est la source des élans qui soutiennent son œuvre; à côté des enseignements du Maître, ils vont apprendre l'attitude et le style propres de la prière chrétienne.

Les *occasions* dans lesquelles les évangélistes nous montrent Jésus priant mettent en relief la relation profonde de sa prière avec sa vie et son œuvre. Jésus prie lors de son baptême (Luc., III, 21) qui, par la descente de l'Esprit, manifeste sa filiation divine (Act., VIII, 15 sq.). Conduit par le même Esprit, Jésus se prépare à son œuvre par le jeûne et la prière; la Tentation lui permettra de préciser sa conception du vrai messianisme (Matth., IV, 1 sq.). Pendant sa vie publique, la prière précède toujours ses décisions importantes : révélation de lui-même (Matth., IX, 38; Marc., I, 35; VI, 46; Luc., VI, 12; IX, 18, 28 sq.) ou miracles (Matth., XIV, 19 sq.; Marc., VII, 34; Luc., V, 16; Joa., XI, 41 sq.). Durant la Passion, persistent les signes du contact de Jésus avec le Père (Matth., XXVI, 26, 39; XXVII, 46 et par.; Joa., XVII).

Pour prier, Jésus cherche la solitude, le secret, la nuit, la montagne (Matth., XIV, 23; Marc., I, 35; Luc., V, 16; IX, 28; XXII, 39 sq.). Les sources ne nous disent rien de sa prière en public, sauf lorsqu'elle doit être faite avec d'autres (Matth., XXVI, 30; Joa., IV, 22). La prière renforce le contact de Jésus avec le Père, de qui il reçoit force et lumière; la volonté divine, découverte à la faveur de ce contact, sera la lumière qui le guide. De cette expérience personnelle découle, sous forme de paraboles ou à l'aide de quelques formules, l'enseignement de Jésus sur la prière.

Les évangélistes nous ont conservé certaines de ces *formules* de prières utilisées par Jésus. Entre les Synoptiques et Jean existent quelques divergences, soit dans le libellé, soit sur les circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées. Les premiers nous rapportent, par exemple, une action de grâces rendue par Jésus au cours de son ministère (Matth., XI, 25-27; Luc., X, 21 sq.) : à propos du Royaume, le Fils adresse au Père ses remerciements pour l'union de leurs deux volontés. La prière de Gethsémani (Matth., XXVI, 39, 42, 44 et par.) est une supplication presque désespérée devant la mort qui approche : et pourtant Jésus ne veut que conformer sa volonté aux décisions de son Père le concernant. La prière sur la croix (Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34; Luc., XXIII, 34, 46) exprime la déréliction à l'aide des paroles du psalmiste (Ps., XXII, 2) : Jésus intercède pour ses bourreaux et se remet dans les mains de Dieu.

Jean, de son côté, rapporte trois prières indépendantes, bien en harmonie avec le caractère du quatrième évangile; mais par leur contenu comme par leur esprit, elles ne sont nullement en désaccord avec le kérygme des Synoptiques. Ce sont la prière au tombeau de Lazare (Joa., XI, 41), l'appel au Père pour sa glorification (Joa., XII, 27 sq.) et la prière dite « sacerdotale » (Joa., XVII).

Dans la première, Jésus demande et rend grâces : il a la certitude que le Père l'exauce et il l'en remercie à l'avance. Dans la deuxième, Jésus demande la glorification du Père, fût-ce en acceptant la Passion, si tel est son dessein; nous avons là l'équivalent de la

prière à Gethsémani des Synoptiques. La troisième, dite « prière sacerdotale » parce que Jésus, à la veille de sa mort rédemptrice, obtient par son obéissance la glorification du Père et la sienne propre, nous montre Jésus priant pour lui-même (℣. 1-5), pour ses apôtres (℣. 6-19), enfin pour leurs disciples à venir (℣. 20-26). C'est la plus longue prière qui soit attribuée à Jésus; sa facture littéraire est particulièrement solennelle. On y retrouve les caractères typiquement johanniques de transparence de la pensée et de rythme de la forme. Mais elle reste en harmonie avec le style des diverses prières de Jésus chez les autres évangélistes. Plusieurs fois elle fait songer au *Pater*.

Toutes ces formules nous apportent des exemples de supplique, aux accents de plainte, de soumission et d'abandon; — de demande; — d'intercession pour les disciples ou les ennemis; — d'action de grâces; — de louange. La prière de Jésus commence par une invocation au Père, intime et personnelle : « Mon Père ». La conscience de cette proximité avec le Père donne à Jésus confiance et assurance; certain que le Père est avec lui, il aperçoit clairement la mission qui lui est confiée (Matth., xi, 25-27). La prière est pour lui comme un pont qui assure la liaison, facilite l'échange d'amour, maintient l'accord des volontés. Grâce à elle disparaît tout sentiment de distance, de solitude, d'abandon; un seul désir subsiste : « Que ta volonté soit faite ! » Jésus ne demande rien pour lui, ni libération, ni légions d'anges, ne cherche même pas à savoir « pourquoi? » Tout reste subordonné à la volonté du Père, à sa glorification, à la réalisation de son plan salvifique. Pour le reste, sa prière est toujours en faveur des autres.

Cette prière de Jésus est la source dont s'inspirera la prière chrétienne. Si Jésus a défini la doctrine et montré l'exemple, il a aussi enseigné les mots de la prière, son esprit, les attitudes et les conditions requises.

5° *Règles de la prière.* — *a) Lieux.* — Les lieux officiels de culte et de prière, pour le judaïsme contemporain de Jésus, sont le Temple et les synagogues. Les prosélytes du judaïsme, « ceux qui adorent et craignent Dieu » (Act., x, 2, 22, 35; xiii, 16, 26, 43, 50) s'y rendent aussi pour célébrer les fêtes (Joa., xii, 20). Pour Jésus et ses disciples il en va de même, au moins tant qu'ils demeurent dans le cadre de la religion d'Israël.

Il n'est pas dit explicitement que Jésus priait au Temple, mais on voit qu'il y venait constamment (Matth., xxi, 12; xxiv, 1; Marc., xi, 11, 15, 27; Luc., xxi, 37 sq.; Joa., vii, 14; x, 23); pour lui, c'est « la maison de prière » (Matth., xxi, 13; Marc., xi, 17; cf. Is., lvi, 7). Ses disciples, après sa mort, le fréquentent régulièrement (Luc., xxiv, 53; Act., ii, 46; iii, 1, 8 sq.; v, 25, 42; xxi, 27). Nombre de personnes pieuses en faisaient autant (Luc., ii, 37 sq.). C'est dans les synagogues qu'aux jours de sabbat Paul convoque ses communautés de la *diaspora* pour la prédication et la prière (Act., xiii, 14; xiv, 1; xvii, 10, 17; xviii, 4, 19), ou dans des maisons particulières, choisies spécialement pour prier (Act., xvi, 13, 16; xviii, 7; xix, 9).

Si la prière communautaire et liturgique a ainsi besoin de lieux officiels, par contre la prière privée n'est pas attachée à un endroit précis. Jésus préfère les lieux retirés (Matth., xiv, 23; Marc., i, 35; Luc., v, 16) et blâme la prière faite avec ostentation dans les endroits publics (Luc., xviii, 10 sq.). Pour la prière privée, il recommande « le secret de la chambre » (Matth., vi, 5 sq.); ainsi font ses disciples (Act., i, 13). Lorsque le culte spécifiquement chrétien prendra une certaine importance et possédera sa propre liturgie, on choisira alors des lieux spéciaux à cet effet : la liturgie eucharistique sera célébrée dans des maisons privées (Act., ii, 46; xii, 12; xx, 7 sq.).

b) Temps. — Le calendrier religieux règle le temps des fêtes annuelles et le sabbat hebdomadaire. Depuis l'époque post-exilique sont également fixées les heures de prière dans la journée, correspondant aux heures des sacrifices au Temple : trois fois le jour (Ps., lv, 18; Dan., vi, 11). Le N. T. fait fréquemment allusion à ces heures comme à un temps de prière (Luc., i, 10; Act., ii, 15; iii, 1; x, 3 sq., 9, 30).

Le judaïsme contemporain possède des formules de bénédiction pour la table, pour la mise en route de tout travail; l'idéal serait que la prière puisse ainsi couvrir la totalité de la journée. L'invitation à une prière ininterrompue que nous lisons dans le N. T. répond au même objet (Luc., xviii, 1; xxi, 36). Luc et Paul le disent en des termes catégoriques : « assidûment », « toujours », « sans cesse », « en tout temps », « jour et nuit » (Luc., ii, 37; xviii, 7; Act., i, 14; ii, 42; Rom., i, 9 sq.; Eph., i, 16; v, 20; Phil., i, 3 sq.). On ne prétend évidemment pas à une continuité absolue de l'acte de prière, mais on vise une attitude permanente de dialogue avec Dieu. Le chrétien vit tout entier tendu vers la *parousie* et cette tension est déjà prière, tout au moins à son point de départ.

Les temps de prière du N. T. sont exactement les mêmes que ceux des Juifs de l'époque. Il est fait explicitement allusion à la prière de la nuit, à celle de minuit (Act., xvi, 25; xx, 7 sq.), à l'imitation peut-être de Jésus (Luc., vi, 12). Il semble que les chrétiens assistaient au Temple à la prière du matin; la nuit, ils célébraient la liturgie eucharistique dans une maison privée (Act., ii, 46; v, 42). Le dimanche devient le « jour du Seigneur » (Act., xx, 7 sq.; I Cor., xvi, 2; Apoc., i, 10).

Comme pour les lieux, la prière privée n'est nullement subordonnée à un horaire quelconque.

c) Attitudes. — Les postures de prière dont hérite le N. T. sont la station debout et la prosternation, complète ou à genoux; elles sont accompagnées de mouvements des mains, de la tête et des yeux. La prosternation est moins une attitude de prière qu'une salutation initiale exprimant le respect. Devant Dieu, elle prend valeur d'adoration (I Cor., xiv, 25). Jésus à Gethsémani se prosterne pour prier (Matth., xxvi, 39 et par.). L'agenouillement n'est qu'une prosternation partielle; ce semble être la posture de prière la plus courante dans la communauté grecque (Act., xx, 36; Eph., iii, 14; Phil., ii, 10 sq.). La station debout, tête levée et yeux baissés, est peut-être l'attitude la plus habituelle de la prière du N. T. (Marc., xi, 25; Luc., xviii, 11, 13). La différence entre l'attitude du pharisien et celle du publicain se marque par la direction des yeux et les gestes des mains, révélateurs de l'attitude intérieure, qui, en fin de compte, fait la valeur de la prière.

Sauf pour la prière de pénitence (Luc., xviii, 13), l'habitude est de lever vers le ciel les mains (I Tim., ii, 8) et les yeux (Matth., xiv, 19; Luc., ix, 16; Joa., xi, 41). L'esprit s'oriente ainsi vers Dieu « qui est dans les cieux ». L'homme prie tête nue, signe de liberté, la femme tête couverte, signe de l'appartenance au mari (I Cor., xi, 4 sq., 10). En signe de repentir, on se frappe la poitrine (Luc., xviii, 13). Ceux qui prient se tournent d'abord en direction du Temple, puis vers l'Est, ce qui à Jérusalem, correspond au mont des Oliviers, lieu de l'Ascension. C'est aussi le point où le soleil se lève, symbole de Jésus triomphant (Luc., i, 78; II Petr., i, 19).

6° *Contenu, formes, genres.* — C'est dans l'héritage de la religion d'Israël que le N. T. puise le langage de sa prière, trouve l'arsenal complet des formules permettant d'engager le dialogue avec Dieu. Une très

riche terminologie permettra d'exprimer toutes les situations d'où peut jaillir la prière, tous les sentiments qu'elle entend exprimer, toutes les aspirations qu'elle veut traduire. Qu'il s'agisse de demander, de supplier, de prier, de rendre grâces ou honneur, d'adorer, de bénir, de louer, de chanter des psaumes ou des hymnes, de proclamer, de glorifier, le champ est extrêmement vaste et quelques références suffiront pour en donner une idée : Matth., xxvi, 26 sq., 30; Marc, xi, 24; Joa., v, 23; Eph., v, 19 sq.; I Tim., ii, 1. Chacun aura à sa disposition un vocabulaire en rapport avec son état d'âme du moment, celui qui souffre ou qu'opprime la nécessité aussi bien que celui qui est dans la joie (Jac., v, 13).

Parmi les genres et les formules ainsi hérités de la religion israélite il y a d'abord les Psaumes, qui prendront place dans la prière chrétienne. Cependant — et sans que les anciennes formules tombent le moins du monde en désuétude — il en est d'autres, d'un type nouveau, qu'on voit peu à peu apparaître, pour traduire le mystère de Jésus et faire rayonner la nouvelle tension spirituelle insufflée par lui à la prière d'Israël.

Selon le contenu, la forme, le ton, on sera en présence de *genres littéraires* différents. Les trois genres majeurs sont la supplication, l'action de grâces et la louange. Chacun d'eux aura des modes divers d'expression, des termes préférés, d'où des sous-genres qui, dans le N. T., ne sont guère différents de ceux hérités de l'ancien Israël. Ce classement littéraire ne vaut d'ailleurs que dans la mesure où les formules de prière revêtent une forme poétique; dans le cas contraire, toute classification reste difficile.

a) Supplication. — Ce genre englobe toutes les formes de prière auxquelles peut recourir la détresse humaine cherchant à se concilier la faveur de Dieu. Les éléments essentiels en sont : l'invocation, l'exposé de la nécessité présente et la demande de secours. La lamentation, si répandue dans l'A. T., est à peine connue du N. T. (Luc., xix, 41-44). La supplication de Jésus au moment de sa mort (Matth., xxvii, 46, 50 et par.) revêt la forme d'une plainte, d'un cri de détresse qui reprend les paroles angoissées du psalmiste (Ps., xxii, 2). Dans la solitude de Gethsémani (Matth., xxvi, 38-44) Jésus implore sa délivrance, mais sous réserve que telle soit bien la volonté de son Père. Ce désir exprès de s'y conformer atténue quelque peu le caractère personnel de sa supplication : c'est ce qui apparaît encore plus clairement dans la prière parallèle de Jésus rapportée par S. Jean (Joa., xii, 27 sq.). L'expression achevée de cette soumission à la volonté du Père se trouve en Luc., xxiii, 46, quand Jésus remet sa vie entre les mains de son Père en reprenant les termes du Ps., xxxi, 6, qui en eux-mêmes, pourtant, traduisaient un espoir de survie. De même Étienne mourra en répétant les paroles de Jésus (Act., vii, 59 sq.).

Demande. — La demande constitue l'élément central de la prière de supplication. Formulée de façon expresse ou tacite, directe ou indirecte, conditionnée ou absolue, elle ne manque en aucune supplication.

Les demandes de Jésus pour lui-même restent toujours subordonnées à la volonté de son Père; dès l'instant que celle-ci se manifeste clairement, tout désir personnel est banni (Joa., xviii, 11). Si Jésus recherche sa propre glorification, c'est parce que celle de son Père en dépend (Matth., xi, 25-27; Joa., xvii, 1-5). Pareille attitude de Jésus va déterminer certaines priorités dans la formulation des demandes.

En effet, si Jésus apprend à ses disciples à demander tout ce dont ils peuvent avoir besoin — le « Notre Père » vise l'ordre naturel aussi bien que surnaturel — il n'en établit pas moins une certaine hiérarchie des valeurs, hiérarchie que marque bien cette autre formule lapidaire du Maître : « Cherchez d'abord le Royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (Matth., vi, 33). Tout doit tendre à la réalisation du Royaume de Dieu : demander des ouvriers pour le Royaume, pour le succès de son expansion, c'est toujours demander le Royaume lui-même (Luc., x, 2; Act., i, 24 sq.; vi, 6; xiii, 3) et tous les besoins de l'individu doivent s'inscrire dans la ligne qui mène à sa réalisation. Sous cette réserve, l'enseignement de Jésus n'apporte aucune limitation au champ de la demande, qui portera sur tout ce qui peut être nécessaire à l'existence de l'homme (Matth., vii, 7 sq.; Marc., xi, 24; xiii, 18).

De fait, les disciples de Jésus, puis la communauté chrétienne ne limiteront pas l'objet de leurs demandes, essentielles ou mineures (Rom., i, 10; Phil., iv, 6; I Thess., iii, 10) : c'est la prière qui suscitera la force nécessaire pour résister aux tentations, pour supporter les épreuves (Rom., xii, 12); c'est par la prière qu'en toute circonstance on trouvera refuge auprès de Dieu (Phil., iv, 6). Dans les épîtres de S. Paul, tout est pour l'Apôtre objet de prière, depuis ses désirs, ses besoins personnels (Rom., i, 10; Cor., xii, 8 sq.), jusqu'aux plus hautes réalisations de son œuvre. Apôtre de Jésus et de son évangile, il demande les forces nécessaires à sa proclamation (Col., iv, 3), au succès de sa prédication (Rom., xv, 30 sq.). Il prie pour ses communautés, pour qu'elles persévèrent dans la foi (Col., iv, 12; I Thess., iii, 10), pour qu'elles croissent en sagesse religieuse (Eph., i, 17; Col., i, 9-12), pour qu'elles débordent d'amour fraternel (Phil., i, 9; I Thess., iii, 12). D'autres textes du N. T. nous montrent comment la prière s'étend à bien d'autres domaines : guérison de la maladie (Jac., v, 13-16), pardon, repentir (Act., viii, 22).

Intercession. — L'intercession, ou demande en faveur d'un tiers, utilise la terminologie générale de la prière de supplication; le verbe ἐντυγχάνω a le sens secondaire d'« intercéder » (Rom., viii, 27, 34; Hebr., vii, 25).

Pendant sa vie terrestre, Jésus intercède pour toute sorte de personnes : pour ses disciples (Luc., xxii, 31 sq.; Joa., xiv, 16), pour les enfants (Matth., xix, 13), pour les malades (Marc., vii, 34); dans la prière « sacerdotale », il intercède pour ses apôtres et pour tous ceux qui plus tard croiront en lui (Joa., xvii, 6 sq.). A l'heure de la mort, l'un de ceux qui avaient été condamnés avec lui bénéficie de sa médiation (Luc, xxiii, 42); sans même que demande lui en soit faite, Jésus disculpe ses bourreaux et intercède pour eux (Luc., xxiii, 34), conformément à son constant enseignement sur le devoir de prier pour les ennemis et les persécuteurs (Matth., v, 44; Luc., vi, 28). Étienne sera le premier, sur ce point, à imiter le Maître (Act., vii, 60).

L'intercession est une des formes de la supplication les mieux attestées dans le N. T., particulièrement dans les épîtres de S. Paul. Elle est un moyen d'échange spirituel et d'aide réciproque entre l'Apôtre et ses communautés. C'est à l'appui de leurs prières qu'il attribue l'efficacité de sa prédication (II Cor., i, 11); aussi leur recommande-t-il toutes ses intentions (Eph., vi, 19; Col., iv, 3; I Thess., v, 25; Hebr., xiii, 18). De son côté, la communauté prie pour aider Paul dans son œuvre apostolique (II Cor., i, 11), elle l'assiste dans ses difficultés (Phil., i, 19) en « luttant » pour lui (Rom., xv, 30); Paul, pour sa part, intercède sans cesse pour ses communautés (Rom., x, 1; II Cor., xiii, 7, 9; Eph., iii, 14; Philem., 25). D'autres apôtres en feront autant pour les leurs (Act., viii, 15), tandis que celles-ci intercéderont pour eux (Act., xii, 5).

Le Livre des Actes nous montre comment les pre-

mières communautés intercèdent en faveur de ceux qui sont dans le besoin (Act., XII, 5; XX, 36; XXI, 5), comment on fait appel à la médiation des apôtres (Act., VIII, 24). Le jeûne, pratique expiatoire, accompagne parfois l'intercession (Act., XIV, 23). Quand celui qui intercède est un « juste », sa requête a beaucoup de puissance (Jac., V, 16). On prie pour les dépositaires de l'autorité, dont le pouvoir émane de Dieu (I Tim., II, 1 sq.), pour les persécuteurs; on demande bénédiction pour ceux qui maudissent (Rom., XII, 14; I Cor., IV, 12). Paul lui-même intercède pour les Juifs qui n'ont pas accepté l'Évangile (Rom., X, 1). On intercède pour les bienfaiteurs, en la personne de qui on glorifie Dieu (II Cor., IX, 13 sq.); pour les pécheurs, afin qu'ils aient la vie, si leur péché « ne va pas à la mort » (I Joa., V, 16; cf. Matth., XII, 31). Le suprême intercesseur, le médiateur par excellence devant Dieu, c'est Jésus exalté (I Tim., II, 5; Hebr., VIII, 6). Le rachat opéré par son sang (Rom., III, 24; Eph., I, 7; Hebr., IX, 14) le substitue à tous les médiateurs de l'ancien sacerdoce (Hebr., VII, 25). Intervenant sans cesse auprès du Père (Rom., VIII, 34), il est l'avocat des pécheurs (I Joa., II, 1).

Les *souhaits* et les *bénédictions*, sorte de prière indirecte, sont proches de l'intercession. On en rencontre fréquemment dans les lettres de Paul, surtout dans les salutations : en des termes tout chargés de résonnance théologique comme ceux de « grâce » et de « paix », l'Apôtre y résume l'ensemble des bienfaits qu'il souhaite à ses correspondants (Rom., I, 7; XVI, 20; I Cor., I, 3; II Cor., XIII, 13; Gal., I, 3; Eph., VI, 23; Col., I, 2; Tit., I, 4; Philem., 3; Apoc., XXII, 21).

A la supplication on rattachera encore la *confession* des péchés, encore qu'elle ait peu d'importance dans le N. T. (cf. la partie du « Notre Père » qui sollicite le pardon). Le péché étant considéré comme la cause des maux physiques, ceux-ci pourront disparaître à la suite d'une confession mutuelle (Jac., V, 16). A toute confession est promise le pardon (Luc., XV, 21 sq.; XVIII, 13 sq.; I Joa., I, 9).

Le « Notre Père ». — Cette prière que Jésus enseigna à ses disciples relève du genre de la supplication. Les trois témoins que nous avons du texte (Matth., VI, 9-13; Luc., XI, 2-4; *Didachè*, VIII, 2) ne concordent pas totalement : alors que Luc structure toute la prière en cinq demandes, les deux autres en détaillent sept. Le contenu global toutefois ne change guère pour autant, certaines demandes portant sur un thème équivalent et se compensant mutuellement. C'est sans doute l'usage liturgique qui aura entraîné le développement de la forme longue. Dans quelques manuscrits la prière se termine par une doxologie, d'origine liturgique elle aussi. Que cette prière remonte authentiquement à Jésus, c'est ce que confirme l'accord de son contenu, jusqu'en chacune de ses parties, avec le message évangélique.

Selon Luc, c'est à la demande de ses disciples que Jésus leur enseigna cette prière; chaque maître n'a-t-il pas son style propre et Jean-Baptiste n'avait-il pas le sien (Luc., XI, 1)? Dans le détail, le contraste est très net avec certaines formes de la prière contemporaine (Luc., XVIII, 11 sq.). La nouveauté se découvre surtout dans l'invocation adressée à Dieu comme « Père », si lourde de signification, dans la concision du texte, dans le choix des mots, dans l'ordre des demandes, dans la mentalité de « fils » enfin dont doit témoigner celui qui récite cette prière. Ces nouveautés ne suppriment pourtant pas d'incontestables ressemblances avec diverses autres prières du temps, spécialement avec les « Dix-huit bénédictions » : les prières du N. T. et les prières du judaïsme transmettent à Dieu des demandes similaires. Sans prétendre rechercher les « sources » proprement dites du « Notre Père », on doit au moins faire état d'un même héritage religieux. Mais dans le « Notre Père », les mots eux-mêmes et les motivations profondes acquièrent une dimension nouvelle, liés qu'ils sont à la vie, à l'enseignement de Jésus et au kérygme évangélique.

Le style du « Notre Père » est bref, bien ordonné. En des termes simples mais profonds, il traduit tout un idéal religieux. De ce fait, il présente toutes les caractéristiques d'une prière universelle. Sans rien renfermer, pourrait-on dire, de spécifiquement juif ou chrétien, il est à la fois profondément l'un et l'autre. Tout homme tant soit peu religieux peut s'adresser à Dieu à l'aide de cette prière; mais seule la lumière du N. T. permet d'en percevoir pleinement le sens. Le « Notre Père », « bréviaire de tout l'Évangile », n'appartient qu'à Jésus.

Les sept demandes de la version longue se laissent aisément répartir en deux groupes : le premier comporte trois demandes éminemment théocentriques, adressées au Seigneur du Règne universel; le second en compte quatre, relatives aux besoins des enfants du « Règne ». Le premier ne comporte aucune liaison grammaticale, tandis que, dans le second, les demandes se succèdent avec un καί de liaison.

La *première partie* commence par une invocation à Dieu comme « Père », tout imprégnée de cet esprit filial dont Jésus témoigna toute sa vie et qu'il enseigna à ses disciples. Le « notre » marque l'invocation collective, caractéristique de la prière communautaire. Le titre donné à Dieu implique proclamation de sa paternité universelle et reconnaissance de notre condition de « fils ». Le Dieu distant et puissant qui est « dans les cieux » devient ainsi plus proche de celui qui l'invoque.

Suivent trois demandes toutes orientées à Dieu : autant de témoignages d'adoration et de louange, puisque chacune a pour objet de concourir à la gloire divine. Le « nom sanctifié » ne désigne pas autre chose que Dieu lui-même reconnu comme transcendant, grand, saint, tel que l'avaient acclamé les séraphins d'Isaïe (Is., VI, 3); que cette prééminence soit reconnue dans le monde entier par tous ceux qui acclament le Père!

La « venue du Règne » est un thème essentiel de l'eschatologie des deux Testaments. Elle vise une réalisation définitive de la Seigneurie totale de Dieu sur le monde par le triomphe du bien et de la justice, dans la joie paradisiaque réservée aux enfants du « Règne ». Ce Règne attendu semble tout proche (Matth., III, 2; IV, 17; X, 7), coïncidant avec le retour triomphant de Jésus, la *parousie*.

La troisième demande est celle qui traduit au maximum la tension eschatologique : par la venue du Règne, la « volonté » de Dieu se réalisera, au ciel et sur la terre, par l'obéissance à ses lois de toutes les volontés, d'autant plus libres qu'elles seront plus filialement soumises à la volonté de Dieu.

Ces trois premières demandes, toutes centrées sur Dieu, n'en ont pas moins leur point d'impact dans la situation existentielle présente, où, sous une forme encore bien modeste, elles trouvent un début de réalisation.

Les quatre demandes de la *seconde partie* concernent l'homme, les besoins de son corps et de son esprit dans sa lutte pour l'avènement du Royaume. Le « pain de chaque jour » symbolise tout ce qui est nécessaire à la subsistance matérielle. L'*hapax* ἐπιούσιον semble désigner « le jour qui vient » et « pain » est à entendre au sens matériel, bien qu'il ait pu se référer à la subsistance de l'esprit. Le « pardon » des dettes, des obligations non satisfaites, des vœux non accomplis, des péchés conscients faisait déjà l'objet, dans l'A. T., de prières spéciales. Jésus sait que ses

disciples ne sont que des pauvres pécheurs : une meilleure conscience de leurs propres imperfections leur rappellera leur triste condition, leur inspirera plus de compréhension à l'égard de leurs frères; l'octroi du pardon imploré est à ce prix.

Les deux dernières demandes sont pratiquement identiques; l'une est négative : « ne nous soumets pas à la tentation », l'autre positive et plus générale : « délivre-nous du mal ». Les puissances de Satan, les forces du mal opéreront dans le monde jusqu'à l'avènement du Royaume. L'objet de cette demande a été fort discuté. A notre avis, il s'agit de se préserver de la domination de Satan; Jésus recommande la vigilance, afin de ne pas céder à ses instances (Matth., xxvi, 41 et par.). Cette préservation du mal est à entendre aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre physique.

Le « Notre Père » ne témoigne d'aucun « triomphalisme », d'aucun optimisme utopique relativement à la situation existentielle réservée aux disciples du Christ; aucune prétention non plus à un « perfectionisme » de la nature. La condition humaine est simplement considérée avec un franc réalisme : c'est dans tous les domaines que l'homme a besoin d'une aide pour remédier à son indigence naturelle. Cet appel au secours divin marque comme la première étape dans la marche vers le Royaume; la « venue du Règne » implorée dans la première partie va désormais s'affirmer un peu plus tous les jours. Il était donc normal d'associer dans une même prière le règne de Dieu et le pain quotidien. En leur laissant le « Notre Père », Jésus a appris à ses disciples ce qu'ils devraient demander, dans quel ordre, dans quel esprit; et il l'a fait avec les mots les plus simples et les plus profonds. De cette « prière du Seigneur », le christianisme a fait sa prière par excellence.

b) Action de grâces. — Elle tient une place essentielle dans la prière du N. T. On y distinguera soit l'acte lui-même de remerciement pour une chose précise, soit l'attitude normale de reconnaissance de celui qui a été racheté devant les biens messianiques en général et la libération opérée par Jésus.

Le terme technique employé pour exprimer le sentiment de gratitude est le verbe εὐχαριστῶ. Dans la mesure où l'action de grâces est proche de la louange, on use aussi des termes qui s'appliquent normalement à cette dernière, particulièrement le verbe « bénir » ou l'eulogie. Les hymnes insérés par Luc dans « l'Évangile de l'enfance » sont à comprendre, dans leur contexte, comme des actions de grâces (Luc., i, 46-55, 68-79; ii, 29-32). Toute action de grâces comporte essentiellement une invocation de Dieu, la mention du terme « rendre grâces », enfin l'exposé de son objet.

Si le « Notre Père » ne contient formellement aucune action de grâces, Jésus n'en recommande pas moins l'expression de la reconnaissance, censurant l'ingratitude devant les faveurs reçues (Luc., xvii, 18). Lui-même rend grâces à table (Luc., xxii, 17, 19; I Cor., xi, 24). Sa prière de demande, assurée d'être exaucée parce que constamment conforme à la volonté du Père, se transforme en action de grâces (Joa., xi, 41 sq.). Son attitude habituelle est celle de la reconnaissance envers le Père qui a bien voulu révéler ses mystères salvifiques et les dispenser par son intermédiaire.

La communauté chrétienne imite l'exemple du Maître. Dans ses épîtres, Paul conserve l'usage hellénistique de commencer par une action de grâces rendue aux dieux, sa reconnaissance allant aux mystères de salut révélés en Jésus. Paul rend grâces pour des faveurs concrètes (I Cor., i, 14), pour l'existence de ses communautés : qu'elles reçoivent le message évangélique, qu'elles en gardent l'esprit, qu'elles persévèrent dans la grâce, car elles ont été délivrées de la domination du péché. Presque toutes ses lettres commencent et se terminent par une action de grâces (Rom., i, 8; I Cor., i, 4; xv, 57; II Cor., ii, 14; Col., i, 3; I Thess., i, 2; ii, 13; II Thess., i, 3; I Tim., i, 12; II Tim., i, 3; Philem., 4) : vocation, foi, évangélisation, charité, expériences spirituelles personnelles, salut en général, tels en sont les thèmes constants. Comme toute prière, ces actions de grâces comportent une référence à Jésus (Rom., i, 8; vii, 25).

Vivre « en actions de grâces » et vivre chrétiennement, c'est tout un (Col., iii, 15; iv, 2; I Thess., v, 18). C'est là un don reçu de Dieu (II Cor., iv, 15) et l'un des effets de la χάρις (Col., iii, 15). Les chrétiens sont en action de grâces permanente (Eph., i, 16; v, 20; Col., iii, 17; iv, 2) pour les biens spirituels ou terrestres (II Cor., ix, 11 sq.; Col., ii, 7; I Tim., iv, 3), pour les grands événements dont ils ont été récemment les témoins, pour ceux qu'ils attendent encore, en liaison avec la *Parousie* (Phil., iv, 6; I Thess., i, 2, 10; ii, 13-17). Cette attitude d'εὐχαριστία (I Cor., xiv, 16; I Tim., ii, 1) est aussi celle des glorifiés dans le ciel (Apoc., xi, 17 sq.).

c) Louange. — La louange, la forme la plus désintéressée de la prière, s'élève vers Dieu pour chanter et adorer ses attributs et ses œuvres, sa création, sa providence, sa libéralité. L'adoration est un devoir naturel de la créature, œuvre de Dieu (Rom., i, 21). Dans le N. T., la louange s'adresse surtout à Dieu qui s'est révélé Père et libérateur par Jésus. Luc ne manque aucune occasion de souligner l'attitude de louange prise par les personnages de son récit (Luc., i, 64; ii, 13 sq., 20, 28, 38; v, 26 sq.; vii, 16; xiii, 13; xvii, 18; xviii, 43; xix, 37; xxiii, 47; xxiv, 53; Act., ii, 47; iii, 8 sq.; iv, 21; xiii, 48).

La louange peut prendre la forme de l'hymne, de l'eulogie, de la doxologie et de la proclamation. Seuls les termes employés permettent, le plus souvent, de marquer les différences entres les uns et les autres.

Hymne. — Dans l'« Évangile de l'enfance », Luc insère des hymnes dont le thème, le style, le vocabulaire s'apparentent à ceux de l'A. T. Aux théophanies des temps anciens s'ajoute désormais la récente et extraordinaire manifestation de Dieu en la personne de Jésus : là est l'élément nouveau. Pris dans leur contexte, ces hymnes jouent le rôle d'actions de grâces; mais leur facture, leur contenu, leur inspiration sont bien ceux de l'hymne de louange. Ils célèbrent la réalisation des espérances eschatologiques et messianiques de l'A. T. Le *Magnificat* (Luc., i, 46-55) présente de grandes analogies avec le cantique d'Anne (I Sam., ii, 1-10), tant par ses thèmes que par la condition des deux femmes intéressées. Le *Benedictus* (Luc., i, 68-79) est, dans sa première partie, comme un écho du *Magnificat;* le reste constitue une prophétie sur la mission du Précurseur. Le *Nunc dimittis* (Luc., ii, 29-32) chante la réalisation des espoirs mis en la personne de Jésus.

Le culte de louange du N. T. commence dans le cadre traditionnel et utilise les hymnes reçus, spécialement les psaumes (Matth., xxvi, 30; Marc., xiv, 26). Les hymnes proprement chrétiens n'apparaissent que plus tard. Au cours de la nuit, on chante des hymnes, des psaumes, des odes, des cantiques inspirés ou d'action de grâces (Act., xvi, 25; Eph., v, 19; Col., iii, 16 sq.). Cette terminologie n'est pas à prendre dans un sens technique : les « psaumes » ne sont pas nécessairement ceux de l'A. T., il s'agit d'hymnes chrétiens, d'abord improvisés puis peu à peu fixés sous forme stable. Et « chacun peut avoir un cantique » (I Cor., xiv, 26), cantique « inspiré », tout comme l'est la glossolalie, qui se rattache, elle

aussi, au genre de la louange (Act., x, 46; I Cor., xiv, 14 sq.).

Les hymnes du N. T. ne se trouvent pas réunis en une collection d'ensemble, pas plus qu'ils ne constituent une unité littéraire indépendante; incorporés au texte, ils viennent pour ainsi dire illustrer le sujet traité. Quelques-uns ont peut-être eu d'abord une existence autonome dans le cadre liturgique, avant d'être introduits, fragmentairement ou après adaptation, dans un contexte littéraire (Eph., v, 14; I Tim., iii, 16).

Les hymnes s'adressent au Père (Act., iv, 24-30), regardé comme l'auteur de l'œuvre de salut réalisée par Jésus. Mais Jésus lui est très souvent uni et nous avons même des hymnes spécifiquement christologiques (Phil., ii, 6-11; Col., i, 15-20; I Tim., iii, 16; II Tim., ii, 11-13). De longues sections de l'évangile de Jean présentent la forme d'un hymne (Joa., i, 1-18; iii, 13-21, 29-36). Peut-être la dénomination de « chant nouveau » donnée à Apoc., v, 9 (cf. xiv, 3) fait-elle allusion au caractère christologique de l'hymne. Ce caractère est propre aussi à la louange rendue au Père et à l' « agneau », dans la vision apocalyptique (Apoc., v, 12-14; vii, 10, 12), par les anges, les martyrs et les rachetés de la terre (Apoc., xi, 13; xiv, 3). Ce culte d'adoration perpétuelle, avec hymnes, est l'image même de la liturgie d'ici-bas (Apoc., i, 4 sq.; iv, 8-11; v, 8 sq.; viii, 3 sq.; xi, 17 sq.; xiv, 7; xv, 3 sq.; xix, 1 sq.; xxii, 3 sq.).

Eulogie. — L'eulogie ou bénédiction se présente sous une forme plus simple que l'hymne. Elle se caractérise essentiellement par une acclamation rappelant que Dieu est « béni ». Parfois, comme dans le *Benedictus*, cette acclamation se développe en un hymne.

Le terme technique pour cette forme de louange est εὐλογῶ, εὐλογητός, qui correspond à l'hébreu *b r k barûk*. La bénédiction procède de Dieu et descend vers les hommes; c'est Dieu qui les rend bénis (εὐλογημένος) : ainsi en va-t-il des parents de Jésus (Luc., i, 42; ii, 34) et surtout de Jésus lui-même (Matth., xxi, 9; Luc., xix, 38). Jésus, à son tour, est venu pour bénir de la part de Dieu (Marc., x, 16; Act., iii, 25 sq.) et donner aux hommes le pouvoir d'en faire autant (Luc., vi, 28).

En sens inverse, de l'homme en direction de Dieu, il s'agit non plus de « rendre » béni, mais de « proclamer » béni. L'homme s'adresse à Dieu comme à celui qui est « le Béni » (Marc., xiv, 61; Luc., i, 68; ii, 28). L'énoncé du nom divin s'accompagne de la formule : « Béni soit-il! » (II Cor., xi, 31). Dans l'eulogie, Jésus apparaît uni au Père, parce qu'instrument de notre libération. La formule qui traduit le plus fréquemment cette union est : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (II Cor., i, 3; Eph., i, 3; I Petr., i, 3). L'eulogie abonde chez S. Paul, jointe à la doxologie (Rom., i, 25; ix, 5; II Cor., i, 3; xi, 31).

Doxologie. — Différente de la précédente, la doxologie est une forme courante de louange dans le N. T. Son terme technique est δόξα, δοξάζω, « gloire à Dieu » ou « Dieu soit glorifié ». A cette acclamation succède une explicitation de son objet : si Dieu est proclamé glorieux, c'est en raison de ses attributs et de ses œuvres, création, délivrance, élection et exaltation de la dignité de l'homme. En général, on s'y adresse à Dieu à la troisième personne. Les doxologies insérées dans l'Apocalypse laissent deviner leur caractère liturgique : elles transposent dans les cieux la liturgie terrestre (Apoc., i, 6; v, 13 sq.; vii, 12; cf. Luc., ii, 14). La doxologie devient courante pour conclure toute sorte de prière.

Les doxologies abondent dans l'œuvre de S. Paul, qui les emprunte à la liturgie. L'Apôtre semble soucieux d'habituer ses lecteurs à répondre par un *amen* de gloire aux œuvres de Dieu. La doxologie s'adresse toujours au Père, et Paul se conforme à l'usage (Rom., xi, 36; Gal., i, 5; Eph., iii, 20 sq.; Phil., iv, 20; I Tim., i, 17; vi, 16; I Petr., v, 11). Jésus n'en est cependant pas absent : quelques doxologies font mention de « par Jésus-Christ » (Rom., xvi, 27; Jude, 24 sq.); d'autres associent le Père et le Fils (Hebr., xiii, 21; Apoc., v, 13 sq.); plus ambiguës sont celles qui se réfèrent au « Seigneur » : s'agit-il du Père ou du Fils (II Tim., iv, 18; I Petr., iv, 11)? Il en est toutefois qui se réfèrent sans aucun doute à Jésus (cf. II Petr., iii, 18). Cette forme de louange prendra dans le christianisme un caractère ouvertement trinitaire. Pour Jean, rendre gloire au Fils équivaut à louer le Père (Joa., xiii, 31).

On mentionnera encore, parmi les diverses formes que peut prendre la louange, la *proclamation*, dont le terme spécifique est ὁμολογῶ. Elle se réfère soit au Père qu'on fait profession de connaître (Tit., i, 16), soit à Jésus : en le reconnaissant comme Seigneur et comme Christ, on confesse sa foi en lui, on proclame l'œuvre que, par lui, le Père a conduite jusqu'à son terme (cf. Marc., viii, 29; Joa., ix, 22; Rom., i, 4; I Cor., i, 9; Col., ii, 6; I Joa., ii, 23). Proclamer : « Jésus est Seigneur » n'est possible que sous l'action de l'Esprit (I Cor., xii, 3). Jésus rendra témoignage devant le Père en faveur de celui qui l'aura lui-même proclamé (Matth., x, 32).

La louange peut encore s'exprimer par des prières jaculatoires et par des exclamations liturgiques comme *halelûyâh* et *amen*.

7° *Efficacité de la prière.* — La prière est efficace, non seulement quand la demande se voit exaucée, mais dès l'instant que l'orant a pris contact avec Dieu. Par lui-même, le contact, premier témoignage de soumission et d'adoration, fait naître une conscience nouvelle, éveille des sentiments parfois suffisants à eux seuls pour que l'orant se considère comme déjà exaucé. Avivée par un tel contact, la piété a « la promesse de la vie » (I Tim., iv, 8). Du reste, Dieu sait bien ce qu'il faut à chacun, avant même que la demande lui soit adressée (Math., vi, 8; cf. Is., lxv, 24). Le simple fait d'invoquer Dieu donne déjà l'assurance du salut (Rom., x, 12 sq.; cf. Joël, iii, 5).

L'efficacité de la prière n'en est pas moins explicitement affirmée par les textes et par tout l'enseignement de Jésus (Matth., vii, 7-11; xxi, 22; Marc., xi, 24). La prière obtient tout, sans limitation d'objet; les demandes du « Notre Père » portent sur des biens de toute sorte. Et plusieurs paraboles nous montrent Dieu presque contraint d'écouter la prière des hommes (Luc., xi, 5-8; xviii, 1-8).

Les communautés apostoliques vivent dans la certitude que la prière parvient jusqu'à Dieu. Des faits tangibles confirment cette conviction : dans l'évangile de Luc, la naissance du Baptiste est regardée comme une réponse à la prière de Zacharie (Luc., i, 13). Autre réponse : la demande faite par Paul d'être délivré de sa tendance au mal et l'assurance qu'il reçoit d'obtenir les forces dont il a besoin pour vaincre (II Cor., xii, 7 sq.). La réponse n'est pas nécessairement l'octroi de la chose demandée, ce peut être un don spirituel équivalent. A elle seule, la transformation opérée dans le cœur de celui qui prie est déjà une réponse : sa prière a été efficace. Aux apôtres qui prient, pressés par la crainte, est donné l'Esprit de Dieu, qui les revêt de force (Act., iv, 31). La communauté comme l'individu savent d'expérience que Dieu écoute la prière, même au sens le plus concret (Act., x, 2 sq.; xii, 5 sq.; xxvii, 24) : grâce à elle peuvent être chassés les démons (Marc, ix, 29) ou obtenus des miracles (Act., ix, 40; xxviii, 8). Celui qui souffre priera pour demander le secours de Dieu, celui qui

est dans la joie priera pour témoigner sa reconnaissance (Jac., v, 13); la prière du juste peut beaucoup pour guérir les maladies (Jac., v, 16-18).

Chez Paul, la confiance en l'efficacité de la prière est totale; l'Esprit nous enseigne à demander ce qui convient et intercède pour nous (Rom., viii, 26 sq.); Dieu, qui a donné son propre Fils, ne refusera aucune faveur (Rom., viii, 32). Chez Jean, l'accent est mis sur l'efficacité de la prière faite « au nom de Jésus » (Joa., xiv, 13; xv, 7, 16; xvi, 23 sq.; I Joa., iii, 21).

Conditions. — Les conditions attachées, tout au long du N. T., à l'efficacité de la prière n'ont nullement pour objet de lui fixer des limites; elles visent simplement à imposer une attitude de droiture à celui qui prie. C'est à cela que tendent tous les enseignements de Jésus. Toute prière animée du véritable sens religieux implique humilité, détachement, soumission, foi, franchise, patiente confiance, amour pour les amis et les ennemis, juste appréciation de la valeur relative des choses, sens de l'éternité.

Celui qui prie recherchera non les choses pour elles-mêmes, mais Dieu qui donne toute chose (Jac., iv, 1-3). C'est donc « en esprit et vérité » (Joa., iv, 21-24), dans le don de soi-même, que l'orant se tendra vers l'adoration (Rom., i, 9; xii, 1). Celui qui dans sa prière ne recherche que lui-même n'obtient qu'une récompense humaine (Matth., vi, 5). Dieu écoute la prière prononcée dans le silence de la chambre, là où personne ne peut gêner le dialogue (Matth., vi, 6). La force de la prière est proportionnelle à la foi et à la confiance de l'orant. La foi transporte les montagnes et peut opérer n'importe quel miracle (Matth., xvii, 20; xxi, 21); elle revêt de grandeur le plus petit et le rend digne de l'intervention divine. La confiance incite à ressentir comme déjà accordé ce que l'on est sur le point de demander (Marc., xi, 24; I Joa., v, 14 sq.; Jac., i, 6-8). L'insistance ne s'oppose pas à la confiance; elle témoigne, au contraire, de la fermeté de celle-ci (Matth., vii, 7-11; Luc., xi, 5-8; xviii, 1-8). Si on ne demande pas, on ne possède pas (Jac., iv, 2 sq.); d'où le *leit-motiv* de Paul : prier sans cesse (Rom., i, 10; xii, 12; I Cor., i, 4; Phil., i, 4).

L'efficacité n'est limitée à aucune catégorie de biens; il y a pourtant parmi eux un ordre des valeurs. A celui qui demande d'abord le Royaume de Dieu, tout le reste sera donné par surcroît (Matth., vi, 33). Jésus enseigne cette hiérarchie des biens dans le « Notre Père ». Leur appréciation doit se faire dans une perspective eschatologique (I Petr., iv, 7). Celui qui demande sans se conformer aux conditions requises ne recevra pas (Jac., iv, 3). Quant à celui qui ne voit pas ce qu'il doit demander, l'Esprit le lui apprendra (Rom., viii, 26).

La prière doit être réfléchie et vigilante, pour fermer la porte au Malin (Matth., xxvi, 41; I Petr., v, 8); elle sera sobre en attitude et en paroles (Matth., vi, 7 sq.; I Petr., iv, 7), humble et simple (Luc., xviii, 9 sq.). Elle doit être logique en ses conséquences et se traduire en œuvres : Dieu rejette la prière de celui qui fait le mal, mais exauce celle du juste (I Petr., iii, 7, 12); ce n'est pas celui qui dit « Seigneur, Seigneur! » qui sera exaucé, mais bien celui qui fait la volonté de Dieu (Matth., vii, 21).

L'attitude vis-à-vis du prochain est clairement définie par le précepte : « faire le bien ». Dieu pardonne à celui qui pardonne à ses frères (Matth., vi, 12, 14 sq.; Marc., xi, 24 sq.; I Tim., ii, 8; cf. Eccli., xxviii, 2-4); celui qui veut du mal à son frère ne peut avoir une attitude droite dans son dialogue avec Dieu (Marc., xii, 40; Luc., xviii, 9 sq.; xx, 47); on ne peut pas bénir Dieu et maudire son prochain (Jac., iii, 9); celui qui bénit reçoit la bénédiction (I Petr., iii, 9).

L'ensemble des conditions requises pour que la prière soit efficace se résume donc dans la conformité à la volonté de Dieu. C'est la première chose que Jésus demande dans sa prière; à la sienne, Paul ajoute : « si Dieu le veut » (Rom., i, 10); Jean assure que Dieu écoute celui qui demande en se soumettant à la volonté divine (I Joa., v, 14). Condition qui implique cet esprit filial que Jésus a transmis à ceux qui reçoivent son Évangile. La prière se fera donc « dans l'Esprit » et « par Jésus » ou « en son nom » : c'est la garantie même de son efficacité.

Bibliographie. — J. Alonso Diaz, *El problema literario del Padre Nuestro*, dans *Estudios Biblicos*, xviii (1959), p. 63-75. — R. Aron, *Les origines juives du Pater*, dans *La Maison-Dieu*, n° 85, 1966, p. 36-40. — D. R. Ap-Thomas, *Notes on some Terms relating to Prayer*, dans *V. T.*, vi (1956), 222-241. — A. Barucq, *Péché et innocence dans les psaumes bibliques et les textes religieux du Nouvel empire*, Lyon, 1948. — O. Bauernfeind, *Gebet im N. T.*, dans *Religion in Gesch. und Gegenwart (= R. G. G.)*, ii (1958), 1218-1221. — F. Baumgaertel, *Die Eigenart der altt. Frömmigkeit*, Schwerin, 1932. — A. Bea, *Das Gebet im A. T.*, dans *L. Th. K.*, iv (1960), 538-540. — J. Begrich, *Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück*, dans *Z.A.W.*, xlvi (1928), 221-260. — A. Bertholet, *Magie, religionsgeschichtlich*, dans *R. G. G.*, iv (1960), 395-601. — E. J. Bickerman, *Bénédiction et prière*, dans *R. B.*, lxix (1962), 524-532. — W. Bieder, *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus. Das Beten des Geistes und das Beten in Geiste*, dans *Th. Z.*, iv (1948), 22-40. — S. H. Blank, *Some Observations concerning Biblical Prayer*, dans *H. U. C. A.*, xxxii (1961), 75-90. — P. A. H. de Boer, *De Vorbede in het Oude Testament*, dans *Oudtest. Studien*, iii, 1943. — R. E. Brown, *The Pater Noster as Eschatological Prayer*, dans *New Testament Essays*, Milwaukee, 1965, p. 215-53. — F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900. — E. Caldesaigues, *La prière dans la religion de Jéhovah, ses antécédents, son histoire*, Cahors, 1889. — J. Carmignac, « *Fais que nous n'entrions pas dans la tentation* », dans *R. B.*, 1965, p. 218-26; *Recherches sur le « Notre Père »*, Letouzey, 1969. — G. Delling, *Der Gottesdienst im N. T.*, Gœttingue, 1952. — J. Delorme, *Pour une catéchèse biblique du Notre Père. A propos de la nouvelle traduction*, dans *L'Ami du clergé*, 1966, n° 15, p. 225-36. — O. Dibelius, *Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*, Giessen, 1903. — J. Doeller, *Das Gebet im A. T., in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Vienne, 1914. — H. Duhm, *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A. T.*, Tubingue, 1926. — J. Dupont, *Le Notre Père. Notes exégétiques* (en collaboration avec P. Bonnard), dans *La Maison-Dieu*, n° 85, 1966, p. 7-35 (controverse avec J. Carmignac). — R. Dussaud, *La religion de Babylonie et d'Assyrie; la religion des Hittites et des Hurrites, des Phéniciens et des Syriens* (coll. *Mana*), Paris, 1945. — E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie « Handerhebung »*, Berlin, 1953. — O. Eissfeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion* (Religionsgeschichte des Alten Orients, i, 1), Leyde, 1964. — I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913; *Gebet im Judentum*, dans *R. G. G.*, ii (1958), 1217-1218. — A. Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1937. — J. A. Eschlimann, *La prière dans S. Paul*, Lyon, 1934. — A. Falkenstein - W. Von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Stuttgart, 1953; *Gebet*, dans *Reallexikon der Assyriologie*, iii (1959-64), 156-170. — F. L. Fischer, *Prayer in the New Testament*, Philadelphie, 1964. — H. E. Fosdick, *The Meaning of Prayer*, New York, 1946. — J. de Fraine, *Oraison dominicale*, dans *D. B. S.*, vi, 788-800. — G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologne, 1936. — A. George, « *Ne nous soumets pas à la tentation* ». *Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, dans *Bible et Vie chrétienne*, 71 (1966), p. 74-79. — A. Goetze, *Hittite Prayer*, dans *A. N. E. T.*, 393-401, éd. J. B. Pritchard, 1955. — J. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, dans *Festschrift Th. Nöldeke*, i, Giessen, 1906, 303 sq. — E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901. — A. Gonzalez, *La oración de la Biblia*, Madrid, 1968. — H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im N. T.*, Gütersloh, 1931; Εὔχομαι. *Das Gebet in der Synagoge, das Gebet im N. T.*, dans *Th. W. N. T.*, ii (1935), 774-782; 799-808. — A. Greiff, *Das Gebet im A. T.*, Munster,

1915. — E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin, 1966, p. 492-95 (voir *infra* à Jeremias). — A. Hamman, *La Prière, I. Le Nouveau Testament*, Tournai, 1957; *Prière et culte chez S. Paul*, dans *Liber Annuus Franc.*, VIII (1958), 289-308; *Prière et culte dans la lettre de S. Jacques*, dans *Eph. Th. Lov.* (1958), 35-47. — G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh, 1936. — F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Munich, 1923; *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, ibid., 1918; *Das Geheimnis des Gebets*, ibid., 1919; *Die Körperhaltung beim Gebet*, dans *Orient. Studien F. Hommel*, II, 1918, p. 168-177; *Gebet und Gebetssitten, religionsgeschichtlich*, dans *R. G. G.*, II (1958), 1209-1213. — J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im* (hébreu), Jérusalem, 1964; *Prayers of Beth Midrash Origin*, dans *J. S. S.*, L (1960), 264-280. — J. Hempel, *Gebet und Frömmigkeit im A. T.*, Gœttingue, 1922. — J. Hensler, *Das Vater-Unser. Text- und literarische Untersuchung*, Munster, 1914, dans *Z. N. T. Abhandhungen*, IV, 5. — J. Herrmann, *Das Gebet im A. T.*, dans *Th. W. N. T.*, II (1935), 782-789. — W. Hillmann, *Das Gebet im N. T.*, dans *L. Th. K.*, IV (1960), 540-542. — O. Holtzmann, *Die täglichen Gebetstunden im Judentum und Urchristentum*, dans *Z. N. T. W.*, 12 (1911), 90-107. — J. Horst, *Proskynein*, Gütersloh, 1932. — J. Jeremias, *Das Gebetsleben Jesu*, dans *Z. N. T. W.*, 25 (1926), 123-140; *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la Montagne. Le Notre Père dans l'exégèse actuelle* (traduction M. Mailhé), Paris, 1963; *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Leitgeschichte*, Gœttingue, 1966 (sur Abba, p. 15-67); dans le même volume *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, p. 67-80 (la thèse de Jeremias vient d'être contestée par E. Haenchen, *op. supra cit.*, dans une note longue et substantielle qu'on ne peut ignorer étant donné la personnalité de l'auteur, le principal commentateur actuel des Actes). — A. Juncker, *Das Gebet bei Paulus*, Berlin, 1905. — M. Kegel, *Das Gebet im A. T.*, Gütersloh, 1908. — R. Kerkhoff, *Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im N. T.*, Munich, 1954. — A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus*, Munster, 1921. — J. Koeberle, *Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. T.*, Erlangen, 1901. — W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung*, Leipzig, 1932. — S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris, 1927; *Babylonian Prayer*, dans *Encycl. of Religion and Ethics*, éd. Hastings, X (1918), 159-166. — H. Lesêtre, *Prière*, dans *D. B.*, V, 663-676. — E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, Gœttingue, s. d. (étude fondamentale). — W. Marchal, *Abba-Père*. La prière du Christ et des chrétiens, Rome, 1963. — F. Menegoz, *Le Problème de la prière*, Paris, 1932. — S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, 1962. — C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, Londres, 1964. — R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1914. — J. J. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im N. T.*, Fribourg, 1937; *Das Gebet im N. T.*, dans *Bibel und Leben*, V (1964), 1-7. — A. M. di Nola, *La preghiera dell'uomo. Il dialogo con Dio in tutti i tempi, presso tutti i popoli*, Parme, 1957. — Th. Ohm, *Die Gebetsgeberden der Völker und das Christentum*, Leyde, 1948. — E. Orphal, *Das Paulusgebet*, Gotha, 1933. — Dom G. Oury, *Sur quelques attitudes de la prière*, dans *L'Ami du clergé*, 1968, n° 5, p. 71-76. — C. E. Padwick, *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in common use*, Londres, 1961. — A. Parrot, *Gestes de la prière dans le monde mésopotamien*, dans *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, p. 177-180. — F. Perles, *Das Gebet im Judentum*, Francfort, 1904; *Jewish Prayer*, dans *Encycl. of Religion and Ethics*, X (1918), 191-196. — E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, dans *Th. Z.*, III (1947), 1-15. — G. Rinaldi, *La preghiera nell' Antico Testamento*, Milan, 1961. — I. Rohr, *Das Gebet im N. T.*, Munster, 1924. — H. Rusche, *Vom lebendigen Glauben und vom rechten Beten*, dans *Bibel und Leben*, VI (1965), 26-37. — J. Scharbert, *Die Fürbitte in der Theologie des A. T.*, dans *Th. u. Gl.*, L (1960), p. 321-338. — H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im A. T.*, Giessen, 1928. — A. Schmoeger, *Das Gebet im A. T.*, Innsbruck, 1913. — H. Schürmann, *La Prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus* (trad. F. Diverres et C. Richard), Paris, 1963. — R. Storr, *Das Frömmigkeitsideal der Propheten*, Munster, 1926; *Die Frömmigkeit im A. T.*, Munich-Gladbach, 1928; *Das Frömmigkeitsideal der Psalmen*, dans *Z. für Asz. und Mystik*, III (1928), 275-301. — E. Suys, *La religion personnelle dans l'ancienne Égypte*, dans *La Chronique d'Égypte*, II (1926-27), 145-166. — J. Vandier, *La religion égyptienne*, dans coll. *Mana*, Paris, 1944. — H. van den Bussche, *Le « Notre Père »*, Bruxelles-Paris, 1960. — B. van de Walle, *La piété égyptienne*, dans *Eph. Th. Lov.*, XXX (1954), 440-456. — W. Walther, *Die Gebetserhörung. Wie ist sie zu denken?*, Leipzig, 1911. — A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig, 1923. — A. J. Wensinck, *Salat*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, IV (1934), 99-109. — C. Westermann, *Gebet im A. T.*, dans *R. G. G.*, II (1958), 1213-1217. — W. Wiener, *Das Gebet, historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoraltheologisch betrachtet*, Gotha, 1885. — I. Zolli, *Tefillah*, dans *Annuario di Studi ebraici*, I (1934), 93-100.

A. Gonzalez.

PRIESTER-CODEX. — Voir Pentateuque, VII, 828-843.

PRIMAUTÉ DE S. PIERRE. — Voir Église, II, 545-596; 613-622.

PROBATIQUE (PISCINE). — Le *D. B.* a déjà présenté une étude sur la Piscine probatique (Bethsaïde [*Piscine de*], I, 1723-1732). L'étude du nom et des témoignages patristiques ne sera pas reprise pour elle-même. Il s'agit dans ce nouvel article de présenter brièvement le résultat des dernières fouilles et leurs répercussions possibles sur l'interprétation de Joa., V, 1 sq. L'étude se limitera presque exclusivement aux périodes intéressant l'histoire biblique. Les fouilles se poursuivant, certains résultats restent provisoires.

I. Les fouilles. — 1° *Les deux bassins.* — Entreprises par Mauss dès 1880, les fouilles de la Piscine probatique ne devaient pratiquement plus cesser, malgré des périodes d'interruption. En 1914, le P. Vincent (Vincent-Abel, *Jérusalem nouvelle*, II, 1914) en faisait une première présentation : il reconstituait deux grands bassins rectangulaires, séparés par une digue médiane qui supportait une église orientée vers l'occident. Selon lui, les fouilles avaient dégagé la piscine évangélique aux cinq portiques, dont quatre couraient autour des deux bassins, le cinquième étant construit sur la digue médiane. L'église édifiée par les Byzantins sur cette dernière attestait l'ancienne vénération qui entourait ces lieux. Cette interprétation fit autorité et devint l'opinion commune, avec des compléments apportés avec le temps (N. Van der Vliet, *« Sainte Marie où elle est née » et la piscine probatique*, Paris, 1938, et surtout J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gœttingue, 1949). Ainsi la Piscine aux cinq portiques prouvait de façon frappante le réalisme historique du IV^e^ évangile.

Cependant le P. Vincent reconnaissait lui-même le caractère provisoire de cette présentation et souhaitait de nouvelles fouilles pour compléter cette première reconstruction. Celles-ci furent entreprises en 1958 par les RR. PP. Blondeel et Pochet, des Pères Blancs de Ste-Anne, avec l'assistance technique du R. P. Rousée, O. P. Se poursuivant encore actuellement, elles permettent déjà une meilleure connaissance des deux bassins, de leur origine, de leur fonction.

Les deux bassins ne présentent plus la symétrie harmonieuse qu'on leur prêtait, mais prennent l'allure de deux trapèzes irréguliers, légèrement désaxés l'un par rapport à l'autre (fig. 857). Leur forme et leurs dimensions exactes demeurent d'ailleurs encore indéterminées; le bassin nord est le moins bien connu, car la localisation des angles nord-ouest et sud-ouest n'est que probable, celle de l'angle nord-est, douteuse. Le bassin sud, plus vaste, est mieux connu; seul l'angle nord-ouest demeure incertain; le réservoir mesure

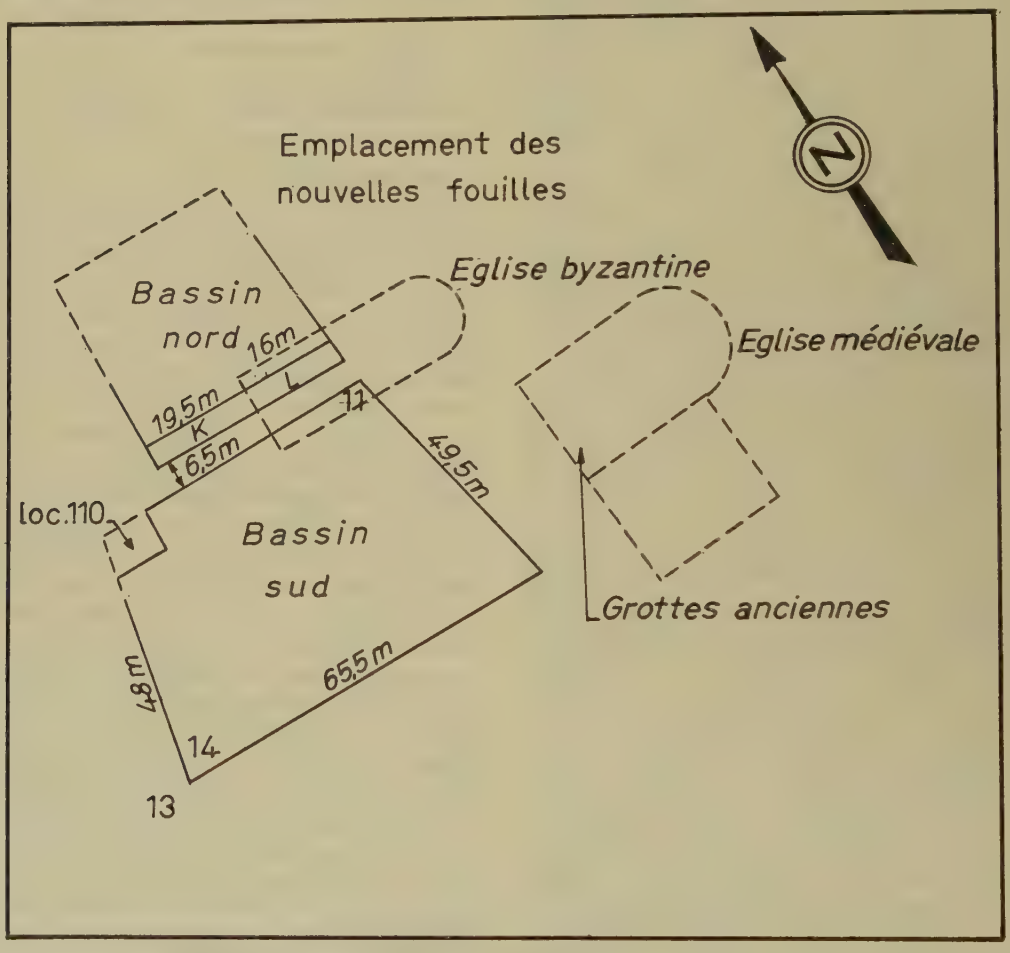
49,50 m pour le mur est, 65,50 m pour le mur sud et environ 48 m et 45 m pour les murs ouest et nord. Ainsi, à l'ouest, d'éventuels portiques n'auraient pu être dans le prolongement l'un de l'autre puisque les parois occidentales des deux bassins ne sont pas dans l'alignement.

La digue médiane, large de 6,50 m, est creusée d'un puits qui, par des marches taillées, permet de descendre dans un beau canal voûté dont la fonction était, par un système d'ouverture, de mener à son lieu de destination l'eau du bassin nord sous le bassin sud, en évitant ainsi le mélange des eaux. Ce canal file vers le sud, vers le Temple, et a pu être suivi sur plus de 45 m.

L'eau du bassin sud devait être amenée à l'angle nord-ouest par un canal extérieur qui longeait le flanc occidental du bassin nord; à cet angle, en effet, l'enduit renforcé remonte jusqu'au bord en forme de déversoir. Dans ce coin aussi, des degrés (fig. 858) irrégulièrement taillés dans le roc et un bassin de retenue (*loc.* 110) avaient pour but de canaliser l'arrivée des eaux. Il ne peut s'agir d'un escalier, car le rebord rocheux d'une hauteur de 1,75 m et les degrés inférieurs sont trop élevés pour être des marches.

Ces bassins utilisaient la configuration du terrain; à cet endroit, en effet, il suffisait de boucher le vallon es-Sahireh qui file du nord au sud, en compensant l'inclinaison du roc par une construction pour obtenir une importante réserve d'eau. Ils servaient de bassin d'alimentation pour le Temple, qui, comme nous le confirme la *Lettre d'Aristée*, exigeait une grande quantité d'eau. Les bassins ne pouvaient être construits plus près du Temple car, plus au sud, le vallon se divise.

Ces réservoirs sont certainement antérieurs à un troisième bassin, le Birket Israïl, qui borde au nord le Temple; car Hérode, en agrandissant vers le nord l'esplanade du Temple, créait nécessairement cette nouvelle retenue d'eau qui rendait inutile la Piscine probatique; ainsi la construction de nos deux bassins



857. — Emplacement des constructions découvertes en partie lors des fouilles précédentes.

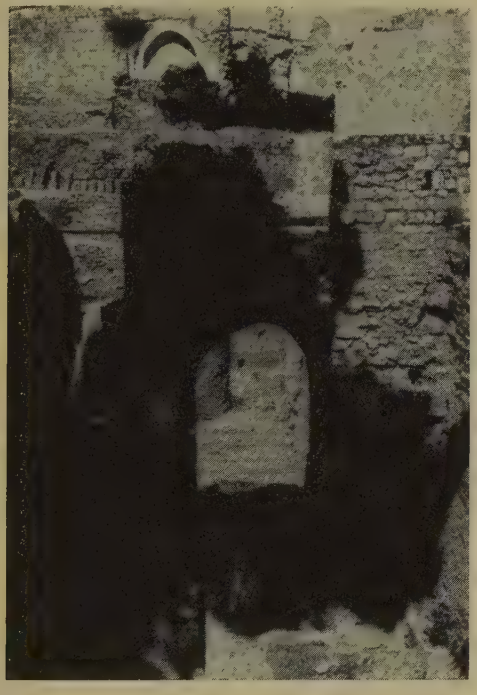
deviendrait incompréhensible après celle du Birket Israïl. L'inverse s'explique aisément. Peut-être nos deux bassins sont-ils dus à Simon, fils d'Onias (220-195), lui que l'Ecclésiastique félicite d'avoir fait construire un grand bassin (Eccli., L, 3). Assez vite d'ailleurs, ces bassins ne furent plus remplis jusqu'au bord, par suite sans doute de l'accroissement des habitations privées qui puisaient l'eau du vallon : un deuxième enduit ne s'élève plus qu'à 7 m.

En construisant le troisième mur d'enceinte au nord de la ville, Hérode Agrippa bouchait le vallon et rendait du même coup inutilisables les deux bassins. C'est sans doute alors que la citerne L, de dimension plus restreinte (16,30 m × 6 m), fut construite dans l'angle sud-est du bassin nord (cf. fig. 857).

Ainsi le premier résultat des fouilles actuelles est

de mieux faire connaître la nature et la fonction de ces deux bassins qui servaient de réservoir d'eau pour le Temple.

Dans ces conditions, on conçoit mal que des malades aient pu s'y baigner; d'une part il serait étrange que des bains eussent été permis dans une eau qui servait aux besoins du Temple; mais surtout on ne voit pas comment des infirmes et paralytiques auraient pu descendre sans risque de noyade dans ces bassins de plus de 8 mètres de profondeur, alors qu'aucune trace d'escalier véritable n'a jusqu'à présent été dégagée. En outre, l'ampleur même de ces portiques situés autour des bassins étonne à Jérusalem; même s'ils ne comportaient pas nécessairement de colonnes (cf. par ex. le quadriportique de Iasos; Doro Levi, *New*



858. — L'angle nord-ouest du bassin sud. Photographie prise de l'est vers l'ouest. A travers l'arche byzantine on aperçoit les degrés rocheux et le mur du bassin de retenue (*loc.* 110).

Discoveries in Carian Iasos, dans *The Illustrated London News*, 24 juill. 1965), ils auraient dû laisser des traces de leur soubassement; bien plus, sauf peut-être à l'est, aucun emplacement capable de les supporter n'a été dégagé sur le pourtour des bassins.

2° *Les nouvelles fouilles à l'est.* — Outre ces premiers résultats, les dernières fouilles ont provoqué des découvertes importantes à l'est des bassins. Dans ce secteur naturellement creusé de grottes et de cavernes, elles ont mis au jour des constructions, bains et citernes qui témoignent d'une ancienne occupation (fig. 859).

Au centre, une grotte A, profonde de 8,5 m, voûtée naturellement, avait primitivement trois ouvertures, deux au nord, une au sud (fig. 860). Probablement, en même temps que la construction des deux bassins, la grotte fut aménagée en citerne : les parois furent recouvertes d'un enduit qui boucha les deux ouvertures du nord; celle du sud, une sorte de tunnel de 1 m de diamètre, servait d'arrivée d'eau; un puisard encore visible au sud permettait d'accéder à l'eau.

Lors d'une période intermédiaire entre *Aelia Capitolina* et la période chrétienne, période intermédiaire qui a laissé de nombreuses traces en cet endroit, la voûte rocheuse qui s'est effondrée fut remplacée par une voûte artificielle soutenue par quatre arcs en pierre de taille; un système de petits arcs fut d'abord utilisé, puis fut remplacé par des arcs plus grands. La paroi nord garde un échantillon de ces deux techniques. Cette voûte boucha le premier puisard.

Quand les Byzantins édifièrent leur basilique, ils durent détruire la voûte et comblèrent la citerne; ils en renforcèrent les parois par d'importants blocages pour supporter le poids de leur église.

Au nord de cette grotte, deux bains assez semblables (*loci* 10 et 14) sont séparés par une troisième grotte (*locus* 13) utilisée en citerne. Dans le *locus* 10, le roc taillé en forme de linteau livrait passage à un escalier de cinq marches qui s'ouvrait au nord et permettait de descendre à un petit bassin de 1 m × 1 m creusé à 2,50 m de profondeur; seul le bassin est revêtu d'enduit, ce qui indique que la grotte n'a pas été utilisée en citerne. Sous *Aelia*, la grotte ne devait plus être utilisée; les Byzantins y consolidèrent les fondations du mur nord de leur basilique.

Le bassin 14 est semblable : un escalier descendait à un petit bain recouvert du même enduit; à une époque postérieure, une deuxième couche d'enduit transforma la grotte en citerne. Les Romains y font descendre un mur de fondation réutilisé par les Byzantins pour le mur nord de leur basilique.

Plus au nord encore, ont été dégagés les restes d'un important mur romain à placards qui semble avoir subi une très forte érosion, comme l'attestent les nombreuses et successives réparations. Des traces de banc semblent avoir été décelées dans la partie ouest de ce mur. L'importance de ces constructions laisse supposer que l'ensemble était couvert. Les Byzantins modifièrent considérablement ce mur pour obtenir une surface plane.

Au nord de ce mur à placard, ont été dégagées deux autres citernes (*loci* 25 et 22) romaines, dont la première est soigneusement voûtée.

Du sommet de la grotte A, un escalier descendait vers des salles situées *à l'est;* au bas de cet escalier, au nord, un petit bassin avec enduit a été dégagé sans qu'on puisse en définir la nature exacte. Cet escalier menait à une salle (5), délimitée au nord par un mur et au sud par une porte, au seuil et à la feuillure bien conservés, qui conduisait à une dernière pièce (4) de nature complexe : deux gradins aboutissent à un rocher surélevé de nature mal définie : autel ou piédestal? Tout cet ensemble appartient à la première période (fig. 861).

Plus à l'est encore, une salle est-ouest (1) avait reçu une voûte taillée dans le rocher. A l'extrémité sud-est, trois marches taillées dans le roc donnaient accès à une salle souterraine, sorte de caveau en contrebas creusé dans le roc (15).

La salle (2) plus au sud a été trop remaniée pour qu'on puisse reconstituer son tracé primitif. Les Romains en firent une longue salle voûtée nord-sud et pour cela rendirent inutilisable un petit bain (6) de la première période, très semblable aux *loci* 10 et 14, avec un escalier s'ouvrant au nord qui descendait à un bassin.

A l'extrémité est des fouilles fut dégagée une salle souterraine (*locus* 28; fig. 862). Sur une belle colonne de pierres bien taillées reposent deux arcs de voûte supportant de larges dalles. Cette salle, réutilisée en citerne, réemployait une citerne de la première période, elle-même aménagée dans une grotte naturelle. L'ampleur des travaux accomplis par les Byzantins pour cette citerne soulève une question.

Enfin, *au sud de la grotte A*, un escalier menait à un petit bain (9) semblable à celui des *loci* 10, 14, 6.

Tout au sud, les Romains édifièrent une importante construction (7), contre la paroi septentrionale de laquelle a été dégagé un four avec des ossements d'animaux calcinés.

3° *Les différentes périodes d'occupation.* — Il est possible de récapituler les différentes périodes d'occupation.

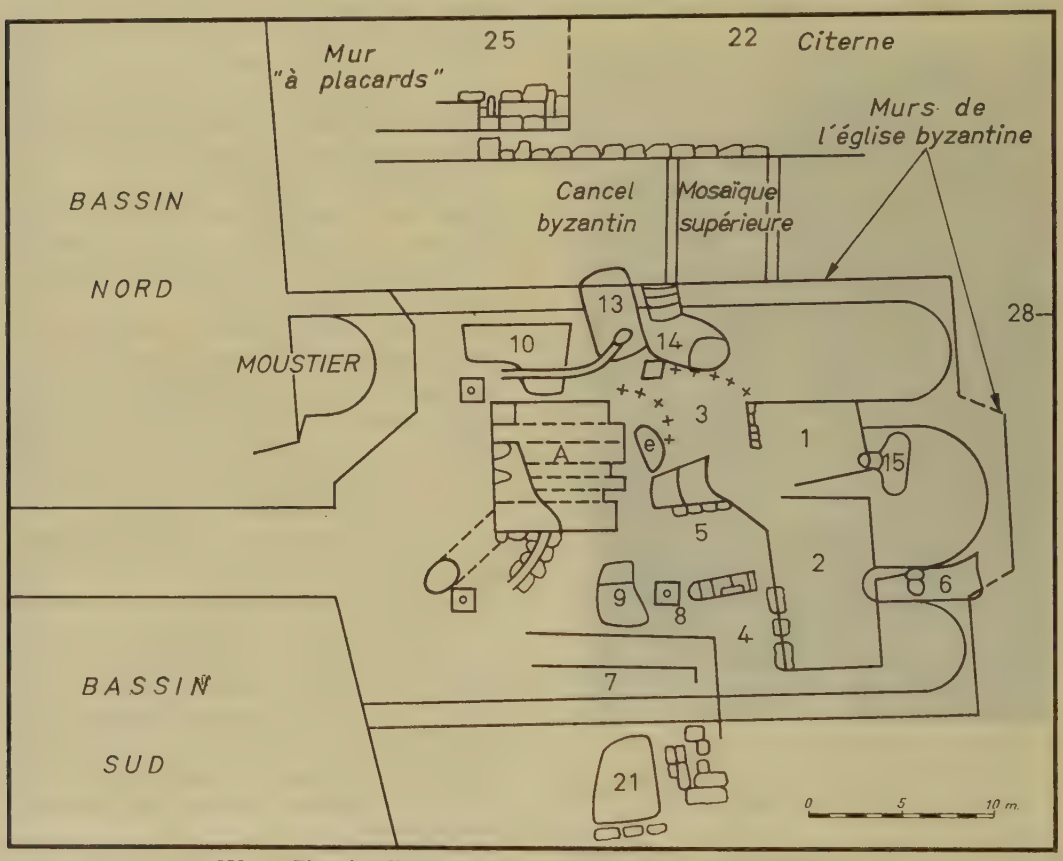
Le site est naturellement creusé de grottes et de cavernes.

Lors d'une première période est aménagé un complexe de citernes (*loci* A, 13, 28), de salles (*loci* 1, 4, 5 et peut-être un premier état de 2), de bains (*loci* 10, 14, 6, 9).

grand nombre de fragments découverts dans les niveaux les plus bas; l'étude de ces fragments permet, semble-t-il, de distinguer une première série de fresques sur enduit de chaux assez fruste qui appartient à cette première période, la deuxième série, plus soignée, datant d'*Aelia Capitolina*.

C'est probablement de cette première période que datent les onze bassins taillés dans des blocs de pierre de 1 m × 1 m avec leurs angles perforés (fig. 863), car l'un de ces bassins a été utilisé comme blocage sous un canal romain; il doit donc lui être antérieur.

Sous Aelia Capitolina, les Romains réutilisèrent ces anciennes constructions et en firent un important



859. — Plan des diverses constructions jusqu'à l'époque byzantine.
D'après J.-M. Rousée, O. P., dans *Rev. Biblique*, LXIV, 1957, p. 226.

Cette première occupation remonte à la période juive : ses constructions, en effet, sont antérieures à celles d'*Aelia Capitolina* qui souvent les détruisent; le *locus* 6 en fournit le cas le plus frappant, puisqu'il est rendu inutilisable par l'aménagement romain de la salle 2. De plus, outre la céramique, de nombreuses monnaies datées de la période juive ont été trouvées dans ces endroits et confirment cette datation.

Les grottes et constructions s'étendaient très probablement plus au sud, jusque sous l'actuelle église Ste-Anne, où des grottes semblables et des fresques ont été depuis longtemps reconnues. Il semble d'ailleurs qu'un couloir de communication, bouché par les Byzantins, passait à l'est du *locus* 7. Dans ce cas, l'ensemble des constructions couvrirait une surface de 5 000 m² environ.

Certaines de ces salles devaient être recouvertes de fresques et de mosaïques, comme en témoigne un établissement, avec au nord un mur à placards plusieurs fois remaniés par suite d'une forte érosion. Ils aménagèrent et voûtèrent les salles 1 et 2, bouchant par la même occasion le bain 6. Au sud, ils établirent un important édifice (7) qui se prolonge, vers le sud, avec un four dans lequel furent retrouvés des ossements d'animaux calcinés.

Les fresques peintes sur un enduit recouvrant les pierres de taille datent de cette deuxième période. Au nord, une belle mosaïque avec des croix gemmées avait été attribuée, à tort semble-t-il, à un *martyrium* byzantin. Elle convient bien mieux à cette deuxième époque romaine.

Les Byzantins, pour commémorer le lieu traditionnel de la guérison du paralytique évangélique, rasèrent les édifices antérieurs et édifièrent une vaste basilique, la cinquième de Jérusalem par son importance. Le chœur, avec sa triple abside à l'est, était assis sur

toutes les constructions antérieures qui avaient été bouchées, nivelées ou étayées. Ainsi la citerne A, qui venait de recevoir une voûte sur arc, fut comblée.

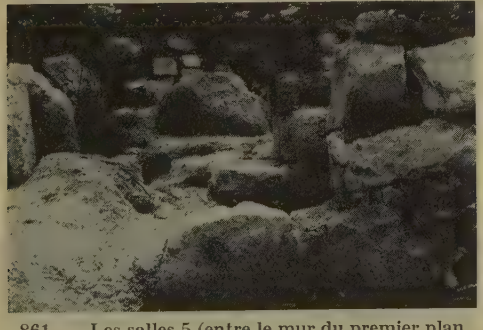
A l'ouest, la nef de l'église s'avançait sur la digue médiane. Pour compenser la largeur insuffisante de cette dernière, ils soutinrent leur nouvelle église par sept arches qui, prenant appui au fond du bassin sud, supportaient la nef. L'une de ces arches et les bases

860. — Grotte A. Vue prise en direction du sud. Les constructions supérieures bouchent un puisard plus ancien.

des six autres sont nettement visibles actuellement. Au nord, il suffisait aux Byzantins de voûter la citerne L. Ainsi s'explique la différence de construction perceptible entre les parois, les piles et la voûte de cette salle. Elles ne proviennent pas des mêmes constructeurs.

Au nord de l'église, ils situèrent probablement leur *martyrium* avec un pavement de mosaïque.

L'ensemble dut être achevé au plus tard vers 430-438, date à laquelle un jeune lecteur eut un songe dans l'église appelée la Piscine probatique (*P. O.*, VIII-1, 35-37).



861. — Les salles 5 (entre le mur du premier plan et le seuil de porte au second plan) et 4. Vue prise du nord vers le sud.

La Piscine probatique connut alors le sort de tous les édifices de Jérusalem : destruction perse, reconstruction et période florissante du temps de Charlemagne, ruine sous le sultan Hakim de 1008 à 1020. Les Francs la trouvent sous les décombres et la dégagent; ils édifient à l'emplacement de l'ancienne basilique en ruine une chapelle pour leur « moustier » d'hommes. A l'est du bassin sud, ils édifièrent une superbe basilique romane, l'église Ste-Anne, car une tradition tardive, basée sur les indications très vagues du *Protévangile de Jacques*, apocryphe égyptien du IIe s., y localisait l'habitation de Joachim et d'Anne et le lieu de naissance de Marie. En fait, aucun sanctuaire chrétien n'a précédé à cet endroit la basilique Ste-Anne.

II. L'INTERPRÉTATION DES DONNÉES. — 1° *L'époque byzantine.* — Telles sont les découvertes provoquées par les dernières fouilles. Leur interprétation, surtout pour les deux premières périodes, celles qui nous intéressent spécialement, est rendue difficile par le grand délabrement de ce secteur. Systématiquement, dirait-on, les successeurs ont démoli l'œuvre de leurs prédécesseurs. Il paraît préférable de progresser du

862. — Salle voûtée souterraine, *loc.* 28. Photo Pochet.

plus connu au moins connu et de prendre, comme point de départ, la situation de la Piscine probatique à la période byzantine.

A cette époque, une vaste basilique, dont la nef chevauchait la digue médiane et le chœur, recouvrait les constructions de l'est et commémorait le miracle évangélique du paralytique. Les témoignages archéologiques et littéraires confirment bien la localisation traditionnelle de la Probatique à l'époque byzantine; ce n'est que plus tard qu'elle se déplacera vers le Birket Israïl. Pour cette raison, il vaut mieux préférer en Joa., v, 2 la lecture *Bezetha*, en accord avec l'appelation et la localisation de Josèphe (*B. J.*, II, 38; II, 530; V, 148-150; V, 246; II, 238).

2° *Sous* Aelia. — Pour édifier leur église, les Byzantins avaient dû détruire un sanctuaire païen où

se prenaient, sous *Aelia Capitolina*, des bains guérisseurs.

Ainsi s'expliquent au mieux certaines données archéologiques. Le soin avec lequel les Byzantins bâtirent leur basilique à cet endroit peut être un indice de l'existence d'un important lieu de culte païen à détruire.

Les fresques et les mosaïques sous *Aelia*, ainsi que l'étendue des constructions, indiquent l'importance du lieu. Le vaste édifice au sud (7), dont les fondations descendent si profondément, s'expliquerait au mieux comme un édifice religieux ayant à l'extérieur un four, sorte de *favissa*, où se consumaient les restes des sacrifices. L'érosion anormale du mur à placards pourrait être due à l'action de l'eau ou même de vapeur d'eau, bien que jusqu'à présent aucun hypocauste n'ait été découvert.

863. — Deux bacs de pierre aux angles perforés.

La découverte d'ex-voto appartenant à cette période confirme cette interprétation.

Un bas-relief en marbre blanc représente une femme étendue sur un divan (fig. 864); devant elle, un personnage disparu élève la main. Une statue en terre cuite figure une femme qui se dévêt et probablement deux statuettes d'envoûtement. Le P. Vincent proposait d'y voir des représentations de la « cure » qui se déroulait en cet endroit.

Un fragment de pied votif portant une inscription grecque ΠΟΝΤΙΤΗΙΑ ΛΟΥΚΙΛΙΑ ΑΝΕΘΗΚΕΝ (fig. 865) fut trouvé dans le blocage des voûtes médiévales de Ste-Anne; comme la Probatique servit de carrière pour la construction de l'église, ce matériau provient presque certainement de la piscine. Il s'agit d'un pied votif commémorant une guérison, et très vraisemblablement d'un pied votif à Sérapis, dieu guérisseur dont nous possédons de nombreux ex-voto semblables (voir notamment M. Guarducci, *Le impronte del quo vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici* (dans *Rendiconti...*, XIX, 1942-43, p. 304-344, *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*).

Deux fragments d'ex-voto ont été retrouvés en des endroits différents, l'un représentant un fronton

864. — Ex-voto. Photo Lagarce.

de Temple, avec sous la coquille du fronton le sommet de deux épis, l'autre, deux bases de colonnes et la partie inférieure d'un serpent qui roule ses anneaux (fig. 866). Pour le P. Vincent, contrairement à Watzinger (*Denkmäler Palästinas...*, II, 86), il s'agissait de deux ex-voto indépendants. En fait, tant par leur dimension, les sujets traités, la nature de la pierre et la technique de taille, ces deux fragments appartiennent à un seul ex-voto qui devait figurer, comme dans beaucoup d'autres représentations, le dieu Sérapis sous la forme d'un serpent à tête d'homme barbu. Sérapis comme Dieu de la fécondité avait un rapport étroit avec la végétation, notamment avec le blé et l'olivier.

Enfin les fouilles sortaient de terre deux bateaux votifs de pierre. Le plus grand, de 36 cm de long, est décoré de motifs stylisés représentant soit des dauphins, soit des plantes marines s'allongeant de part et d'autre d'un motif étoilé (fig. 867). Le registre médian latéral est percé de trous, probablement pour figurer les ouvertures pour les rames. L'arrière est bien relevé, selon la forme des navires marchands romains du IIe au Ve s. apr. J.-C. La partie supérieure est perforée de trois trous sans doute destinés à recevoir des mâts, comme ce pouvait être le cas pour les navires marchands (P. M. Duval, *Du navire grec au navire romain*, dans *Rev. Arch.*, XIX-XX, 1948

865. — Pied votif. Photo *Zodiaque*.

[*Mélanges Ch. Picard*], p. 338-350), et J. Le Gall, *Un modèle réduit de navire marchand romain*, *ibid.*, pp. 607-617).

La présence de ces bateaux votifs s'harmonise bien avec celle des autres ex-voto : Sérapis s'était spécialisé dans les sauvetages en mer. De nombreux ex-voto de remerciements en témoignent.

Ces ex-voto confirment pleinement le caractère religieux de ces importantes constructions romaines, ornées de fresques et de mosaïques. A cet endroit se prenaient sous *Aelia* des bains pour obtenir des guérisons. Guéris, les patients offraient des ex-voto pour remercier la divinité. Parmi les divinités guérisseuses, Sérapis, le dieu importé d'Égypte, avait progressivement absorbé toutes les autres divinités, notamment les divinités guérisseuses, parmi lesquelles son homologue grec Asclépios.

866. — Deux fragments d'ex-voto. Photo Lagarce.

Le culte de Sérapis, implanté dans toute la Palestine à cette époque, est largement attesté à *Aelia* par les monnaies, qui par leur nombre viennent en première place après celles de la déesse Fortune. Ce culte de Sérapis était d'ailleurs déjà implanté à Jérusalem avant *Aelia*, puisque, dès 115, une inscription trouvée à la Porte Nebi Daoud invoque Sérapis au nom d'une légion romaine (Bliss-Dickie, *Latin Inscription at Zion Gate*, dans *Excavations at Jerusalem*, Londres, 1898).

Ce culte guérisseur sous *Aelia* prenait-il la relève d'un sanctuaire plus ancien qui existait dès l'époque du Christ? Bien des indices permettent de le penser.

3° *A l'époque juive.* — Les dernières fouilles prouvent que ce lieu était déjà occupé par une série de bains avant *Aelia*, sous l'époque juive. Les traces de mosaïques et de fresques primitives, le nombre des monnaies trouvées (sur les 53 monnaies actuellement retrouvées, plus de la moitié sont des monnaies de bronze comprises entre Alexandre Jannée et 68 apr. J.-C.), la surface des constructions, surtout si elles s'étendaient au sud, tout indique qu'il ne s'agissait pas de simples habitations particulières, mais d'édifices fréquentés par le public.

L'évangile johannique (Joa., v, 1 sq.) apporte ici un témoignage de première importance : en cet endroit, une multitude de malades attendaient la guérison de bains pris lors de l'intervention bienfaisante et mystérieuse d'un ange.

Si les traditions juives orthodoxes se montrent très réticentes vis-à-vis des cultes et bains guérisseurs qui ne sont presque jamais mentionnés dans les écrits officiels (J. Z. Lauterbach, *Tashlik. A Study in Jewish Ceremonies*, dans *Hebrew Union College Annual*, XI, 1936, p. 207-340), par contre, ces rites étaient largement pratiqués dans des sectes plus ou moins en marge de l'orthodoxie, telles que les sectes baptistes notamment (K. Rudolph, *Die Mandaër*, I, *Das Mandaërproblem*, 1960; II, *Der Kult*, 1961, Gœttingue).

Ces pratiques s'enracinaient dans les plus anciennes traditions sémitiques, pour lesquelles l'eau jouait à la fois un rôle de mantique favorable aux songes et de guérison. Les anciens dieux guérisseurs sémitiques, tels Eshmun pour Sidon, Chadrafa dans tout Canaan, jouirent d'une grande popularité qu'endossèrent les dieux guérisseurs du paganisme gréco-romain (voir

867. — Bateau votif. Photo Lagarce.

notamment W. W. Baudissin, *Adonis und Eshmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig, 1911; A. Caquot, *Chadrafa. A propos de quelques articles récents*, dans *Syria*, XXIX, 1952, p. 72-88. Sur les relations entre les *Rephaim* et les dieux guérisseurs, voir J. Gray, *Dtn and Rp'um in Ancient Ugarit*, dans *Palestine Exploration Quarterly*, LXXXIV, 1952, p. 39-42; *The Rephaim*, *ibid.*, LXXXI, 1948-1949, p. 127-139; A. Caquot, *Les Rephaim ougaritiques*, dans *Syria*, 1960, p. 75-93). Les installations des grottes d'Efca offriraient sans doute des analogies avec celles de la Probatique (J. Starcky et Dja'far Al-Hassani, *Autels palmyréniens découverts près de la source d'Efca*, dans les *Annales archéologiques de Syrie*, III, 1953, p. 145-164; VII, 1957, p. 95-122; J. Starcky, *Autour d'une dédicace palmyrénienne à Shadrafa et à Du'anat*, dans *Syria*, XXVI, 1949, p. 43-85; Ch. Virolleaud, *Les Rephaim*, dans *Syria*, XXII, 1941, p. 1-30).

Certes, il ne pouvait s'agir à Jérusalem même, si près du Temple, d'un sanctuaire franchement païen à cette époque. Les autorités religieuses qui ont suscité des révoltes pour des motifs bien moins importants s'y seraient farouchement opposées. Mais dans cet endroit situé alors en dehors de la ville, près d'une caserne romaine, l'Antonia, on vénérait Yahvé, mais un Yahvé quelque peu accommodé à la piété populaire, comme ce fut le cas pour d'autres sanctuaires juifs situés en dehors de Palestine, tels les temples d'Éléphantine et de Léontopolis. Comme souvent les juifs orthodoxes tentaient de « judaïser » ces piétés suspectes, peut-être est-ce pour cette raison que les guérisons opérées à la Probatique sont tantôt attribuées à l'« ange » notion religieuse très ouverte, tantôt

à « l'Ange du Seigneur » (manuscrits A, K, Π, I en Joa., v).

D'ailleurs la situation religieuse de Jérusalem où la population était très mêlée, depuis les païens introduits en si grand nombre sous Hérode, les Juifs de la diaspora, le « petit peuple » ou *'am hâ-'arès*, « cette racaille qui ignore la Loi » (Joa., vii, 49), jusqu'aux sectes et aux sphères officielles, elles-mêmes divisées en factions ennemies, ne devait pas présenter cette unanimité dans une rigoureuse observance que laisseraient supposer les écrits macchabéens (S. Bialoblotzki, art. *'Am ha-'arez*, dans *Encyclopaedia judaïca*, col. 535-541; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*², Gœttingue, 1923; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 1942; *Hellenism in Jewish Palestine*, 1950; E. W. Nicholson, *The Meaning of the Expression 'Am ha-Arez in the Old Testament*, dans *Journal of Semitic Studies*, x, 1965, p. 59-66; V. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie, 1959; *Palestine under the Ptolemies*, dans *Mizraim*, iv-v, 1937, p. 9-90; R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, i, 111-113; S. Talmon, *The Judaean 'Am ha'ares in Historical Perspective* (*Fourth World Congress of Jew. Stud.*, i, pp. 71-76, Jérusalem, 1967). L'inscription dédiée à Sérapis à Jérusalem avant 135 l'indique clairement.

Conclusion : *Les nouvelles fouilles et le texte de Joa., v, 1 sq.* — Les dernières fouilles ont établi avec certitude l'existence d'un sanctuaire guérisseur sous *Aelia Capitolina* et celle de bains à l'époque du Christ. S'agissait-il déjà de bains religieux guérisseurs au temps du Christ? Dans l'état actuel des recherches, cela reste une hypothèse qui repose sur des indices archéologiques sérieux confirmés par le texte évangélique.

Dans la mesure où elles ont retrouvé les traces d'un lieu guérisseur dès l'époque juive, les fouilles de la Piscine probatique éclairent la situation concrète du miracle évangélique rapporté en Joa., v, 1 sq.

Sans doute les guérisons ne s'opéraient-elles pas dans les deux grands bassins, mais bien plutôt dans les petits bains de dimension beaucoup plus favorable. C'est autour de ceux-ci que le paralytique, parmi beaucoup d'autres malades, attendait la guérison par une intervention providentielle. C'est là que dut se produire le miracle opéré par le Christ. Quant aux cinq portiques, aucune trace n'en a été trouvée à l'époque du Christ; si l'archéologie ne permet pas actuellement d'affirmer leur existence au temps du Christ, elle rend très improbable, pour ne pas dire impossible, leur existence autour des deux grands bassins de forme irrégulière. S'ils existaient, ils devaient être de dimension restreinte, dans la région des petits bains. Ils ont dû disparaître rapidement car, déjà vers 330, Eusèbe de Césarée, le plus ancien témoin, ne semble pas les avoir vus debout puisqu'il décrit la piscine comme « ayant autrefois cinq portiques » (*Onom.*, 240, 15 sq.).

Les ℣. 3*b*-4 décrivant l'attente des malades soulèvent des difficultés de critique textuelle bien connues; une meilleure connaissance du cadre concret permet d'apporter un essai d'explication : les versets ne sont pas johanniques, la critique littéraire le prouve (4 hapax absolus, κίνησιν, ταραχὴν, δήποτε, νόσημα, et trois relatifs, ἐκδεχομένων, κατὰ καιρὸν, κατείχετο). Ils proviennent d'une tradition populaire qui peut être ancienne, puisqu'elle est liée à l'existence de ce lieu guérisseur. L'évangéliste l'aurait intégrée à son récit (Joa., v, 1-9*a*) dans lequel, l'analyse littéraire le montre, il suit de près le « pattern » des guérisons synoptiques (C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963). Les manuscrits alexandrins, choqués par ces pratiques suspectes liées aux bains guérisseurs, omettent ces versets, comme ils l'ont fait pour des motifs semblables pour la femme adultère (Joa., vii, 53 sq.) et la sueur de sang (Luc., xxii, 44).

Enfin les récentes découvertes éclairent davantage le lien qui existe entre le miracle et le discours qui suit : le Christ est le seul guérisseur, le seul maître de la vie par opposition à tous les faux dieux qui prétendent vainement sauver l'homme. Il pourrait y avoir dans ce passage une lointaine amorce du combat que mènera au nom du Christ l'Église primitive contre les dieux guérisseurs païens (K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zu Christusglauben und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster, 1953).

Non seulement par le fait de guérir un jour de sabbat, mais par le seul fait de guérir, le Christ exerce une activité divine, une œuvre de Dieu. Dès lors le lien entre le miracle et le discours n'est plus simplement accidentel; la guérison en tant que telle devient un signe de la mission du Fils : donner la vie et juger sont les deux pôles de l'activité divine. Le Christ vient donner un exemple. Car guérir pour un sémite était affirmer une totale souveraineté sur la vie et la mort, faire preuve d'une maîtrise divine qui se révèlera en plénitude lors de la résurrection des morts. C'est ainsi que très naturellement les thèmes du jugement, du don de la vie, de la résurrection des morts font suite au récit de la guérison du paralytique.

Dans cette perspective, on comprend qu'après avoir été à l'origine un lieu de guérisons physiques, espérées de forces obscures, la Piscine probatique soit devenue pour l'Église primitive un lieu privilégié du baptême chrétien; ce n'était pas là une interprétation artificiellement plaquée sur le récit, mais bien le sens dernier du récit selon la manière johannique. La guérison physique est le signe de la vie nouvelle donnée au baptisé par la toute-puissance du Christ, car « comme le Père rend à la vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut » (Joa., v, 21).

Bibliographie. — T. Antolin, *La autenticidad de Joa., 5, 3 b-4 y la exegesis de vers. 7*, dans *XVIII Semana biblica espanola, sept. 1957*, Madrid, 1959, p. 374-391. — M. Avi-Yonah, *Newly Discovered Latin and Greek Inscriptions*, dans *Quart. Depart. Antiq. Palest.*, xii, 1945-46, p. 84-102. — B. Bagatti, *Origini dei Luoghi Santi in Palestina*, dans *Studii franciscani biblici, Liber annuus*, xiv, 1963-64, p. 41. — D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, 1935. — S. Bartina, *Papiros y herméneutica para el pasaje evangelico de la Piscina probatica, Joa., 5, 1-47* (*Atti dell' XI congresso intern. di Papirologia*, Milan, 1966, p. 499-507). — J. M. Bover, *Autenticidad de Joa., 5, 3 b-4*, dans *Estudios biblicos*, xi, 1952, p. 69-72; *La fiesta de los Judios en Joa., V, 1*, dans *Est. Eccl.*, xxvi, 1952, p. 79-82. — T. Canaan, *Haunted Springs and Water Demons in Palestine*, dans *Journal of Palestine Oriental Society*, 1920, p. 153-170. — A. Caquot. *Chadrafa. A propos de quelques articles récents*, dans *Syria*, xxix, 1952, p. 72-88; *Les Rephaim ougaritiques*, dans *Syria*, 1960, p. 75-93. — S. J. Case, *The Art of Healing in early Christian Times*, dans *Journal of Religion*, iii, 1923, p. 238-258. — J. C. Craviotti, *Autenticidad de San Juan, V, 3 b-4*, dans *Rev. bibl.* (La Plata), xiv, 1952, p. 14 sq. — C. Dalton, *On the latin Inscription found by Dr Bliss, behind the Gate of Neby Daud*, dans *Palestine Exploration Fund. Quarterly St.*, 1896, p. 133-147. — H. Dechent, *Heilbäder und Badeleben in Palästina*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, vii, 1884, p. 173-210. — A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs; le miracle de la Probatique (Jean, V)*, dans *Cahiers de la Revue Biblique* (à paraître); *La Piscine probatique*, dans *Bible et Terre Sainte*, 86, oct.-nov. 1966. — E. J. et L. G. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 tomes, Baltimore, 1945. — P. Fiebig, *Die antike Wundergeschichte zum Studium der Wunder des neuen Testaments* (*Kleine Texte*, Lietzmann, 79), Bonn, 1911. — R. Ginouves, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (Bibliot. des Écoles fr. d'Athènes et de Rome, 200), Paris, 1962; *Trois bains souterrains*, dans *Rev. des études grecques*,

LXXVI, 1963, p. XIII. — Th. Graebner, *Heilige Wasser, die Flüsse, Brunnen und Seen der heiligen Geschichte*, Reutlingen, 1924. — L. Heidet, BETHSAÏDE *(Piscine de)*, dans *D. B.*, I, 1723-1732. — G. F. Hill, *Some Palestinian Cults in the Graeco-Roman Age* (« Proceedings of the British Academy », 1901-1912), p. 412-427. — J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesus*[2], Gœttingue, 1923; *Die Wiederentdeckung von Bethesda*, Gœttingue, 1949. — L. Kadman, *The Coins of Aelia Capitolina (Corpus nummorum palaestinensium*, I), Jérusalem-Israël, 1956. — J. Z. Lauterbach, *Tashlik. A Study in Jewish Ceremonies*, dans *H. U. C. A.*, XI, 1936, p. 207-340. — N. Lohfink, *Neue archäologische Entdeckungen in Jerusalem*, dans *Stimmen der Zeit*, CLXX, 1952, p. 258-268. — M. Mauss, *La piscine de Bethesda à Jérusalem*, Paris, 1888. — V. Mc Casland, *The Asclepios Cult in Palestine*, dans *Journal of Biblical Literatur*, LVIII, 1939, p. 221-27; *Religious Healing in First-Century Palestine*, dans *Environmental Factors in Church Hist.* (publ. J.T. Mc Neill), Chicago, 1939, p. 18. — K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zu Christusglauben und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster, 1953. — J. M. Rousée, *Fouilles de la Piscine probatique à Jérusalem*, dans *R. B.*, LXIV, 1957, p. 226-227, LXIX, 1962, p. 107-109; *L'Église Sainte-Marie de la Probatique. Chronologie des sanctuaires à Sainte-Anne de Jérusalem d'après les fouilles récentes*, dans *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Rome, 1965, p. 165-176. — S. Saller, *Recent archaeological Work in Palestine*, dans *Studi franciscani biblici liber annuus*, XIV, 1963-64, p. 273-292. — J. Starcky et Dja'Far al-Hassani, *Autels palmyréniens découverts près de la source d'Efca*, dans *Les Annales archéologiques de Syrie*, III, 1953, p. 145-164; VII, 1957, p. 95-122. — J. Starcky, art. PALMYRE, dans *D. B. S.*, VI, 1066-1103. — J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie, 150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.* (Universitas Catholica Lovaniensis, ser. 3, XXVIII), 1935. — N. van der Vliet, *« Ste Marie où elle est née » et la piscine probatique à Jérusalem*, Paris, Gabalda, 1938. — H. van den Bussche, *Guérison d'un paralytique à Jérusalem le jour du sabbat, Joa., V, 1-18*, dans *Bible et Vie chrétienne*, LXI, 1965. — L.-H. Vincent, *Jérusalem antique* (Paris, 1912); *Jérusalem nouvelle* (1914). — E. Vogt, *Bethesda*, dans *Bib.*, XLI, 1960, p. 191. — M. de Vogué, *Les églises de la Terre Sainte. Fragments d'un voyage en Orient*, Paris, 1860. — C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas; eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*, 2 vol., Leipzig, 1935. — O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wundersglauben der Griechen und Römer* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VIII), Giessen, 1909. — Zodiaque (Collection), *Jérusalem, Ste-Anne*, 1963.

A. DUPREZ.

PROCKSCH (Otto). — Théologien et exégète protestant allemand, il naquit le 9 août 1874 à Eisenberg (Thuringe). Après avoir passé son baccalauréat en 1893, il étudia la théologie et les langues orientales aux universités de Tubingue, Leipzig, Erlangen et Goettingue. Après le premier examen de théologie, il publia sa thèse de doctorat ès lettres chez A. Socin (Leipzig) : *Die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Muhammeds Stellung zu ihr* (Leipzig, 1899). Sous la direction de F. Buhl (Copenhague), il rédigea son mémoire de licence en théologie : *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Uberlieferung bei den vorexilischen Propheten* (Leipzig, 1902). En 1901 il passa sa licence à Koenigsberg (Prusse Orientale) et la même année obtint sa qualification pour l'enseignement supérieur de l'A. T. En 1906, il fut nommé à Greifswald professeur sans chaire, avant d'obtenir en 1909 la chaire d'A. T. précédemment occupée par S. Oettli. De 1907 à 1908 il fut membre de l'Institut archéologique de Jérusalem, alors dirigé par G. Dalman. De 1925 à 1939 il enseigna à l'université de Erlangen et mourut le 7 avr. 1947 à Alterschrofen (Allgäu).

Procksch était un passionné de l'enseignement. Pour lui, toute la beauté de la carrière universitaire réside dans le fait « que nous pouvons transmettre directement à une jeunesse réceptive le monde spirituel qui vit en nous. Plus ses formes ont en nous de clarté, plus l'intensité, avec laquelle nous les saisissons, est grande, plus nous la transmettons avec facilité. C'est dans une confrontation avec la jeunesse que doit se confirmer sa valeur et sa rigueur ». On peut caractériser son œuvre exégétique à l'aide de ces trois mots clés : « Critique de texte », « Histoire », « Théologie ».

Ses œuvres se distinguent par une exactitude philologique rigoureuse et s'inscrivent dans la fameuse lignée des F. Delitzsch et Ch. F. A. Dillmann. Procksch a consacré beaucoup de temps et de labeur à l'étude critique des textes de la LXX, étant persuadé qu'en elle « est cachée toute une mine de textes anciens ». Le résultat de ses recherches se trouve dans *Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten* (*Beihefte zur Zeitsch. für die alttest. Wissensch.*, VII, Leipzig, 1910); *Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton* (Greifswald, 1914); *Tetraplarische Studien* (*Zeitschrift für die alttest. Wissensch.* = *Z. A. W.*, 1935-36).

La conception de l'histoire dans l'A. T. avait déjà fait l'objet de son mémoire de licence. De même l'ouvrage, *Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle* (Leipzig, 1906), qui rencontra un accueil favorable dans le monde des experts, examine l'arrière-plan historique des « légendes » élohistes. Alors que H. Gunkel est enclin à réduire la légende au conte, Procksch la tient « pour le principal véhicule de la tradition historique à une époque prélittéraire ». C'est par cette phrase : « dans les sources et les textes retrouver l'or de l'histoire » qu'il définit le but primordial de son commentaire *Die Genesis* (Leipzig, 1913, 1924 [2-3]), ouvrage comprenant 530 pages. Il parvient là-aussi, en traitant séparément les trois principales sources (J, E, P), à donner une vision cohérente du génie de la langue et de la pensée inclus dans ces sources écrites.

L'une de ses préoccupations majeures fut, à la suite de J. Ch. K. von Hofmann, de fonder une théologie de l'histoire. Dans une série d'articles *Theologie der Geschichte, ein Entwurf* (*Allgemeine Ev.-Luth.-Kirchenzeitung*, 1915), Procksch insiste sur « le rôle de la foi dans l'histoire ». Là où elle manque, la théologie, d'après lui, se ramène à une histoire des religions. Sans cesse dans ses travaux d'exégèse il cherche « en même temps à enseigner la théologie ». Cependant l'abondance des matériaux (philologie, histoire d'Israël, histoire des religions) ne lui permet pas dans son commentaire d'« *Jesaia I* » (Leipzig, 1930) de développer suffisamment l'aspect théologique. Sa prédilection pour le N. T., pour « le Fils de Dieu Jésus-Christ », « ultime figure de l'A. T. », se reflète dans les écrits suivants : *Johannes der Täufer* (Berlin, 1907), *Petrus* (Berlin, 1917), *Petrus und Johannes bei Marcus und Matthäus* (Gütersloh, 1920), *Christus im Alten Testament* (*Neue kirchl. Zeitschrift*, 1933). Dans le cycle de ses cours, Procksch a toujours considéré comme primordial celui qui traite de la théologie de l'A. T.; jusqu'à la fin de sa vie il a travaillé à sa *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh, 1950). L'œuvre offre une vue d'ensemble sur l'histoire et la pensée de l'A. T., elle montre comment la foi de l'A. T. malgré ses métamorphoses est restée dans son essence la même. — Dans E. Stange (éditeur), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II[-2] (Leipzig, 1926) on trouvera une bibliographie allant jusqu'en 1925. Nous citerons encore quelques articles des années 1926 à 1947 : *Der Menschensohn als Gottessohn*, dans *Christentum und Wissenschaft*, III, 1927, p. 425-43; 473-81. *Der Lebensgedanke im A. T.*, dans *Christentum und Wissenschaft*, IV, 1928, p. 145-58; 193-206. *König Josia*, Leipzig, 1928. *Der Staatsgedanke in der Prophetie*, Gütersloh, 1933. *Fürst und Priester bei Hesekiel*, dans *Z. A. W.*, XVII, 1940-41, p. 99-133. *Gat*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, LXVI, 1943, p. 174-91. Ἅγιος, dans

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I, 87-116. Λέγω, Λύω, *ibid.*, IV, 89-100; 329-337.

BIBLIOGRAPHIE. — Mentionnons l'hommage qui a été rendu à Procksch lors de son 60e anniversaire (A. Alt et d'autres, *Festschrift Otto Procksch*, Leipzig, 1934) et l'article nécrologique qui lui a été consacré (F. Baumgärtel, *In memoriam Otto Procksch*, dans *Theol. Literaturzeitung*, LXXIII, 1948, 49-52).

W. DOMMERSHAUSEN.

PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — I. COMMENTAIRE DU PROLOGUE. — *I. L'exégèse du texte :* 1° Le Logos dans ses rapports avec Dieu, ℣. 1-2 (col. 624); 2° L'action créatrice du Logos, ℣. 3 (col. 626); 3° Le Logos dans ses rapports généraux avec l'humanité, ℣. 4-5 (col. 629); 4° Jean témoin du Logos, ℣. 6-8 (col. 631); 5° Le Logos illuminateur de tout homme est rejeté par le monde et par les siens, ℣. 9-11 (col. 632); 6° Le bon accueil fait au Logos, ℣. 12-13 (col. 635); 7° L'Incarnation du Logos et les témoins du mystère de l'Incarnation, ℣. 14-15 (col. 640); 8° Les richesses divines procurées aux hommes par le Logos incarné, ℣. 16-18 (col. 646). — *II. Structure et idées maîtresses du prologue* (col. 651).

II. PRÉHISTOIRE DU PROLOGUE. — *I. Théories diverses* (col. 655). — *II. Observations critiques à propos de l'hypothèse d'un morceau préexistant* (col. 660).

III. LES ORIGINES ET LA PORTÉE DOCTRINALE DU TITRE CHRISTOLOGIQUE DE LOGOS. — *I. Comparaison avec le Logos de l'Apocalypse et de la Première épître de S. Jean* (col. 663). — *II. Les attaches littéraires et doctrinales du titre christologique de Logos :* 1° Le monde grec (col. 665); 2° La tradition vétérotestamentaire relative à la Parole divine (col. 667); 3° La tradition vétérotestamentaire relative à la Sagesse divine (col. 670); 4° Le judaïsme tardif (col. 672); 5° Les données de la doctrine chrétienne antérieure à Jean (col. 674). — *III. Le titre de Logos est-il purement fonctionnel ou a-t-il une portée trinitaire?* : 1° Données générales : la génération éternelle du Logos (col. 676); 2° La relation dynamique du Logos avec le Père (col. 679),

CONCLUSION GÉNÉRALE (col. 682).

Les auteurs anciens et modernes ont exalté à l'envi la sublimité du prologue du quatrième évangile. Du premier coup d'aile, sans aucun préambule, l'évangéliste, qu'on a maintes fois comparé à l'aigle, nous transporte au sein même de la vie intime de Dieu. Le lecteur est tout de suite saisi par le contraste évident entre la simplicité extrême de la forme littéraire et la profondeur des pensées, dont seule d'ailleurs une analyse attentive permet de se rendre compte pleinement. Ce texte est beaucoup plus ardu et mystérieux qu'un examen superficiel pourrait le laisser croire.

On connaît le mot de Lacordaire : « Cette page si courte est le regard de l'aigle dans l'infini. Elle a placé saint Jean au faîte de ceux qui ont vu les choses divines » (*Lettres à un jeune homme*, Première lettre). « Si les textes valent par leur sens, déclare A. Durand, nous avons ici la plus précieuse page qui ait jamais été écrite. Elle met le sceau aux révélations divines » (commentaire, p. 5). Pour L. Bouyer, enfin, le prologue est « la plus belle des hymnes chrétiennes. Mais s'il est une beauté qui ne soit que la splendeur du vrai, c'est assurément la sienne. Une vérité en est l'unique objet. Cette vérité joint le temps et l'éternité, car elle nous montre dans une seule vision l'état éternel du Verbe et le fait temporel de sa venue par ce qu'on nomme l'Incarnation » (commentaire, p. 35).

Notre étude comportera trois grandes parties :

1° Dans notre commentaire, nous nous attacherons à mettre en évidence en premier lieu les lignes essentielles de la pensée, et en second lieu la structure du texte.

2° Viendra ensuite l'étude de la préhistoire du morceau, car aujourd'hui la plupart des exégètes estiment que la forme originale de l'hymne a subi des transformations plus ou moins profondes. Certains auteurs font passer cette étude de la préhistoire du morceau avant le commentaire. Avec H. Ridderbos (*Novum Testamentum*, 1966, p. 185), nous pensons que c'est là une méthode défectueuse. Les critiques ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur la teneur de l'hymne antérieure au morceau actuel, à supposer qu'il y en ait eu une. Dans ces conditions ne vaut-il pas mieux s'appliquer tout d'abord à rendre compte du texte évangélique *actuel*? La recherche de sa forme originale ne doit venir qu'ensuite. Non seulement Lagrange, mais Dodd, Barrett, Hoskyns commentent notre texte actuel sans se soucier de sa préhistoire.

3° Notre troisième partie sera consacrée à l'examen du titre christologique de Logos au double point de vue de ses origines et de sa portée théologique. Nous aurons là l'occasion de montrer comment le titre de Logos donné au Christ concentre en quelque sorte en sa personne toute la révélation divine de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Dans notre conclusion générale nous voudrions rattacher la doctrine du prologue à celle de l'ensemble du quatrième évangile et souligner une dernière fois les avantages multiples du titre christologique de Logos.

I. Commentaire du Prologue. — Notre commentaire comportera deux sections, consacrées l'une aux détails du texte et l'autre à sa structure. La structure du prologue est une question toujours très âprement controversée, sur laquelle aucun accord n'a encore pu s'établir parmi les commentateurs. Il est préférable de n'aborder la discussion de ce problème qu'après avoir fait l'exégèse détaillée de l'hymne.

I. L'EXÉGÈSE DU TEXTE. — Pour les commodités de notre exposé, nous distinguerons un certain nombre d'étapes dans le développement de la pensée de l'évangéliste. Il est bien entendu que cette division répond à notre logique abstraite; elle trouve certes sa justification dans le contenu du texte, mais sans correspondre nécessairement à la structure réelle du morceau, qui sera étudiée plus loin. Ce commentaire ne prétend pas être complet : nous nous arrêterons à ce qui nous paraît le plus important ou le plus neuf dans notre exégèse.

1° *Le Logos dans ses rapports avec Dieu* (℣. 1-2). — Trois propositions construites selon le même rythme expriment l'être éternel du Logos. « Ce sublime *crescendo* dans la révélation d'une pensée sûre d'elle-même suffirait à justifier la comparaison de la manière de Jean au vol de l'aigle » (Lagrange, p. 2). Quatre fois de suite (℣. 1-2), l'évangéliste va utiliser l'imparfait du verbe « être » : à la différence de l'aoriste qui indique la date précise d'une action, l'imparfait exprime une action qui se prolonge indéfiniment au-delà de l'instant où elle a commencé; c'est donc là le moyen le moins impropre de suggérer l'éternité qui transcende le temps.

Dans la première proposition : *Au commencement le Logos était*, l'expression « au commencement » renvoie à Gen., I, c.-à-d. à la création de l'univers par la parole divine, création qui sera mentionnée au ℣. 3. Même la forme littéraire du texte, avec sa succession de propositions coordonnées, semble destinée à rappeler le début de la Genèse (cf. E. C. Hoskyns, commentaire, p. 140-141), comme si l'auteur avait voulu nous offrir un prolongement et un complément

de la page capitale qui ouvre la Bible entière. En fait, la référence à la Genèse n'a pas simplement pour but de rattacher l'histoire évangélique au début de l'histoire du monde, mais bien plutôt de nous faire comprendre que dès ce moment-là, donc antérieurement à toute l'œuvre créatrice, le Logos existait déjà. Ici l'imparfait du verbe « être » exprime très clairement l'existence : exister au commencement, c'est exister de façon absolue, depuis toujours. Les rabbins enseignaient que sept choses ont été créées avant le monde (*Pes.*, 54*a*). Mais, aux yeux de Jean, ce n'est pas en ce sens seulement que le Logos préexiste au monde; il est en dehors du temps, éternel. On songe à Joa., VIII, 58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Jean parle donc d'un Logos qui préexiste à toutes les paroles proférées par Dieu au cours de l'histoire du salut (Dieu crée et sauve par sa parole) et qui est en quelque sorte intérieur à Dieu. C'est de cette parole éternelle que ces paroles proférées tiennent leur grandeur et leur efficacité. Les stoïciens avaient vulgarisé la distinction entre parole intérieure (λόγος ἐνδιάθετος) et parole proférée (λόγος προφορικός). Il est possible que cette circonstance ait servi de point de départ à Jean (Lagrange), même s'il est vrai que sa conception du Logos est avant tout biblique et chrétienne, comme nous le montrerons dans notre troisième partie.

La seconde proposition : *Et le Logos était auprès de Dieu* précise ce qu'est le Logos éternel dans ses rapports avec le Père. Ce second imparfait « était » n'exprime plus comme le premier l'existence, mais, suivi d'une préposition, il indique une relation. En grec on parle d'être (issu) de quelqu'un, avec la préposition ἐκ, d'être (rempli) de crainte, avec la préposition διά, d'être occupé aux sacrifices, avec la préposition ἀμφί, etc. (cf. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, p. 591, col. 3). Ici on a la préposition πρός; plus nettement que παρά, disent Lagrange et d'autres auteurs (mais ce point est contesté), elle exprime la proximité ou le contact avec un autre être. Cet autre être auprès duquel ou avec lequel est le Logos est Dieu le Père. En effet, dans le N. T., le mot Θεός avec l'article désigne d'ordinaire la personne du Père. C'est le cas ici, comme le montre le parallèle de la *Prima Johannis*, où le Christ, appelé Vie, nous est montré auprès du Père : « Nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue » (I, 2). Ainsi donc le Logos n'est pas seulement auprès du Père quand il agit au dehors, par exemple pour créer le monde, comme cela était déjà dit de la Sagesse en Prov., VIII, 30 : « J'étais à l'œuvre auprès de lui ». Antérieurement à toute action *ad extra*, le Logos est intimement uni au Père, en communion constante avec lui. Ici encore plusieurs déclarations du Christ historique dans le quatrième évangile peuvent aider à comprendre le prologue : XIV, 11, 20; XVII, 5, 24. Certains auteurs ont pensé que la préposition πρός, employée anormalement avec l'accusatif après le verbe « être », exprimerait un mouvement, une orientation dynamique du Logos vers le Père; nous discuterons ce problème à la fin de notre troisième partie.

La troisième proposition : *Et le Logos était Dieu* reprend le dernier mot Θεός de la proposition précédente. Ce troisième « était » est simplement copulatif, c.-à-d. qu'il a pour fonction d'unir l'attribut au sujet. Le mot Θεός est mis en tête pour attirer sur lui l'attention. Il est ici privé de l'article, car il ne désigne plus le Père, mais Dieu sans distinction des personnes. A la suite de la seconde proposition qui marquait la distinction entre les personnes du Père et du Logos, la troisième proposition suggère l'unité et l'indivisibilité de la nature divine. Alors que nos idées et les paroles qui les expriment ne sont pas « nous », la Parole de Dieu est Dieu, non pas une émanation de Dieu, mais Dieu au sens le plus strict. « Moi et le Père, nous sommes un », dira le Christ (X, 30). Lagrange commente ainsi ce dernier texte : « L'unité au neutre ne peut être l'unité de deux personnes qui n'en feraient qu'une : le pluriel des personnes est d'ailleurs sauvegardé par ἐσμέν. D'autre part l'unité de sentiments et d'affection ne suffit évidemment pas à épuiser le contenu d'une formule si énergique » (commentaire, p. 288).

L'affirmation de la divinité stricte du Logos laisse loin derrière elle un certain nombre de données qu'on a voulu lui comparer (cf. R. Schnackenburg, commentaire, p. 211-212). La Torah est bien appelée par les rabbins « fille de Dieu » (Midr. Ct., 8, 11, § 2; cf. *Midrash Rabbah, Song of Songs*, trad. M. Simon, Londres, 1951, p. 320 sq.), mais c'est seulement en un sens métaphorique. Image de Dieu, le Logos de Philon n'en est pas moins inférieur à Dieu; il procède de lui par voie de création ou d'émanation et n'est destiné qu'à empêcher le contact de Dieu avec la matière (cf. *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, p. 169-172). Très obscur est ce que Poimandrès du *Corpus Hermeticum* affirme du Logos, en un texte d'ailleurs partiellement incertain et que nous lisons ainsi à la suite de A. D. Nock et A.-J. Festugière (*Corpus Hermeticum*, I; traités I-XII, Paris, 1965, p. 8-9) : « Quant au Verbe lumineux issu du Νοῦς, c'est le fils de Dieu... Connais ce que je veux dire par ce moyen : ce qui en toi regarde et entend, c'est le Verbe du Seigneur, et ton Νοῦς est le Dieu Père; ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car c'est leur union qui est la vie » (I, 6). Nous renvoyons à ce que C. H. Dodd dit de ce texte (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 38-40) : « On se meut ici dans la sphère d'une psychologie et d'une cosmologie gnostiques, ce qui nous met très loin du prologue johannique. Seules les déclarations du Pseudo-Salomon sur la nature intime de la Sagesse (VII, 25-26) peuvent être présentées comme un véritable antécédent ou parallèle de la déclaration johannique : la Sagesse est « un souffle de la puissance divine, une effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant, ...un reflet de la lumière éternelle ».

Le ℣. 2 du prologue : *Il était au commencement avec Dieu* est une récapitulation des trois propositions du ℣. 1 : éternité et divinité stricte du Logos; ses rapports intimes avec le Père (ici, une nouvelle fois, Θεός avec l'article). Le « au commencement » de ce verset second est entendu par le P. Boismard des origines du monde et rapproché de Prov., VIII, 27-30 : « Quand Yahvé affermit les cieux, j'étais là...; quand il affermit les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre. » Le sens serait : « au commencement, lorsque Dieu créait le monde, le Verbe était avec Dieu » (*Le Prologue de S. Jean*, p. 21). Mais, conformément au sens de l'expression « au commencement » dans le premier verset, il vaut mieux comprendre avec la majorité des interprètes : antérieurement à la création du monde, depuis toujours, le Verbe était avec Dieu. Le pronom οὗτος du début du verset est comme la signature de l'évangéliste; un tel emploi de οὗτος (cf. comme dans le prologue I, 7) se retrouve plusieurs fois dans le corps de l'évangile : III, 2; IV, 47; VI, 50, 58, 71; VII, 40, 41; IX, 8; XII, 21; XXI, 24. Cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, p. 3.

2° *L'action créatrice du Logos* (℣. 3). — Avant d'entreprendre l'exégèse de ce verset, nous devons prendre parti dans une question fort discutée : celle de la coupe entre les ℣ 3 et 4. Déjà F. M. Lacan avait donné à ce sujet de bonnes indications (*Recherches*

de Science Religieuse [= *R. S. R.*], 1957, p. 61-63). Mais l'auteur qui a sur ce point fourni la contribution la plus importante est sans contredit P. Lamarche (*R. S. R.*, 1964, p. 514-523). Nous allons nous inspirer largement de son enquête minutieuse, à laquelle il est indispensable de recourir pour avoir le détail des références patristiques.

Trois coupes de texte sont possibles, que nous désignerons par les lettres A, B, C. La coupe A s'arrête avant « ce qui a été fait » (ὃ γέγονεν); donc on aura : *...sans lui rien ne fut fait. Ce qui a été fait en lui était* (ou *est*) *vie.* Mais, selon la place de la virgule, après ou avant « en lui », et selon que « en lui » est référé au monde créé ou au Logos, on peut lire la coupe A de plusieurs façons : A^1 : *Ce qui a été fait était vie en Lui* (le Logos); ou bien encore : A^2 : *Ce qui a été fait, en cela* (dans le monde) *il y avait la vie*; ou encore : A^3 : *Ce qui a été fait, en cela le Logos était la Vie* (cf. D. Mollat, dans la Bible de Jérusalem : « *de tout être il était la vie* »); ou enfin : A^4 : *Ce qui en Lui a été fait, c'était* (ou *c'est*) *la vie.* La coupe B donne une phrase redondante : *Sans Lui rien ne fut fait de ce qui a été fait. En lui était la vie.* La coupe C rattache à ce qui précède *ce qui a été fait en Lui*, ce qui donne comme commencement de phrase : *La Vie était.* A la suite de R. Schnackenburg (commentaire, p. 215 sq.) on peut envisager cette *crux interpretum* sous un triple aspect : historique, grammatical et exégétique.

Le problème *historique* est passablement compliqué. La coupe C n'a été que rarement proposée. Les partisans de la coupe A sont les plus anciens et les plus nombreux surtout sous la forme A^4. Mais la coupe B est, elle aussi, fréquemment défendue. P. Lamarche montre que beaucoup d'auteurs ont hésité entre les deux coupes A et B : Jérôme, Chrysostome, Didyme, Théodore de Mopsueste, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nysse.

L'examen des manuscrits nous laisse dans la même incertitude. N'entrent pas en ligne de compte les nombreux manuscrits qui ignorent la ponctuation. Parmi ceux qui l'utilisent de façon régulière, les uns sont pour la coupe A : P^{66} = Bodmer II; P^{75} = Bodmer XV; C*, D, L, W; les versions *syr. cur.*, *sah.*, peut être *it.* à cause de *b*; d'autres sont pour la coupe B : c'est le cas de E, H, K, et de la majorité des manuscrits récents. L'édition Sixtine de la Vulgate (1590) est pour la coupe A. En mettant une virgule avant et après « ce qui a été fait », l'édition Sixto-Clémentine semble suggérer qu'on a le choix entre les deux coupes.

Passons maintenant au problème *grammatical.* Nous laisserons de côté la coupe C, si peu soutenue. A s'en tenir au seul aspect stylistique, la coupe B est certainement celle qui au premier abord heurte le plus : non seulement elle rend le texte inutilement redondant, mais elle oblige à admettre une incorrection : après οὐδὲ ἕν il faudrait ὧν γέγονεν. Mais la coupe A n'est pas, elle non plus, exempte de difficultés, sous quelque forme qu'on la présente. L'emploi de « était » surprend en ce contexte de création après son application quatre fois de suite (℣. 1 et 2) au Logos éternel; aussi le P. Boismard préfère-t-il le présent « est » (S, D, *it.*, *cur.*), mais l'imparfait est beaucoup mieux attesté, il est d'ailleurs postulé par le « était » de la proposition suivante (Barrett, p. 130) et le temps présent a tout l'air d'une correction destinée à éviter une difficulté. L'expression « était vie » n'est-elle pas beaucoup trop forte, s'il ne s'agit que de la participation des êtres créés à la vie divine? On attendrait plutôt la formule « eut (ou trouva) la vie » (cf. Joa., III, 15, 16; V, 24; VI, 47). Par ailleurs, l'application de « en lui » (en cela) au monde aboutit à une anacoluthe pénible, sans compter que « en cela » demanderait plutôt ἐν τούτῳ.

Puisque ni l'ancienne tradition textuelle ni la grammaire ne permettent de trancher définitivement le débat, il faut bien s'en rapporter pour le dirimer au point de vue *exégétique.* Or, ici, à notre avis, la coupe B est nettement avantagée par rapport à la coupe A. En effet, comme le note P. Lamarche (*art. laud.*, p. 523), cette dernière coupe, sous quelque forme qu'on la présente, n'offre pour le ℣. 4*a* aucun sens plausible. Que l'on comprenne : ce qui a été fait était vie en Lui; ou bien : ce qui a été fait, en cela le Logos était la vie; ou bien : ce qui a été fait, en cela (dans le monde) il y avait la vie; ou bien enfin : ce qui en Lui a été fait, c'était la vie, toutes ces traductions et interprétations, qui attribuent au mot « vie » le sens de vie naturelle commune à tout être animé, se heurtent à la même objection fondamentale, abstraction faite des difficultés spéciales à chacune d'entre elles. En effet, même non accompagnée du qualificatif « éternelle », la vie si souvent mentionnée dans le quatrième évangile est partout ailleurs la vie surnaturelle apportée par le Christ aux hommes et dont la possession constitue pour eux le salut; cf. F. Mussner, ΖΩΗ, *Die Anschauung von Leben im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952. Seul notre verset constituerait une exception à la règle. Mais cette exception semble exclue par le contexte immédiat, car la proposition coordonnée qui suit reprend le mot « vie » en anaphore avec l'article : on nous dit que cette vie dont il vient d'être question « était la lumière des hommes ». Par conséquent elle doit être la vie divine, d'abord présente de toute éternité dans le Logos, puis communiquée par lui aux hommes.

Nous n'entendons pas exclure la possibilité de la coupe A, la plus anciennement attestée, surtout sous la forme que choisit la Bible de Jérusalem : « De tout être il était la vie ». Pourtant, à la suite de Lagrange, Bauer, Mc Gregor, Barrett et beaucoup d'autres, nous donnons notre préférence à la coupe B. Schnackenburg vient de défendre à son tour cette exégèse en envisageant attentivement le problème sous tous ses aspects. Comme le note Barrett (p. 134), le caractère redondant de la phrase : « sans Lui rien n'a été fait de ce qui a été fait » ne devrait pas étonner, alors que le même auteur vient de répéter au ℣. 2 ce qu'il a dit au ℣. 1. La seule objection sérieuse que l'on puisse alléguer, c'est que l'autre construction est la plus anciennement attestée et semble avoir été abandonnée dans le souci d'enlever aux Ariens un de leurs arguments : de la lecture « ce qui a été fait en Lui », les Ariens concluaient que quelque chose avait été fait dans le Verbe et donc qu'il n'était pas Dieu. Mais R. Schnackenburg soupçonne que la coupe A, si étrange qu'on ne parvient pas à se mettre d'accord sur sa signification, est née sans l'influence des idées gnostiques. En effet, au témoignage d'Irénée (*Adv. Haer*, I, 1, 18) et d'Hippolyte (*Élenchos*, V, 16, 12-14), les Valentiniens et les Naasséniens faisaient grand cas du texte ainsi coupé. Rien n'oblige dès lors à penser que cette lecture serait la plus ancienne. W. Bauer et L. Bouyer suggèrent que les mots « ce qui a été fait » (ὃ γέγονεν) pourraient être une corruption textuelle, ce qui trancherait définitivement la controverse. On n'ose cependant faire cette suppression en l'absence de tout appui solide dans la tradition manuscrite.

Le terrain étant ainsi déblayé, nous pouvons passer maintenant à l'explication du passage. *Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait.* L'expression de la même pensée sous une double forme, positive, puis négative, est biblique. La média-

tion cosmique du Logos exprimée par διά ne présuppose aucune infériorité du Fils par rapport au Père : cf. Rom., XI, 6, où les prépositions ἐκ, διά, εἰς sont toutes les trois appliquées à Dieu le Père. Il est à noter que c'est le rôle unique joué par le Christ dans l'histoire du salut qui a suggéré sa fonction cosmique. Jamais au cours du récit évangélique le Christ ne parle de sa participation à la création du monde. « Ce n'est pas la place du Christ comme médiateur de la rédemption qui a été déduite de son rôle de créateur; le processus a été inverse : c'est à partir du centre, que l'incarnation et la rédemption constituaient dans l'événement du salut, que fut compris le plan divin dans son extension antérieure et que le médiateur du salut fut identifié au médiateur de la création. » L. Scheffczik, *Création et Providence*, Paris, 1967, p. 39; cf. *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 66 sq., 78-79, 257, 365-366, 373-374; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1945, p. 75 sq.

3° *Le Logos dans ses rapports généraux avec l'humanité (v. 4-5).* — Avec le verset 4 : *En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes*, nous passons du point de vue cosmique au point de vue anthropologique et sotériologique. La formule « en lui était la vie » fait invinciblement songer à Joa., V, 26, où il est dit que le Père a donné au Fils d'avoir la vie en lui même », c.-à-d., d'après le contexte, d'être, lui aussi, dispensateur suprême de la vie, ce qui confirme la coupe du texte que nous avons adoptée. Dans la théologie johannique, les deux concepts de *vie* et de *lumière* sont connexes, mais le plus fondamental est celui de *vie*. Il faut comprendre ici que la communication de la vie divine aux hommes se manifeste d'abord sous la forme d'une illumination, ce qui une fois encore fait penser à la suite de l'évangile, notamment à VIII, 12 : « Celui qui me suivra... aura la lumière de la vie. »

Source pour les hommes de vie et de lumière surnaturelles, le Logos ne remplit pas seulement de façon éminente les fonctions attribuées au Messie davidique (Is., IX, 5) et au Serviteur de Jahvé (Is., XLII, 6; XLIX, 6); il ressemble à la Sagesse divine du Pseudo-Salomon (Sap., VII, 26-27; VIII, 4). Mais beaucoup d'autres textes de l'A. T. peuvent également être allégués, en particulier ceux qui affirment que c'est de Dieu que procèdent la vie et la lumière entendues au sens le plus large : Ps., XXXVI, 10; CXIX, 105, 130.

L'affirmation selon laquelle *la lumière luit dans les ténèbres* nous met en présence du couple *lumière-ténèbres*. Dans le premier chapitre de la Genèse (I, 3-5), la lumière que Dieu crée est la lumière naturelle du jour, et les ténèbres que Dieu sépare d'elle sont les ténèbres cosmiques. Dans le prologue du quatrième évangile, même s'il est fait allusion à la Genèse, l'opposition lumière-ténèbres n'a pas la même portée cosmique, mais elle se rapporte au domaine moral et surnaturel, comme partout ailleurs dans la littérature johannique, dont cette antithèse est une des caractéristiques : cf. Joa., III, 19-21; VIII, 12; IX, 4-5; XI, 9-10; XII, 35-36, 46; XIV, 30; I Joa., I, 6-7; II, 8-11. La même antithèse a des antécédents dans l'A. T. et le judaïsme tardif; cf. S. Aalen, *Licht und Finsternis im A. T. im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951. Il convient de faire une mention spéciale des parallèles de Qumrân. Surtout dans la Règle de Communauté (I Q S), on remarque une opposition très forte entre la lumière et les ténèbres (III, 20-26; IV, 1-14; XI, 3-7), les fils de lumière et les fils de ténèbres (I, 9-10; II, 16-17; III, 24-25; cf. I Q M I, 1, 3, 9, 11), le Prince des lumières et l'Ange des ténèbres (III, 20-24), les esprits ou les voies de lumière et de ténèbres (III, 20-25).

Dans S. Paul et dans S. Jean, de même que la lumière qualifie le domaine de Dieu et du Christ comme étant celui du bien, de la justice, de la vie, de la vérité et de l'amour, les ténèbres qualifient le domaine de Satan comme étant celui du mal et de l'impiété (cf. II Cor., VI, 14-16), bien que Satan, pour séduire les hommes, se déguise parfois en ange de lumière (II Cor., XI, 14) : cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, de X. Léon-Dufour, art. *Lumière*, col. 556-562.

On compare souvent ce passage à I Joa., II, 8 : « Les ténèbres passent et déjà la vraie lumière luit ». Cette déclaration exprime les effets bienfaisants de la révélation apportée par le Logos incarné et « le progrès de l'Évangile sur l'erreur et le mal » (J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 158). Du rapprochement de Joa., I, 4 et I Joa., II, 8 certains exégètes concluent que le présent φαίνει du premier texte se rapporte *exclusivement*, comme celui de l'Épître, à l'époque de l'évangéliste, et donc à la fonction illuminatrice inaugurée parmi les hommes par le Logos incarné et qu'il prolonge dans l'Église grâce à l'action de l'Esprit-Saint; cf. par ex. A. Wikenhauser, *Commentaire*, p. 38; A. Loisy, commentaire de 1921, p. 94. Mais, alors que la *Prima Johannis* affirme la disparition progressive des ténèbres sous l'action de la lumière, le prologue ne parle que d'une action illuminatrice accomplie au sein des ténèbres; par conséquent, les deux textes ne sont pas tout à fait semblables. De toute façon, il n'est aucun motif valable de restreindre la portée de Joa., I, 4 à la période ouverte par le mystère de l'Incarnation, car celui-ci n'a pas encore été mentionné. Le sens le plus obvie de cette déclaration est le suivant : depuis que les hommes existent et que le péché a fait son apparition parmi eux, la lumière n'a cessé de briller au sein de ces ténèbres morales. Ce phénomène caractérise aussi bien la période qui précède l'Incarnation que celle qui la suit. « La description, dit fort bien B. F. Westcott (commentaire, 8e éd., p. 4), embrasse l'expérience du judaïsme et du paganisme des temps préchrétiens et des temps post-chrétiens. *Le conflit de la lumière et des ténèbres, qui représente un des aspects de l'histoire évangélique, représente aussi un des aspects de toute histoire humaine.* »

La réaction hostile des ténèbres mises en présence de la lumière est exprimée par une proposition dont le sens exact est controversé, le verbe καταλαμβάνειν ayant été entendu en trois sens différents : *a)* comprendre intellectuellement; *b)* recevoir; *c)* arrêter, vaincre.

En faveur de la version « *les ténèbres ne l'ont pas arrêtée* », qui est celle de Schlatter,, Westcott, Büchsel, Delling (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [= *T. W. N. T.*], IV, p. 10), Hoskyns, Boismard, Mollat, Brown (Barrett admet un double sens intentionnel : « comprendre » et « vaincre »), on peut faire valoir plusieurs raisons très fortes. Cette interprétation est celle d'Origène, de Chrysostome et de la majorité des Pères grecs. Elle est recommandée par des parallèles pris, soit dans le quatrième évangile, soit en dehors de Jean. En Joa., XII, 35, le Christ déclare : « Marchez tandis que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous atteignent (καταλάβῃ) ». Le livre de la Sagesse dit que, tandis que la lumière du jour fait place à la nuit, « contre la Sagesse le mal ne saurait prévaloir » (VII, 30). Dans une des Odes de Salomon (XVIII, 6), on lit ce texte qui est peut-être en relation avec Joa., I, 5 : « Que la lumière ne soit pas vaincue par les ténèbres, et que la vérité ne fuie pas devant le mensonge » (trad. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911, p. 19). Les Actes de Thomas (130) parlent de la lumière qui « n'a pas été vaincue » (M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1955, p. 421).

Dans la phrase « les ténèbres ne l'ont pas arrêtée », le verbe est à l'aoriste; comment l'interpréter? Les auteurs qui expliquent notre verset à partir des ℣. 10 et 11 comprennent que les ténèbres n'ont pas reçu (ou saisi intellectuellement) la lumière, et ils rapportent cet aoriste à l'échec historique du Logos incarné qui a été méconnu; mais nous avons rejeté cette exégèse. Par ailleurs, il est difficile d'admettre avec R. E. Brown (commentaire, p. 8) que puisse être visé le seul drame de Gen., III, au cours duquel les ténèbres ne parvinrent pas à vaincre la lumière, ce qui permettrait de garder à l'aoriste sa signification la plus habituelle. Comme la déclaration « la lumière luit dans les ténèbres », ce qui suit immédiatement : « les ténèbres ne l'ont pas vaincue » doit s'appliquer de même à toute l'histoire religieuse de l'humanité : l'échec des ténèbres dans leur entreprise impie contre la lumière se renouvelle sans cesse; il s'est déjà vérifié au paradis terrestre; il s'est vérifié ensuite dans l'histoire de l'humanité et du peuple choisi antérieure à l'Incarnation; il s'est vérifié de façon éminente au cours de l'existence historique du Logos incarné; il se vérifie encore de nos jours, et il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. Dans ces conditions, on peut prendre l'aoriste κατέλαβεν, soit comme un aoriste complexif suggérant les multiples tentatives faites par les ténèbres pour venir à bout de la lumière (cf. Blass-Debrunner, § 332), soit comme un aoriste gnomique exprimant une vérité générale, valable pour tous les temps, aussi bien pour l'avenir que pour le passé (cf. Blass-Debrunner, § 333; Abel, § 559; M.-E. Boismard, p. 37-38). Plus loin, le prologue prendra un accent tragique pour décrire la répudiation du Logos par les hommes. Mais auparavant l'hymne nous donne l'assurance que la lumière divine n'a jamais eu et n'aura jamais le dessous. Jamais le Bien ne sera vaincu par le Mal; cette certitude est le second fondement de l'optimisme chrétien, qui a son point de départ dans la création de toutes choses par Dieu le Père et par la médiation du Christ (cf. *supra*).

4° *Jean témoin du Logos (℣. 6-8).* — La première question que posent ces versets est la suivante : comment se fait-il que dès maintenant le Baptiste soit mentionné, alors que le mystère de l'Incarnation ne sera exprimé qu'au ℣. 14? Un premier élément de solution, sur lequel s'accordent la majorité des exégètes modernes, c'est que ces versets semblent avoir été ajoutés après coup à l'hymne primitif : en effet, par leur forme prosaïque, ils tranchent sur les versets précédents au rythme très marqué et qui sont presque de la poésie. Mais cette réponse ne satisfait pas pleinement, car, même si ce texte a été inséré après coup, il n'a pas dû être placé sans motif en cet endroit précis. Ceux qui pensent que le ℣. 9 se réfère déjà exclusivement à la venue du Logos incarné n'ont aucune peine à expliquer le présent passage : les ℣. 6-8 précèdent le ℣. 9 comme le précurseur précède le Christ. Mais nous verrons que cette exégèse du ℣. 9 est fort problématique.

Il semble qu'on puisse dire ceci. Parce que la manifestation du Logos-Lumière est envisagée par les ℣ 4-5 dans toute son amplitude, le mystère de l'Incarnation étant de toute évidence le sommet de cette manifestation, il n'est pas étrange que la pensée de l'évangéliste aille dès à présent à ce que Dieu a fait pour préparer cette épiphanie suprême. Nous ajouterons encore cette observation de Schnackenburg (commentaire, p. 228) : le rôle de témoin du Logos incarné, que joue le Baptiste, s'exerce tout d'abord à l'endroit d'Israël, mais son témoignage vaut également pour tous les temps et tous les hommes à venir.

Jean vint en témoignage, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui : Aux yeux des évangélistes, non seulement le ministère public de Jésus commence par le baptême qu'il reçoit des mains de Jean sur les bords du Jourdain, mais Jean lui-même est le prophète qui par toute son activité prépare l'avènement imminent de l'ère messianique; en lui se réalise le retour d'Élie prédit par Malachie (III, 23). Tout cela est commun aux synoptiques et au quatrième Évangile. Ce qui distingue celui-ci de ceux-là, c'est qu'il s'intéresse beaucoup moins au ministère prophétique du précurseur pris en lui-même, par ex. à sa prédication, qu'à son rôle de témoin du Christ. Le quatrième évangéliste ne raconte pas la scène du Baptême, mais il souligne par contre avec complaisance le témoignage rendu par le précurseur au Christ à la suite de la théophanie baptismale (I, 19-34).

Ici nous pouvons faire une remarque intéressante. Alors que les Synoptiques expliquent assez mal le drame de l'existence de Jésus et l'hostilité des autorités religieuses de Jérusalem qui causera sa mort, dans le quatrième évangile, dès le début, le drame est noué : de Jérusalem « les juifs » (entendons les chefs du peuple : grands prêtres et pharisiens) envoient des prêtres et des lévites sur les bords du Jourdain pour demander au Baptiste qui il est et pourquoi il baptise (I, 19 sq.), et alors le précurseur rend témoignage au Christ. Ainsi donc, dès le commencement du ministère public de Jésus, les autorités religieuses de la Ville Sainte ont été dûment éclairées sur Jésus de Nazareth grâce au témoignage du Baptiste.

5° *Le Logos illuminateur de tout homme est rejeté par le monde et par les siens (℣. 9-11).* — Au ℣ 9 du prologue, la première difficulté à laquelle se heurte le commentateur concerne la traduction du texte. Tout d'abord faut-il regarder « la lumière véritable » comme un sujet (« la lumière véritable était »), ou comme un prédicat (il = le Logos était la lumière véritable »)? Les deux opinions sont pareillement soutenues. La seconde nous paraît préférable. R. Bulmann dit fort bien (commentaire, p. 31-32, note) : cette construction est celle qui s'harmonise le mieux avec l'ensemble du morceau; si le prédicat est muni de l'article, c'est que la détermination avait besoin d'être soulignée; comme les ℣. 10 et 11 ont le même sujet que le ℣. 9, le pronom masculin αὐτόν de ces versets montre que le sujet est λόγος, et non pas φῶς. Certes, il y a de cette façon un manque de clarté dans le texte actuel, car après les ℣. 6-8 où le Baptiste est sujet des verbes, l'auteur introduit au ℣. 9 un sujet nouveau en le sous-entendant. Mais dans l'hymne primitif le sujet n'avait pas besoin d'être répété.

Mais ici un autre problème intervient qui est toujours fort discuté. Plusieurs exégètes pensent que les mots de la fin du verset « venant dans le monde » sont à joindre au verbe « était », ce qui obligerait à prendre comme sujet « la lumière véritable ». On aboutit ainsi à la version suivante : la lumière véritable était venant (= venait) dans le monde. Nous ne pouvons admettre cette traduction fort répandue, et cela pour les motifs suivants. Tout d'abord, aussitôt après avoir affirmé que le Logos était en train de venir dans le monde, n'y a-t-il pas quelque incohérence à dire (℣. 10) qu'il était déjà dans le monde? En second lieu, la construction périphrastique ainsi supposée remplacerait un imparfait et devrait normalement exprimer un état ou une coutume, mais pas un événement nouveau (cf. Schlatter, p. 25; Schnackenburg, p. 230). Enfin, comme le note fort bien Bultmann (p. 32), même s'il est vrai que Jean offre plusieurs autres exemples de construction périphrastique (I, 28; II, 6; III, 23; X, 40; XIII, 23; XVIII, 18, 25, 30), nulle part ailleurs une proposition relative ne vient s'intercaler, comme ce serait le cas ici, entre le verbe auxiliaire et le participe qui se conjugue avec lui.

Faut-il alors supposer que « venant dans le monde » se rapporte à « tout homme », comme le pensent encore quelques exégètes à la suite de la Vulgate? On pourrait certes supposer que cette manière de parler a été suggérée à Jean par une formule rabbinique fréquente pour désigner l'humanité : « tous les venant au monde », en hébreu *kôl ba'ey 'olam* (cf. les exemples cités par Strack-Billerbeck, II, p. 358; Schlatter, p. 15). Cette explication serait possible, s'il n'y avait pas le mot « homme », que la formule rabbinique est destinée à remplacer, et non pas à doubler. Il n'y a aucun autre exemple de semblable tautologie. Au reste, il faudrait alors normalement πάντα ἄνθρωπον τὸν ἐρχόμενον. Il est arbitraire de mettre le mot « homme » entre parenthèses, comme le fait Bultmann (p. 31). On ne peut pourtant pas non plus, ainsi que l'observe Schnackenburg (p. 231) réserver l'illumination au temps de la naissance de l'homme (qui illumine tout homme lors de sa venue dans le monde).

Reste une dernière possibilité, assez rarement envisagée, et pourtant la plus obvie. En grec, le participe employé sans article peut revêtir des sens multiples et exprimer les diverses circonstances de temps, de cause, de condition, de but. Il est tout indiqué de rattacher le participe ἐρχόμενον (traité comme un neutre) à φωτίζει qui a pour sujet un pronom relatif neutre et de comprendre « le Logos était la vraie lumière qui illumine tout homme en venant dans le monde ». Une affirmation parallèle à celle-là se lit en XII, 46 : « Je suis venu comme lumière dans le monde ». Mais ici l'idée de venue dans le monde est mise au premier plan et celle de lumière au second plan. C'est le contraire que nous avons dans le ℣. 9 du prologue, où l'illumination est le thème capital et où la venue dans le monde ne joue plus qu'un rôle secondaire; on verra tout à l'heure pourquoi.

La traduction de la Bible de Jérusalem, qui adopte cette manière de lire le texte, n'est cependant qu'imparfaitement fidèle, car elle coordonne (au lieu de subordonner) la venue dans le monde à ce qui précède : « Le Verbe était la lumière véritable qui éclaire tout homme; il venait dans le monde. »

Que le Logos illumine l'humanité depuis que celle-ci existe, c'est là une donnée d'une importance considérable que les Pères de l'Église n'ont pas oubliée. Assurément un certain nombre d'anciens auteurs ont eu une attitude très dure à l'endroit du monde païen, et notamment à l'égard de la philosophie grecque, dont ils dénoncent les erreurs et l'orgueilleuse suffisance. Mais la plupart, et souvent de très grands noms (Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Augustin) portent des jugements plus bienveillants, et, il faut bien le dire, beaucoup plus équitables. » Quand Pierre Damien lancera sa formule méprisante : « On n'allume pas une chandelle pour voir le soleil », il trouvera des penseurs tout prêts à lui répondre : Le soleil de vérité brille partout, le Verbe illumine tout homme » (A.-D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris, sans date, p. 176-177). Il vaut la peine de donner quelques exemples de cette orientation de la pensée en ce qui touche plus spécialement le Logos illuminateur.

S. Justin parle de « la semence du Logos innée dans tout le genre humain » (*2 Apol.*, VIII, 1). Il pense donc que le Logos s'est révélé aux Grecs et aux Barbares; la raison universelle et le pouvoir qu'a tout homme de connaître le bien et le mal (*2 Apol.*, XIV, 2.) sont sa première manifestation, et les hommes qui font bon usage de ces lumières se sauvent. Selon Justin, Socrate a connu le Christ en partie (*2 Apol.*, X, 8); pareillement la doctrine de Platon, des Stoïciens, des poètes et autres écrivains grecs n'est pas étrangère à celle du Christ (*2 Apol.*, XIII, 2). Justin ne craint pas de comparer les persécutions que subit Socrate à celles dont sont l'objet les chrétiens (*2 Apol.*, X, 5 sq.). C'est pour n'avoir pas connu tout le Logos, « qui est le Christ » que les philosophes se sont contredits. Mais un fait demeure, de portée absolument universelle : « *Tous les principes justes que les philosophes et les législateurs ont découverts et exprimés, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement le Logos* » (*2 Apol.*, X, 9). On trouve des affirmations semblables chez Clément d'Alexandrie, Lactance, etc.

Le prologue johannique ne précise pas en quoi consiste l'illumination accordée à tout homme par le Logos, pas plus qu'il ne précise quelle venue du Logos est la condition préalable de cette illumination. Aussi, de même que nous pensons avec M.-E. Boismard (p. 49) et B. F. Westcott (p. 7) que Jean a en vue toutes les venues successives du Logos, de la création à l'Incarnation inclusivement, de même nous croyons que l'illumination dont il veut parler implique toutes les lumières spirituelles concédées aux hommes : celle de la raison, celle de la conscience, celle de la révélation surnaturelle. Comme le note Barrett (p. 134), il serait erroné d'interpréter la pensée de l'auteur exclusivement à partir de la philosophie stoïcienne qui parle de la participation de l'homme au Logos divin du seul fait de la possession par lui de la raison : en effet, chez Jean le mot Logos n'a pas le sens philosophique de raison, mais le sens biblique de parole. Cependant, d'un autre côté, un certain élargissement du concept biblique de « parole » est ici indiscutable; *il provient du fait qu'aux yeux de Jean le Christ est tout à la fois la Parole de Dieu et la Sagesse de Dieu :* tandis que dans l'A. T. la Parole de Dieu est, en rigueur de terme, la révélation faite par le vrai Dieu au seul peuple élu par l'entremise des prophètes, des maximes de vie morale communes à tous les hommes relèvent de la Sagesse divine, ainsi qu'en témoigne la sagesse internationale de l'Ancien Orient.

Après tout ce que nous venons de dire, il devient plus clair encore que la méconnaissance du Logos reprochée au monde (« et le monde ne le connut pas »), même si elle inclut l'échec du ministère public de Jésus, ne saurait être restreinte à cet événement historique. Ce n'est même pas lui qui doit être visé en premier lieu. Le rappel de l'œuvre créatrice du Logos fait songer bien plutôt tout d'abord au « monde païen placé en face du fait de la création et qui aurait dû reconnaître le Créateur à partir de l'œuvre créatrice » (M.-E. Boismard, p. 51; cf. pareillement C. H. Dodd, *The Interpretation*, p. 281).

Le ℣. 11 du prologue nous fait franchir une nouvelle étape dans l'épiphanie du Logos : *Il vint chez lui et les siens ne l'ont pas reçu.* Chez lui (εἰς τὰ ἴδια) pourrait être appliqué à toute l'humanité qui, créée par le Logos, est de ce chef sa propriété (cf. Bauer, Bultmann, Büchsel, Wikenkauser, Schnackenburg, etc.). Mais s'il est vrai que le ℣. 11 est parallèle au ℣. 10, car à « il était dans le monde » correspond maintenant « il vint chez lui », et aux mots « le monde ne l'a pas connu » correspond « les siens ne l'ont pas reçu », il doit tout de même y avoir une progression dans la pensée. En conséquence, avec la grande majorité des anciens Pères et des commentateurs modernes, nous pensons que « chez lui » et « les siens » se rapportent à la Terre Sainte et à Israël, propriété de Dieu d'une manière toute spéciale (« vous serez mon peuple »), en vertu du privilège de l'alliance.

Deux indices sont en faveur de cette interprétation. Si le Logos *était déjà* dans le monde comme chez lui (cf. « il était dans le monde »), pourquoi nous dire aussitôt après qu' « il vint chez lui »? Cf. dans le même sens F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, III, p. 32.

Dans Eccli, XXIV, Ben Sirach déclare tout d'abord que la Sagesse divine « a exercé son empire en tout peuple et parmi toutes les nations » (℣. 6), et ensuite qu'ayant cherché « en quel héritage » (κληρονομία ; cf. « chez lui ») elle pourrait demeurer, elle reçut de Dieu l'ordre « de dresser sa tente en Jacob et d'entrer dans l'héritage d'Israël » (℣. 7-8). Entre la progression de la pensée ici et dans le prologue, on observe un parallélisme frappant.

Cela veut-il dire qu'au ℣. 11 le prologue ne fait que reproduire la pensée du Siracide? Nous ne le croyons pas. A propos de ce passage se pose, mais de façon plus aiguë encore, le même problème que nous avons déjà rencontré aux ℣ 5, 9 et 10 : d'une part, il est impossible de ne pas songer au drame du Christ répudié par ses compatriotes que décrira la suite de l'évangile; mais d'autre part, quoi qu'on en ait dit, on ne peut s'en tenir à une perspective aussi restreinte, étant donné surtout que le mystère de l'Incarnation ne sera mentionné explicitement qu'au ℣. 14. Comme l'exclamation du Christ : « Que de fois j'ai voulu rassembler mes enfants » (Matth., XXIII, 37; Luc., XII, 34) surprend si on se place au point de vue des Synoptiques, qui ne mentionnent qu'une seule montée à Jérusalem, certains auteurs supposent que la perspective s'étend dans le passage à toute l'histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à l'époque du Christ; cf. R. Reitzenstein, *Das mandaische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Heidelberg, 1919, p. 42-43; R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs...*, p. 6-7; cf. encore notre étude : *Le discours sur le pain de vie (Joa., VI)*, Paris, 1967, p. 79-80. En tout cas, de nombreux passages du N. T. attestent l'idée d'une présence réelle et efficace du Christ au sein du peuple choisi de l'ancienne alliance; cf. *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 106-109. C'est ce thème que nous retrouvons ici, mais lié indissolublement à l'existence historique du Christ : présence du Christ dans l'A. T. et venue du Christ sur la terre sont contemplées *per modum unius*.

Dès lors la plainte douloureuse « les siens ne l'ont pas reçu » fait allusion tout à la fois à l'échec du Christ qui se consomme au Calvaire et à l'obstination avec laquelle les anciens Israélites ont refusé de se soumettre à la Parole et d'écouter les prophètes, par excellence les hommes de la Parole. Il est à peine besoin de donner ici des références, tant les attestations de ce thème sont nombreuses, spécialement dans les écrits prophétiques; citons seulement : Jer., VI, 25.26; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; XLIV, 4-5; II Reg., XVII, 13-14, 23. Parfois le même thème est lié à l'intervention de la Sagesse divine personnifiée : Prov., I, 24 sq.; Bar., III, 12 sq.

6° *Le bon accueil fait au Logos (℣. 12-13).* — Avant d'entreprendre l'exégèse de ces deux versets, il convient d'étudier le difficile problème critique qu'ils posent. Une fois de plus, nous allons nous inspirer de l'enquête diligente de P. Lamarche (*R. S. R.*, 1964, p. 498-510) qui examine la thèse de M.-E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, dans *R. B.*, 1950, p. 401-408.

Assurément, au premier abord, au ℣. 12 les mots « à ceux qui croient en son nom » paraissent être une redondance et une répétition oiseuse de « tous ceux qui le reçurent ». D'où l'hypothèse selon laquelle notre texte actuel ne serait qu'une leçon confluente. Mais ce n'est pas parce que quelques Pères omettent le membre de phrase « à ceux qui croient en son nom » qu'on est autorisé à en suspecter l'originalité, alors qu'il est attesté par tous les manuscrits grecs et l'ensemble des versions, et que, par surcroît, les Pères citent souvent de mémoire et de façon approximative, et qu'ils adaptent les citations scripturaires aux nécessités de leur argumentation.

On raisonnera de façon analogue pour la première partie du ℣. 13. Certes, les manuscrits B et 17 omettent « la volonté de l'homme », mais cette omission s'explique d'autant plus aisément que ces mots ne sont pas nécessaires au sens; une main secondaire a d'ailleurs rétabli le texte classique (B*). Plus facile encore à expliquer est l'omission dans quelques manuscrits de la formule « la volonté de la chair » : elle doit provenir de ce qu'aussitôt après on lit une autre formule qui commence de la même manière : « la volonté de l'homme ». Là non plus le témoignage des Pères n'est pas concluant : « ou bien il s'agit d'allusions trop vagues pour constituer une citation véritable (cf. Justin, Clément d'Alexandrie, Hippolyte de Rome, *Acta Archelai*), ou bien le fait qu'on trouve chez ces auteurs (spécialement dans leurs commentaires de Jean) le texte intégral du verset prouve qu'une fois en passant ils ont cité d'une manière incomplète. Cela n'a rien d'étonnant : le texte s'y prête, comme le prouvent les différentes manières d'abréger le verset, et le sens apparemment n'y perd rien. Il n'existe aucune raison valable de mettre en question le début du verset 13 » (*R. S. R.*, 1964, p. 506).

Beaucoup plus difficile à régler est le cas de la finale du ℣. 13. Faut-il lire le pluriel : « qui de Dieu sont nés » (ἐγεννηθήσαν), ou bien le singulier : « qui de Dieu est né » (ἐγεννήθη)? Dans le premier cas, on songe aux croyants, et dans le second, au Logos. Le Père Boismard qui défend la lecture au singulier (*R. B.*, 1950, p. 401-408; *Le Prologue*, p. 54 sq.), mentionne en sa faveur les témoignages suivants : la vieille syriaque (?), deux manuscrits de la vieille latine (codex de Vérone et *Liber Comicus*), un manuscrit de la version éthiopienne; au IIe s. : peut-être Ignace d'Antioche (*Smyrn.*, I, 1), Justin (surtout *Dial.*, LXIII, 2), Irénée (*Adv. Haer.*, III, XVI, 2; III, XIX, 2; III, XXI, 5 et 7; V, I, 3), l'auteur de l'*Epistula Apostolorum* (III, 14); au IIIe s. : Tertullien (*De carne Christi*, XIX, 1-4), Hippolyte ou l'auteur de l'*Elenchos* (VI, 9); au IVe s. : Méthode d'Olympe (*De Res.*, I, 26), Apollinaire de Laodicée (*Texte und Untersuchungen*, VII, 346), Tychonius (*Liber regularum*, éd. Burkitt, p. 7), Sulpice Sévère (*Chron.*, II, 3), Ambroise (*In Psal.*, XXXVII, 5), Jérôme (Lettre LXV, 8), Augustin (*Confessions*, VII, 9), l'auteur des *Acta Archelai* (V), Procope de Gaza (*Is.*, VIII), les auteurs de deux livres faussement attribués à S. Athanase (II et XII). Outre le P. Boismard, sont également partisans de la leçon au singulier : A. Resch, A. Loisy, Th. Zahn, A. V. Harnack, Mc Gregor, R. Seeberg (dans *Festg. für Harnack*, Tubingue, 1921, 267 sq.), F. Büchsel, F.-M. Braun (dans *Mélanges Goguel*, 1950, p. 11-31), J. Dupont, *Essais sur la christologie de S. Jean*, p. 51-52, D. Mollat, R. C. H. Lenski.

Cependant plusieurs des témoignages qu'on invoque à l'appui du singulier ont été contestés. G. Castellini a mis hors de cause Apollinaire de Laodicée et Procope de Gaza : *De Joa., I, 13 in quibusdam citationibus patristicis*, dans *Verbum Domini* [= *V. D.*], 1954, p. 155-157. A. Viard met en doute la valeur des témoignages d'Ignace d'Antioche et d'Irénée : *Ami du Clergé*, 1958, p. 527. A. Houssiau (*Sacra Pagina*, II, p. 170-188) fait l'examen du dossier patristique : Ignace d'Antioche ici est à écarter; plusieurs passages souvent allégués de Justin témoigneraient aussi bien en faveur d'une lecture au pluriel que d'une lecture au singulier; attestée par Irénée, Tertullien, probablement l'*Epistula Apostolorum*, la leçon au singulier semble remonter à la polémique anti-ébionite : les ébionites niaient à la fois la naissance virginale du Christ et la régénération spirituelle des chrétiens; la leçon au singulier

et le passage du pluriel au singulier permettaient de réfuter en même temps ces deux erreurs. A son tour, P. Lamarche (*R. S. R.*, 1964, p. 508-509) montre par des exemples que la plupart des témoignages patristiques « sont trop imprécis pour servir d'argument valable ».

Avec raison, croyons-nous, la très grande majorité des exégètes reste fidèle à la lecture au pluriel. Cette lecture est celle de tous les manuscrits grecs, en particulier des deux papyrus Bodmer (II = P^{66} et XV = P^{75}) qui datent sans doute des environs de 200. Rares sont les manuscrits qui ont le singulier, et ils appartiennent tous à des versions. Du point de vue de la critique interne, un argument solide invoqué par les partisans de la lecture au pluriel, c'est que la formule « être né de Dieu » (ἐκ Θεοῦ γεννηθῆναι) revient à plusieurs reprises dans la *Prima Johannis* pour exprimer la génération spirituelle des chrétiens : II, 29; III, 9; IV, 7; V, 4, 18. On songe encore aux déclarations de Jésus à Nicodème : « ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit. Il faut naître d'en haut » (III, 6-7).

Par ailleurs, la lecture au singulier, qui, dit-on souvent, offrirait un sens excellent, n'est pas exempte de difficultés. Les partisans ne s'entendent pas sur son interprétation : les uns l'appliquent à la génération éternelle du Verbe, et d'autres, à sa naissance temporelle, dont le caractère virginal serait ainsi souligné. Le P. Boismard est d'avis que « S. Jean mêle les deux perspectives » (*Le Prologue*, p. 64). En fait, chacune de ces exégèses soulève des difficultés, que Bultmann, ferme partisan du pluriel, a bien mises en relief (commentaire, p. 37) : dans l'hypothèse d'une référence à la génération éternelle du Logos, l'insistance sur son caractère supra-humain paraît inutile; Bultmann force la note et dit qu'elle est comique après les assertions du début du prologue. Si l'on entend le passage de la conception surnaturelle de Jésus, ces expressions ne sont-elles pas trop fortes? N'iraient-elles pas jusqu'à exclure la maternité même de Marie? En effet, prises à la lettre, elles décrivent une génération tout à fait indépendante de la chair et du sang, en somme du même ordre que celle qui est suggérée dans l'entretien avec Nicodème (cf. Joa., III, 6). Et puis, après avoir affirmé avec la dernière énergie que le Verbe, dans sa naissance *temporelle*, ne doit rien à la chair, le même auteur a-t-il pu écrire aussitôt après : « Et le Verbe s'est fait chair »? Mais l'objection principale demeure d'ordre documentaire : à supposer que soit originale une lecture aussi précieuse comme point d'appui de la foi chrétienne en la conception virginale du Christ, l'absence d'attestation de ce texte dans la totalité des manuscrits grecs devient une énigme proprement indéchiffrable (H. Strathmann, commentaire, p. 36-37).

Après avoir montré qu'il convient de maintenir intégralement le texte des manuscrits grecs, il faut tenter de l'expliquer. La tâche n'est pas aisée. Une remarque préalable s'impose. A la lecture des ℣. 10-11, on pourrait se figurer que le refus du Logos par les hommes a été universel; le ℣. 12 indique qu'il n'en est rien; heureusement il y a eu des hommes qui ont fait bon accueil au Logos. Un phénomène semblable s'observe en Joa., XII : les ℣. 37-41 laisseraient facilement l'impression que l'incrédulité des autorités religieuses de Jérusalem a été générale; le ℣. 42 prouve que cette impression est fausse. Même phénomène en III, 32-33 : « Personne n'accepte son témoignage. Celui qui accepte son témoignage... ». L'évangéliste procède volontiers par contrastes : il aime présenter successivement les deux aspects, négatif et positif, des mêmes réalités : III, 18, 36; V, 29; VIII, 23; IX, 39; X, 11-13, 26-27; XII, 47-48; XV, 18-19, etc.

Une fois admise la lecture au pluriel, les ℣. 12-13 nous mettent en présence d'une tautologie étrange : le pouvoir de devenir enfants de Dieu est concédé aux hommes qui sont nés de Dieu! Plusieurs auteurs anciens et modernes (Chrysostome, Thomas d'Aquin, Maldonat, Schanz, Calmes, etc.) supposent qu'après la naissance spirituelle qui est un don divin (« ceux qui sont nés » à l'aoriste), les mots « devenir enfants de Dieu » s'appliquent à l'effort humain futur en vue de devenir plus parfaitement ce qu'on est déjà. Mais le texte parle seulement de devenir enfant de Dieu, et non de le devenir davantage. L'exégèse en question se heurte donc à « une difficulté insurmontable : on ne devient pas enfant de Dieu quand on l'est déjà » (Lagrange, commentaire, p. 14). R. Schnackenburg observe, p. 238, que, prise en elle-même, l'expression « devenir enfants de Dieu » peut difficilement se référer au progrès moral des croyants sous l'action de la grâce de la filiation, car Jean ne parle pas volontiers de cette façon de notre « devenir » moral : cf. A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im N. T.*, Fribourg-en-Br., 1950, p. 153. Le devenir dont il est question ici doit donc se rapporter au don divin de la filiation, et plus précisément à la régénération baptismale. D'où la question inévitable : comment le pouvoir de « devenir enfants de Dieu » peut-il être concédé à ceux qui ont déjà été « engendrés de Dieu »?

Lagrange et Schnackenburg expliquent : après avoir proclamé le don que Dieu fera de la filiation adoptive (« devenir enfants de Dieu »), l'auteur établit les conditions de son obtention : du côté de l'homme, la foi, du côté de Dieu, une seconde naissance tenue pour antérieure logiquement, non chronologiquement, à l'acquisition de la qualité d'enfants de Dieu. Cette réponse laisse l'esprit insatisfait. Au simple point de vue grammatical, il est étrange, comme le reconnaît Lagrange lui-même (commentaire, p. 18), que l'auteur parle au passé (« ceux qui sont nés de Dieu ») d'une naissance qui en réalité n'aura lieu que dans l'avenir. Est-il vraisemblable qu'il ait poussé la subtilité jusqu'à distinguer artificiellement la qualité d'enfants de Dieu de la génération divine qui la fonde? La distinction qu'on prête ainsi à l'évangéliste (du côté de l'homme, du côté de Dieu) revient à lui attribuer la mentalité d'un professeur de théologie. En vérité, si « devenir enfant de Dieu » et « être né de Dieu » se réfèrent pareillement à la régénération baptismale, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, que l'un de ces actes soit regardé comme antérieur à l'autre.

Il y a lieu de croire que le texte de beaucoup le mieux attesté a été la plupart du temps compris de travers. C'est la raison principale pour laquelle on a parfois voulu le corriger. Quelques considérations convergentes nous amènent à opter pour une exégèse assez nouvelle, apparentée à celle qu'a proposée A. Viard (*L'Ami du Clergé*, 1958, p. 519-521), et que reprend Lamarche (*R. S. R.*, 1964, p. 511-512). Les réflexions pénétrantes de Mlle A. Jaubert sur la conception johannique de la foi nous orientent dans la même direction (cf. *Vie spirituelle*, de févr. 1968 : *Croire dans l'évangile de Jean*, p. 137-147).

La principale remarque à faire, c'est qu'*à s'en tenir au mouvement naturel de la phrase, le développement : « qui ne sont nés, ni du sang, ni d'un vouloir charnel, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » se rapporte, non pas au baptême, mais à la foi*, et est une explication de la formule immédiatement antécédente : « ceux qui croient en son nom ». Comme le nom exprime ce que représente la personne, croire au nom du Logos, c'est, en même temps qu'adhérer à la vérité qu'il révèle, s'attacher à sa personne et se confier entièrement à elle. On aboutit ainsi à la pensée suivante : seuls sont capables d'une telle démarche et

croient de cette façon au Logos ceux-là qui sont nés de Dieu.

Qu'une telle idée soit johannique, on n'en saurait douter, Plusieurs passages du quatrième évangile, entendus parfois à tort exclusivement en un sens prédestinatien, enseignent que pour adhérer à la Parole ou à Jésus, il faut déjà avoir avec eux une certaine « affinité intérieure » (H. van den Bussche, commentaire, p. 315) : « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (VIII, 47); « Vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (X, 26); cf. VIII, 23; X, 14; XVIII, 37.

Il importe de bien comprendre ces textes. L'acte de foi n'est pas aux yeux de Jean une simple affaire de bonnes dispositions humaines. E. C. Hoskyns dit fort bien : « L'enseignement de Jésus correspond à son origine divine et est, de ce fait, *inintelligible aux hommes, à moins qu'ils n'aient été engendrés d'en haut* » (*The Fourth Gospel*, p. 230). A. Vanhoye, qui cite ce texte, abonde dans le même sens : la foi n'est pas en notre pouvoir, car les hommes sont du côté des ténèbres (III, 19); elle est œuvre de Dieu (VI, 29) et requiert l'action du Père qui attire les hommes vers le Christ (VI, 44-45). Mais elle requiert également la réponse de l'homme sous forme d'obéissance à la volonté divine : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de moi-même » (VIII, 16-17). Et le même exégète de conclure : « Il n'y a jamais d'existence humaine d'où Dieu soit d'abord absent, et où l'homme ait à faire vers lui les premiers pas. Tout commence toujours par une prévenance divine... Même enfoncé dans une ignorance religieuse épaisse, même perdu dans un monde d'erreurs et de vice, l'homme est encore atteint par Dieu et attiré par lui à l'occasion de ses options de conscience. *Chaque progrès accompli dans le sens de la sincérité et du désintéressement, chaque renoncement à la suffisance orgueilleuse est consentement à l'action du Père et commencement d'un être filial* » (*Notre foi, œuvre divine d'après le quatrième évangile*, dans *Nouvelle Revue Théologique* [= *N. R. T.*], LXXXVI, 1964, p. 353-354).

N'est-ce pas d'un commencement d'être filial de ce genre qu'il s'agit en XI, 52? D'après ce texte, le Christ doit mourir, « non pas seulement pour sa nation, mais encore pour amener à l'unité les enfants de Dieu dispersés ». Il y a là une transposition du concept juif de dispersion : opposés au peuple élu, les enfants de Dieu dispersés ne sont évidemment pas des Juifs; ils ne peuvent être que des Gentils, mais des Gentils prédestinés à faire partie du nouveau peuple de Dieu, et qui, en raison de leur générosité, sont déjà d'une certaine manière enfants de Dieu (cf. C. K. Barrett, commentaire, p. 339-340). Le texte de Joa., X, 16 rend tout à fait le même son : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail; il faut aussi que je les conduise ». Comprenons : en dehors du bercail d'Israël le Bon Pasteur a encore d'autres brebis, *des disciples du Christ qui s'ignorent;* ils doivent le reconnaître un jour pour leur Maître (leur Pasteur) et entendre sa voix », c'-à-d. embrasser sa doctrine (cf. Lagrange, commentaire, p. 281-282).

C'est dire qu'une certaine appartenance au Christ, ou à la vérité, ce qui revient au même, puisque le Christ est la vérité, *précède et conditionne* la foi explicite en sa parole : « Quiconque est de la vérité entend ma voix » (XVIII, 37). Comme le note Godet (commentaire, p. 65), ne semble-t-il pas au premier coup d'œil, en raison du verbe au passé : *ceux qui sont nés*, que l'apôtre en Joa., I, 13 place la naissance avant la foi (*ceux qui croient* actuellement : le verbe est au présent)? Ce phénomène, qui autrement demeure inexpliqué, s'éclaire à partir de ce que nous venons de dire.

Voici d'ailleurs un *confirmateur* précieux de cette exégèse, sur lequel malheureusement nous ne pouvons nous étendre : les ℣ 12-13 ont un caractère polémique évident. Est-il vraisemblable que l'auteur ait cru devoir polémiquer contre une conception « charnelle » de la génération baptismale? En revanche, il est tout à fait normal qu'il présente l'adhésion au Logos comme indépendante de l'origine charnelle des hommes et plus précisément de leur appartenance à la race élue; cf. en ce sens les commentaires de A. Schlatter et de R. H. Strachan, ainsi que A. Viard, dans *Ami du Clergé*, 1958, p. 520.

7° *L'Incarnation du Logos et les témoins du mystère de l'Incarnation (℣. 14-15).* — De l'avis de tous, l'affirmation du début du ℣. 14 : « Et le Logos s'est fait chair » représente un point culminant dans le développement de la pensée. De l'avis presque unanime, la reprise du mot Logos qui n'avait pas reparu depuis le ℣. 1, est destinée à opposer le ℣. 14 au début de l'hymne : le Logos *était* et il *devint;* le Logos était *avec Dieu* et il habita *parmi nous;* le Logos était *Dieu* et il est devenu *chair.* Ainsi se trouve souligné le caractère prodigieux de cet événement historique : l'Incarnation du Fils de Dieu.

Le ℣. 14 marque de toute évidence une progression par rapport à ce qui précède, mais de quelle sorte? Progression simplement *logique* pensent ceux qui soutiennent que depuis le ℣. 5, ou du moins depuis le ℣. 9, il ne s'agit que du Logos incarné. Ainsi Lagrange qui écrit (p. 20) : « c'est une reprise de tout le discours qui en révèle le sens caché ». Il compare la conjonction « et » du début du verset au « oui » du commencement de plusieurs tragédies de Racine : « Oui, c'est Agamemnon... Oui, je viens dans son Temple... ». Progression strictement *chronologique*, répondent tous ceux qui estiment que le mystère de l'Incarnation est mentionné ici pour la première fois. Pour nous qui avons adopté une solution intermédiaire et discerné dans les versets qui précèdent une description de plus en plus précise des rapports du Logos avec le monde créé, la progression est ici d'ordre tout à la fois *chronologique et logique :* auparavant la venue du Christ sur la terre était toujours contemplée à l'intérieur d'une manifestation plus vaste du Logos (sa manifestation au monde en général; sa manifestation au peuple choisi). Maintenant c'est de l'apparition historique du Logos incarné qu'il est question exclusivement.

Et le Logos s'est fait chair. Il faut beaucoup insister sur la réalité du mystère de l'Incarnation. Tous les auteurs du Nouveau Testament, y compris Jean, répugnent à toute forme de docétisme. Or il arrive qu'un docétisme larvé imprègne certaines conceptions pieuses. C'est le cas par ex. quand, en tant qu'homme *agissant humainement*, le Christ est représenté, dès ses plus tendres années, comme le véritable souverain du monde, en possession d'une science quasi infinie alors qu'il n'était encore qu'un frêle enfant soumis comme tous les autres enfants à la loi de la croissance, non seulement physique, mais encore intellectuelle et spirituelle (cf. Luc., II, 52). L'auteur du quatrième évangile, qui insiste tant sur la gloire du Logos incarné, ne l'en montre pas moins accessible à la fatigue, à la tristesse et au trouble (IV, 6; XI, 33, 35, 38; XII, 26).

Dans la formule « le Logos s'est fait chair », le mot « chair » désigne tout l'homme, et pas seulement le corps humain, mais tout l'homme sous son aspect d'être périssable et éphémère; on songe à l'antithèse entre la chair périssable comme l'herbe et la Parole

éternelle d'Is., XL, 6-8. « Jean, dit Lagrange (p. 20), n'a sûrement pas pensé à exclure l'âme; mais peut-être a-t-il évité le mot homme qui désigne un homme complet, ce qui eût risqué de faire paraître moins étroite l'union du Logos avec Jésus, moins dominant le rôle du Logos dans cette union unique ». Certes la doctrine des deux natures, divine et humaine, du Christ n'est pas explicitement formulée par Jean, mais elle peut être légitimement déduite de Joa., I, 14, surtout si on l'éclaire par le reste de l'évangile. De l'ensemble du quatrième évangile, il ressort, comme dit S. Jérôme, que « le Verbe s'est fait chair »... sans cependant cesser d'être ce qu'il était auparavant » (*Adv. Jovinianum*, II, 29; *P. L.*, XXIII, 326; cité par Schnackenburg, p. 243).

Dans ce passage, le mot « chair » n'évoque sans doute pas, comme c'est souvent le cas chez S. Paul, la condition pécheresse de l'humanité dont le Nouvel Adam s'est rendu solidaire pour la sauver. Il est destiné bien plutôt à marquer la grandeur de la condescendance divine : le Logos est descendu de sa patrie céleste et a consenti à faire partie de notre pauvre humanité pour nous révéler les secrets du monde divin et nous ramener à Dieu. En effet, la voie suivie par le Rédempteur : descente dans la chair, puis, en passant par la chair, remontée vers la gloire céleste, doit être suivie pareillement par ceux qui s'attachent au Christ par la foi : cf. par ex., XIV, 2 sq. (Schnackenburg, p. 242).

Et il habita parmi nous. Le verbe grec employé ici ἐσκήνωσεν signifie littéralement « il dressa sa tente ». L'image de la tente, demeure provisoire des nomades, pourrait exprimer le caractère passager du séjour du Logos sur la terre. Mais il est fort peu probable que l'auteur ait ainsi voulu évoquer la vie nomade, alors « restreinte au désert » (Lagrange), étant donné surtout que le verbe grec peut fort bien vouloir dire simplement « habiter » ou « demeurer ».

On pense cependant généralement qu'une autre idée se trouve ici exprimée. Ce ne doit pas être un hasard si le verbe hébreu *shâkan*, usuel pour exprimer la présence de Dieu au sein de la nation choisie, a presque les mêmes consonnes que le verbe grec σκηνοῦν. Il est très probable que Jean a été frappé par cette ressemblance. En tout cas, il a dû vouloir évoquer le thème vétérotestamentaire de l'habitation de Dieu au milieu de son peuple, thème qui, comme on le sait, a donné naissance à la *Shekinah* (« l'habitation ») des rabbins, substitut du nom divin. Dieu habite au milieu de son peuple, d'abord dans le Tabernacle du désert (Ex., XXXIII, 7-11; Lev., XXVI, 12), puis dans le Temple (I Reg., VIII, 10-11). Les prophètes promettent le même privilège à la Sion restaurée de l'ère messianique (Ez., XXXVII, 27; Zach., II, 14; Joel., IV, 17-21). De son côté, le Siracide nous montre avec insistance la Sagesse divine « dressant sa tente en Jacob » (XXIV, 8).

Les écrits johanniques manifestent une vraie prédilection pour ce thème. Tandis que le quatrième évangile, se souvenant surtout de l'habitation *actuelle* de la Sagesse en Israël, en fait l'application au mystère de l'Incarnation, l'Apocalyse rapporte à la Jérusalem nouvelle des derniers temps les promesses prophétiques de l'habitation divine *eschatologique :* « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il dressera sa tente avec eux, et eux ils seront ses peuples, et lui il sera « Dieu avec eux ». Et il essuiera toute larme de leurs yeux; et la mort n'existera plus; ni deuil, ni cri, ni peine n'existeront plus, car l'ancien monde s'en est en allé » (XXI, 3-4). Bien qu'il rappelle plus spécialement la présence de la Sagesse en Israël, le mystère de l'Incarnation exprimé en Joa., I, 14 dépasse immensément tous les antécédents vétérotestamentaires; c'est en effet sous forme humaine, en étant homme comme nous, que le Logos a séjourné sur la terre. L'humanité du Christ est le Tabernacle de la Nouvelle Alliance, « Dieu avec nous » (Emmanuel).

Et nous avons vu sa gloire. Le « nous » de ce passage ne désigne certainement pas l'humanité en général. D'autre part, il n'est guère vraisemblable qu'il s'agisse d'un « nous » littéraire et que l'auteur parle pour son propre compte, en tant que porte-parole de la communauté chrétienne (ceci contre A. Harnack, *Das «wir» in den johannischen Schriften*, Berlin, 1923; cf. Lagrange, commentaire, p. XXI). Ce « nous » est tout à fait semblable à celui du prologue de la *Prima Johannis* où il désigne un groupe de témoins oculaires de l'existence terrestre du Logos incarné. Ils ont vu de leurs yeux, et la foi de l'Église s'appuie sur leur témoignage. Il y a là, soit dit en passant, un privilège unique et intransmissible qui distingue essentiellement le groupe des apôtres de tous leurs successeurs, car la foi de l'Église jusqu'à la fin des temps s'appuiera sur le témoignage apostolique (cf. C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, I, Bruges-Paris, 1941, p. 137 sq.). Il faut rappeler ici le début de la Première Épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé (même verbe θεᾶσθαι qu'en Joa., I, 14), et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie..., ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons. » (I Joa., I, 1, 3).

Rapprochés d'autres passages du quatrième évangile (XV, 27; XIX, 35; XXI, 24), Joa., I, 14 et I Joa., I, 1 montrent clairement que l'auteur revendique la qualité de témoin oculaire. Il est très insuffisant de ne voir là, avec Windisch, qu'un « nous de solidarité » avec les véritables témoins de l'existence terrestre du Christ, les apôtres (*Die katholischen Briefe*, Tübingue, 1930, p. 108-109). Loisy dit très bien en sens contraire (*Le quatrième Évangile*, 1921, p. 531-532) : c'est le « nous » apostolique, s'opposant au « vous » des destinataires, et l'on ne peut pas soutenir que le « nous » pourrait comprendre tous les chrétiens comme témoins mystiques du Christ. Loisy voit dans ces affirmations une fiction et une fraude : en raison de leur solennité, il n'est guère en effet d'autre solution possible, à moins qu'on ne se décide à leur faire simplement confiance.

Au fond, qu'ils dérivent directement ou seulement de manière indirecte de témoins oculaires, nos quatre évangiles veulent avant tout être des témoignages sur le Jésus de l'histoire, qui a vécu parmi nous, que des hommes ont pu voir et toucher. Et l'on peut dire que le quatrième évangile, plus que tous les autres, revêt ce caractère, que certains travaux exégétiques modernes tendraient à nous faire oublier, en nous ressassant la formule : Au commencement était la prédication. C'est ce que J. Guitton a exprimé en termes véritablement excellents : « *Ce qui était d'abord, c'était Lui : c'était la vie avec lui, la familiarité avec lui, avec sa personne et le secret de cette personne.* Ce qui est apporté par l'Évangile, c'est l'annonce de ces rapports nouveaux avec un seul être qui tient auprès de l'homme, d'une manière visible, la place de son Créateur... Lorsque vous cherchez l'essence et le mouvement intérieur et vraiment secret de l'évangile, vous apercevez toujours le témoignage qu'une personne rend à une autre, parce qu'elle seule connaît ce qui est en elle intime et irrévélé, et elle le transmet à quelques consciences. Et la source de toutes ces communications est dans ce premier témoignage que Jésus rend à son Père, et qui est le ressort de son existence. C'est là, à mon sens, la force du dernier évangile, qui, venu après les autres, fait ressortir

ce qui était implicitement supposé dans les premiers : cet acte de témoigner, non pas principalement sur des événements, plus ou moins inexplicables, mais sur un *Être*, d'où l'inexplicable émanait comme d'une source. Les témoignages portant sur tel ou tel fait ne peuvent se séparer du témoignage global, et ce témoignage porte sur une personne mystérieuse, c'es-à-d. sur un Être à la fois Chair-Histoire, et aussi Esprit établi au-dessus de la chair et de l'histoire ». (*Jésus*, Paris, 1956, p. 212-213).

La vision, à la fois sensible et spirituelle dont parle le prologue a pour objet la gloire du Logos incarné. Dans la Bible, la gloire de Dieu, c'est sa transcendance en tant qu'elle se manifeste (cf. B. Stein. *Der Begriff Kebod Yahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, Emsdetten, 1939, p. 294). Dans l'A. T. les prodiges de l'Exode furent la manifestation *historique* par excellence de la gloire de Yahwé. Il y eut aussi, sur le plan *liturgique*, la présence de la gloire de Yahvé dans le Tabernacle, puis dans le Temple. C'est tout cela à la fois qu'évoque la gloire du Logos de Joa., I, 14 : l'union de la divinité et de l'humanité dans le Logos incarné fait songer à « la gloire » du Tabernacle ou du Temple, et les « signes » de Jésus, sont aux yeux de Jean, la réplique des prodiges de l'Exode.

Il est bien clair du reste que la gloire divine du Logos n'a pas été à proprement parler vue par Jean des yeux du corps, à la manière des« manifestations sensibles de la gloire que les anciens Israélites avaient pu constater de leurs yeux » (Lagrange, p. 21). Que de Juifs ont été spectateurs de la vie terrestre de Jésus et cependant n'ont rien vu, n'ont pas contemplé sa gloire (cf. IX, 39-41), selon une juste remarque de Bultmann (commentaire, p. 45). « Voir la gloire » suppose que l'événement a été perçu, non seulement physiquement, mais avec sa signification. Par conséquent, ont vu la gloire de Jésus, non pas tous les spectateurs de sa vie terrestre, ni non plus tous ceux qui, au cours des âges, ont cru en lui, mais ceux-là seuls qui de leurs yeux ont vu le Logos incarné vivant sur la terre et en même temps ont su discerner le sens des signes et des œuvres accomplis par lui. Les conceptions johanniques sont souvent proches de celles du Deutéro-Isaïe. Il y a tout lieu de supposer que pareillement, pour ce qui est de la contemplation de la gloire divine, Jean est plus proche d'Is., XL, 5, où la gloire divine, dépouillée de toute imagerie sensible, est *crue en même temps que vue* et doit être contemplée, moyenant la foi, à travers des événements salvifiques, qu'il n'est proche d'Ez., X, 4 sq., où la gloire divine est vue des yeux du corps par le prophète, tandis qu'elle vient habiter dans le Temple restauré.

Gloire comme celle d'un Fils unique venant du Père. Devant Fils Unique (ou Monogène), la conjonction « comme » (ὡς) ne marque pas une restriction ou une diminution (une gloire comparable à celle d'un Fils unique); elle signifie bien plutôt « en tant que », « en qualité de » (cf. Marc., I, 22; Luc., VI, 22). Le titre de Fils Unique (ou Monogène) correspond à l'hébreu *iaḥid;* rien ne suggère qu'il ait pu être emprunté à une source gnostique (contre Bultmann, p. 47, note 2; cf. Schnackenburg, p. 247). Le mot hébreu *iaḥid* comporte une nuance d'affection souvent exprimée dans les LXX par « bien-aimé » (ἀγαπητός) : cf. Gen., XXII, 2, 12, 16; Jer., VI, 26; Am., VIII, 10; Zach., XII, 10, etc. C'est ce même titre de « bien-aimé » qui est donné au Christ par la voix céleste dans les scènes synoptiques du Baptême et de la Transfiguration (Marc., I, 11 par.; IX, 7 par.).

Plein de grâce et de vérité. L'association de la grâce et de la vérité évoque l'association si fréquente dans l'A. T. de *ḥésed* et de *émeth* qui sont comme les deux bases de l'alliance : cf. Ex., XXIV, 6; Ps., XXV, 10; LXI, 8; LXXXVI, 15; LXXXIX, 3; CXVII, 2; Prov., XX, 28, etc. La *ḥésed* est la bonté divine qui se penche vers l'humanité; c'est en vertu de cette bonté que Dieu contracte gratuitement une alliance avec Israël et aussi qu'il pardonne les péchés et restaure l'alliance. Dans ces derniers cas, la *ḥésed* revêt la nuance de miséricorde. Quant à la *èmeth* (stabilité, fermeté), elle est l'attribut en vertu duquel Dieu est fidèle aux promesses de l'alliance.

A l'encontre de ce rapprochement avec l'A. T. on a objecté que *ḥésed* est d'ordinaire traduit dans les LXX par ἔλεος. Mais il y a des cas où il est rendu par χάρις : Esth., II, 9; Eccli., VII, 33; XL, 17; cf. pareillement Symmaque : II Reg., II, 6; X, 2; Ps., XXX, 8; XXXIX, 11; LXXXVIII, 25. Au reste, dans son usage de l'Écriture, Jean diverge souvent des LXX. J. A. Montgomery montre que χάρις est une excellente traduction de *ḥésed* (*Harward theological Review*, XXXII [1939], p. 97-102). La version syriaque rend par les mêmes mots (*taibutâ* et *qushtâ*) *ḥésed* et *émeth* de l'A. T. et χάρις et ἀλήθεια de Jean, cf. R. E. Brown, commentaire, p. 14.

Le P. Boismard soutient que, sous la plume de Jean, χάρις et ἀλήθεια ont la même signification fondamentale que *ḥésed* et *émeth* dans l'A. T. D'autres auteurs, par ex. Lagrange, sont d'un avis contraire. Qu'en est-il exactement? Pour ce qui est du mot χάρις, il est bien certain qu'il ne désigne pas la grâce (sanctifiante ou actuelle) donnée aux hommes, selon le sens usuel que les chrétiens ont attaché au mot « grâce ». La χάρις du Logos est, comme la *ḥésed* de Yahvé, la bonté divine qui se penche sur l'humanité pour la combler de ses bienfaits.

Pour ce qui est du terme « vérité » de Joa., I, 14, le problème est plus complexe, et nous ne pouvons que renvoyer aux études approfondies de I. de La Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité*, dans *Studia evangelica*, I, 277-294; *La verità in S. Giovanni*, dans *Rivista Biblica*, XI (1963), p. 3-24 (cf. encore R. E. Brown, commentaire, I, 499-501, et également F.-M. Braun, *Jean le théologien*, II, 125-127). Le P. de La Potterie s'élève contre une opinion largement répandue selon laquelle, dans S. Jean, la vérité, comprise à partir du dualisme hellénistique ou gnostique, désignerait la réalité divine éternelle opposée au monde créé (Bultmann, Dodd, Schnackenburg, Wikenhauser, etc.). Si cela était, comment expliquer que dans les écrits johanniques Dieu, appelé tour à tour « esprit », « lumière », « amour », ne soit jamais nommé « vérité »? Par ailleurs, la fidélité *(émeth)* de l'A. T. est impuissante à rendre compte du sens attaché par Jean au mot « vérité ». Il faut partir de l'acception partiellement nouvelle que reçoit le terme « vérité », dans la littérature apocalyptique et sapientiale ainsi qu'à Qumrân. Vérité est alors synonyme de mystère ou de plan divin de salut. Citons seulement quelques textes. Dans Dan., X, 21, « le livre de vérité » est le livre où est décrit le plan salvifique de Dieu. La promesse de Sap., III, 9 : les justes « contempleront la vérité » ne signifie pas qu'ils expérimenteront la fidélité divine, ni non plus qu'ils verront Dieu, mais bien plutôt qu'ils auront enfin l'intelligence de son plan mystérieux. Même sens en 1 Q H VII, 26-27 : « Je te rends grâces, mon Seigneur, car tu m'as rendu perspicace en ta vérité et tu m'as rendu connaisseur de tes secrets merveilleux » (trad. J. Carmignac).

Particulièrement significatif pour notre propos est l'équation plusieurs fois établie par le Psaume sapiential CXIX entre la Parole (ou la Loi) et la vérité : ℣. 43, 142, 151, 160. Cette équation est reprise par Jésus en Joa., XVII, 17 : « Ta parole est vérité », ainsi que dans le prologue où la Parole est la personne

même de Jésus. La conclusion est obvie : le Logos fait chair apporte la vérité, parce que son apparition en ce monde, ses enseignements et son action signifient la révélation définitive du plan divin du salut. Mais de même que, dans le livre de la Sagesse, à la révélation de l'action de la Sagesse dans l'histoire est liée la révélation de sa nature : « ce qu'est la Sagesse et son origine, je vais l'exposer, sans vous cacher les mystères, je ne m'écarterai pas de la vérité » (Sap., VI, 22), de même, dans le quatrième évangile, l'intelligence de l'intervention salvifique du Logos est dépendante de l'intelligence du mystère de son origine et de sa nature, donc du mystère de l'être même de Dieu. C'est tout cela que signifie le mot « vérité » dans les écrits johanniques.

Aux témoins de l'existence terrestre du Logos incarné, parmi lesquels il faut mettre tout d'abord l'apôtre Jean, le texte actuel du Prologue joint le personnage du Baptiste (sur le caractère secondaire de ce ℣. 15, probablement ajouté après coup, cf. *infra*). Les verbes qui introduisent les paroles du précurseur sont au présent. R. E. Brown (commentaire, p. 1-5) ne voit là qu'un présent historique de narration, donc l'équivalent d'un aoriste, ce qui est un cas fréquent dans le N. T. Mais ici le présent fait contraste avec l'imparfait et l'aoriste qui suivent : « Jean *lui rend témoignage* et *s'écrie* (κέκραγεν, parfait à sens présent comme dans les LXX et Plutarque; cf. Lagrange, p. 24) : *C'était* de lui que *je dis* (autrefois) ». Ne dirait-on pas que le témoignage passé du Baptiste est actualisé? « La voix claire de Jean-Baptiste ne se taira plus; elle témoigne du Logos incarné pour tous les temps » (Schnackenburg, p. 249). Ici il convient de se rappeler ce que le P. Léon-Dufour a nommé « l'actualité du quatrième évangile » (cf. *N. R. T.*, 1954, p. 449-468) : Jean a conscience que le drame qu'il raconte, avec l'enjeu qu'il comporte : l'option pour ou contre Jésus, qui est une option pour la vie ou pour la mort, nous concerne tous et que les contemporains de Jésus représentent les hommes de tous les temps dans le cœur desquels le même drame continue de se nouer et de se dénouer.

Celui qui vient après moi m'a dépassé, car il était avant moi. On comprend d'ordinaire : par sa prédication le Baptiste est entré le premier en scène et Jésus n'a fait que le suivre, mais il est passé ensuite devant lui, comme deux coureurs dont l'un rattrape et dépasse l'autre; Jésus dépasse le Baptiste en ce sens qu'il exerce une fonction plus haute que celle du précurseur. La raison de cette prééminence, c'est qu'au fond il existe avant le Baptiste. Lagrange observe justement : « L'argument ne prouverait rien entre hommes, car le plus ancien n'a pas toujours le droit de passer avant le plus jeune, et Jean, né le premier, était en somme le plus ancien. C'est donc qu'il confesse la préexistence du Christ » (commentaire, p. 24).

On s'est étonné d'entendre le Baptiste confesser ainsi la préexistence du Christ. Pour la déclaration de I, 15 (ou 30), comme pour celles de I, 26 (« c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint ») et I, 29 (« l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde »), R. E. Brown distingue deux choses : la portée définitive que l'évangéliste assigne aux paroles du précurseur et celle qu'elles avaient originairement. En ce qui touche I, 15 et I, 30 il conviendrait de partir du fait que non seulement le Baptiste ne s'est pas attribué le rôle d'Élie comme l'a fort bien démontré J. A. T. Robinson (*Elijah, John and Jesus. An Essay in detection*, dans *New Testament Studies* [= *N. T. S.*], 4, 1957-1958, p. 263-281), mais que de plus il tenait Jésus lui-même pour l'Élie messianique prévu par Malachie, d'où son étonnement quand il constate que Jésus lui ressemble si peu (Matth., XI, 2 sq. par.). Et comme Élie a précédé de neuf siècles le précurseur, celui-ci était bien en droit de dire que Jésus, nouvel Élie, existait chronologiquement avant lui : *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John*, dans *The Catholic Biblical Quarterly* [= *C. B. Q.*], 1960, p. 292-298.

C. H. Dodd fait lui aussi une distinction entre le sens métaphysique actuel du texte et son sens originel, mais il explique celui-ci autrement : *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p.274-275. Tout d'abord en plein accord avec Boismard (cf. *R. B.*, 1963 : *Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, p. 28-29), il confère à ὀπίσω, non pas un sens temporel (« après moi »), mais le sens local qu'il a si souvent ailleurs : Joa., VI, 66; XII, 19; XVIII, 6; Marc., I, 17-20; VIII, 34; Matth., IV, 19; XVI, 24; Luc., IX, 23, etc., donc « derrière moi », ou encore « à ma suite », ce qui est la position du disciple par rapport au maître. En second lieu, des mots « car il était avant moi », Dodd propose l'interprétation suivante : « car il est et a toujours été essentiellement mon supérieur. » En somme le précurseur ne fait que découvrir parmi les hommes qui le suivent, qui sont apparemment ses subordonnés et ses disciples, quelqu'un qui a toujours été « premier » au point de vue de la dignité (telle serait ici l'acception de l'adjectif πρῶτος, et le verbe être, loin d'exprimer l'existence, ne serait guère qu'une simple copule).

8° *Les richesses divines procurées aux hommes par le Logos incarné* (℣. 16-18). — Contrairement à l'opinion de plusieurs auteurs anciens (Origène, Théodore de Mopsueste), contredits d'ailleurs par d'autres (Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie), le ℣. 16 ne fait pas partie des paroles du Baptiste. Les mots *de sa plénitude nous avons tous reçu* se rattachent visiblement, par-delà le ℣. 15, à la fin du ℣. 14 : *plein de grâce et de vérité*. Il y a sans doute lieu de tenir pour authentique le « parce que » qui commence le verset : c'est la leçon la mieux attestée (les témoins principaux du texte alexandrin; les papyrus Bodmer), et c'est également la *lectio difficilior;* le καί d'un certain nombre de témoins (A, W, Θ, K) et de plusieurs versions (lat., syr.) peut avoir été introduit par imitation du καί initial, si fréquent dans ce morceau. Cependant certains auteurs (Bultmann, Boismard, Loisy) conjecturent que ὅτι a été substitué à un καί primitif sous l'influence de l'exégèse qui faisait des ℣. 16-18 la suite des paroles du précurseur.

Le mot πλήρωμα, qui ne se rencontre qu'ici dans le quatrième évangile et même dans toute la littérature johannique, n'a certainement rien à voir avec le plérôme cosmologique, soit des écrits gnostiques (Odes de Salomon), soit des écrits hermétiques, tributaires eux-mêmes du stoïcisme. Plusieurs auteurs ont voulu assigner une origine de ce genre au *plérôme* de Col., I, 19, auquel ils attribuent volontiers une signification cosmique; pour notre part, à la suite de L. Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 320-321), nous avons préféré définir le plérôme de Col., I, 19 : la concentration dans le Christ de la puissance divine sanctificatrice : cf. sur toute cette question : *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 228-238, et également A. Feuillet, l'article Plérôme, dans *D. B. S.*, VIII, 18-40. Mais, quelle que soit la portée du plérôme paulinien, en Joa., I, 16 le mot plérôme n'est certainement pas un terme technique; il est à mettre en rapport avec le ℣. 14 et exprime donc ce fait que le Logos incarné est « rempli de grâce et de vérité », ou, ce qui revient au même, rempli de la vie divine, qu'il pourra ensuite communiquer aux hommes. Schnackenburg met le vocable « plérôme » de Joa., I, 19 en relation avec les expressions vétérotestamentaires : « abondance de la bonté, de la grâce, de la miséricorde divines » : Ps., V, 8; LI, 3;

LXIX, 14, 17; CVI, 45; cf. 1 Q S IV, 4, etc. On songe également, et même plus encore, aux textes sapientiaux, puisqu'il est certain que le Prologue s'en inspire. La Sagesse divine y est présentée comme une plénitude qui se répand et *remplit* ses disciples de ses bienfaits. La Sagesse dit d'elle-même : « Chez moi sont la richesse et la gloire, les biens solides et la justice », « je marche dans les chemins de la justice, dans les sentiers du droit, pour procurer du bien à ceux qui m'aiment et pour *remplir* leurs trésors » (Prov., VII, 18, 20-21). La Sagesse « *remplit* toute leur maison de trésors et de ses produits leurs greniers » (Eccli., I, 16-17). La Sagesse est comparée à des eaux débordantes, et à son tour elle rend ses disciples semblables à des fleuves immenses qui répandent leurs eaux bienfaisantes de tous les côtés : Eccli., XXIV, 25-31. « Par la Sagesse, dit le Pseudo-Salomon, me sont venus tous les biens, et par ses mains d'innombrables richesses. De tous ces biens je me suis réjoui, puisque c'est la Sagesse qui les amène; j'ignorais pourtant qu'elle en fût la mère. Ce que j'ai appris sans arrière-pensée, je le communique sans regret, je n'entends pas cacher ses richesses, car elle est pour les hommes un trésor inépuisable » (Sap., VII, 11-14).

Nous avons tous reçu ne se rapporte pas seulement aux témoins de l'existence terrestre du Logos incarné, mais à tous ceux qui ont cru en lui, même sans l'avoir vu. L'expression grecque, qu'à la suite de la Bible de Jérusalem nous proposons de traduire par *grâce pour grâce*, est difficile et obscure. Tout d'abord on discute sur la valeur à donner à la préposition ἀντί. Dans *De Posteritate Caini*, 145, Philon écrit : « C'est ainsi que toujours (Dieu) suspend et ménage les premières grâces, avant que ceux qui les reçoivent en soient rassasiés et l'insultent, et il en donne d'autres à la place (ἀντί) de celles-là, et des troisièmes à la place (ἀντί) des secondes, et toujours des nouvelles à la place (ἀντί) des anciennes, tantôt différentes, tantôt les mêmes » (trad. Lagrange, commentaire, p. 25). Cependant la pensée n'est pas la même de part et d'autre : alors que Philon souligne que la sagesse divine évite la surabondance des mêmes dons, Jean au contraire insiste sur la libéralité inépuisable du Logos. Qu'a-t-il voulu dire au juste? Trois interprétations du passage ont été proposées; chacune d'entre elles a ses avantages et ses inconvénients, si bien que l'hésitation demeure permise. Le sens peut être :

a) une succession de grâces. « une participation continue et sans cesse accrue de la plénitude du Christ (*ŷ.* 16 *a*). Non seulement cette abondance n'est jamais épuisée, mais tout don divin dispose à la réception d'un don nouveau, en est l'amorce et le gage : une grâce meilleure ou plus haute fait normalement suite à la grâce initiale, selon l'axiome constant de Matth., XIII, 12; XXV, 29; Marc., IV, 25; Luc., VIII, 18; XIX, 26 » (C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le N. T.*, Paris, 1961, p. 31, qui renvoie à G. Lindeskog, *Logia-Studien*, dans *Studia theologica*, IV-2, 1952, p. 129 sq). On peut encore rappeler que dans plusieurs paraboles une intendance supérieure récompense la fidélité manifestée dans une intendance d'ordre inférieur (cf. par ex. Matth., XXIV, 45-46; XXV, 20-23). Un grand nombre de commentaires modernes du quatrième évangile se rallient à une application de ce genre : R. Bultmann (p. 53), R. C. H. Lenski (p. 90), E. C. Hoskyns (p. 152), W. Howard (p. 477), C. K. Barrett p. 140), pareillement W. Hendriksen (p. 88-89), auteur d'une thèse sur *The Meaning of the preposition « anti » in the New Testement* (Princeton). Ce dernier point valait d'être relevé. En effet, on objecte d'ordinaire à l'encontre de cette explication que l'idée d'accumulation devrait normalement être exprimée par ἐπί, et non par ἀντί; Hendriksen n'a pas été arrêté par cette difficulté;

b) une correspondance de grâces : la grâce reçue par le chrétien répond (ἀντί = est en échange, en retour de) à la plénitude de la vie divine dans le Christ. Cette interprétation est celle de Bernard, J. A. T. Robinson, Joüon, Lacan, J. M. Bover, Schnackenburg, etc. P. Joüon (*Rech. Sc. Rel.*, 1932, p. 206) voit dans ἀντί de ce passage le correspondant de l'hébreu *keneged* de Gen., II, 18, 20 : « une aide qui lui soit assortie ». Contre cette exégèse, on ne peut rien objecter, sinon peut-être un excès de subtilité;

c) la substitution d'une grâce à une autre, de la grâce de l'économie nouvelle à celle de l'économie ancienne. Cette interprétation, qui est celle de nombreux Pères grecs (Origène, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome, Théodore de Mopsueste, etc.), a été reprise par plusieurs exégètes modernes : Calmes, Baldensperger, Loisy, Boismard, etc. Au premier abord elle paraît contredite par le verset suivant qui oppose la Loi de Moïse à la grâce du Christ. Mais cette opposition n'est que relative, et le « parce que » qui ouvre le *ŷ.* 17 suggère que celui-ci prolonge la pensée du *ŷ.* 16 et donc que la Loi ancienne est considérée ici comme une grâce imparfaite qui cède la place à une grâce meilleure. En Eccli., XXIV dont le prologue s'inspire, le fruit de la Sagesse, c'est « la grâce » χάρις, *ŷ.* 16), et c'est aussi la Loi mosaïque (*ŷ.* 22).

Car la Loi fut donnée par l'entremise de Moïse, la grâce et la vérité furent produites par l'entremise de Jésus-Christ. Même si l'on doit concéder qu'il y a dans le quatrième évangile une polémique dirigée contre le judaïsme incrédule contemporain (cf. E. Grässer, dans *N. T. S.*, XI, 1964-1965, p. 74-90), il faut se garder de lire ici l'antithèse paulinienne entre la Loi et la grâce. A la différence de l'Apôtre des Gentils, Jean ne mène pas la lutte contre le légalisme juif; il ne cherche pas à démontrer que la Loi n'est pas la voie authentique du salut; ne voit-il pas dans Moïse un témoin du Christ (*ŷ.* 45 sq.) et dans la traversée du désert une figure du salut définitif (III, 14; VI, 32 sq., 49 sq.)? A peu près tout le monde admet ce que nous venons de dire et se refuse à expliquer la pensée johannique à partir des catégories pauliniennes.

Mais voici quelque chose qui est beaucoup plus méconnu. S'il est vrai que dans notre hymne le Logos exerce son action salvifique au sein de l'humanité depuis que celle-ci existe, il est clair que la Loi elle-même est un bienfait du Logos : n'est-ce pas le sens le plus probable de l'expression controversée « grâce pour grâce »? J. Jeremias voit avec raison en Joa., I, 17 un cas de parallélisme, non pas antithétique, mais synthétique (*T. W. N. T.*, IV, 877); autrement dit l'événement eschatologique qui consiste dans l'apparition historique du Christ était déjà préparé par Moïse. Th. Calmes dit excellemment : « L'auteur du Prologue veut... rappeler deux bienfaits insignes, que les hommes ont reçus du Logos, deux manifestations successives, par lesquelles le Verbe divin a communiqué sa plénitude à une portion choisie de l'humanité. Chacune de ces manifestations s'est faite par l'intermédiaire d'un personnage historique, la première par Moïse, la seconde par J.-C. Mais, dans les deux cas, c'est une même cause principale, une même source, le Logos. Il y a entre la révélation de Moïse et celle de J.-C. une certaine gradation et, par conséquent, une certaine antithèse. Chacune d'elles est une grâce, c.-à-d. une faveur. Mais la révélation chrétienne est la *Grâce* par excellence, le terme et le couronnement des bienfaits dont le Verbe s'est plu à favoriser les Israélites depuis les temps les plus anciens » (commentaire, p. 136).

Sans coordination grammaticale avec ce qui précède, le dernier verset du prologue est lié logiquement au contexte antécédent grâce à l'idée de révélation,

déjà incluse dans le mot « vérité » du ℣. 17 : *Nul n'a jamais vu Dieu; un Dieu Fils Unique étant dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître.*

Ce verset est une clé pour qui cherche à comprendre les tendances doctrinales du quatrième évangile. Jean sait que dans l'A. T. une certaine vision de Dieu a été accordée à Moïse (Ex., XXXIII, 18-23; XXXIV, 6-7) et à Isaïe (Is., VI). Malgré cela, et à l'encontre du judaïsme tardif qui fait parfois de la traversée du désert sinaïtique une période privilégiée où le peuple choisi pris dans son ensemble a « vu Dieu » (cf. Strack-Billerbeck, IV, 939 sq.), l'évangéliste n'en affirme pas moins catégoriquement : nul n'a jamais vu Dieu. Par là, il rejoint une donnée biblique traditionnelle, ainsi exprimée en Ex., XXXIII, 20 : « L'homme ne saurait me voir sans cesser de vivre ». L'expression biblique « voir la face de Dieu » ne signifie pas autre chose qu'entrer dans son sanctuaire pour le prier et lui offrir des sacrifices (cf. F. Nötscher, « *Das Angesicht Gottesschauen* » *nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Wurtzbourg, 1924). Il y a tout lieu de croire que, conformément aux suggestions de l'A. T. lui-même (cf. Ex., XXXIII, 20, 23), Jean regardait comme d'ordre inférieur même les expériences de Moïse et d'Isaïe et qu'il réservait à l'autre monde la rencontre proprement dite avec Dieu : « Alors nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Joa., III, 2).

L'impossibilité pour l'homme de voir Dieu est plusieurs fois énoncée dans les écrits johanniques : cf. Joa., V, 37; VI, 46; I Joa., IV, 12, 20. Pourquoi cette insistance? Il se pourrait que l'auteur ait songé aux Juifs et ait voulu leur suggérer qu'il n'y a désormais pour eux d'autre accès possible à Dieu que par la médiation du Christ; ce sens convient bien à Joa., V, 37. Mais, pour Joa., I, 18 et pour la *Prima Johannis*, une autre explication est beaucoup plus vraisemblable : Jean a en vue le monde grec. Alors que le Judaïsme officiel demeurait plutôt réservé à l'endroit des phénomènes mystiques (cf. G. G. Scholem, *Die judische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, 1947), dans l'hellénisme la gnose, les mystères et même la philosophie prétendaient conduire les hommes à la connaissance parfaite, voire à la vision de Dieu. Sur la mystique des écrits hermétiques; cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu incarné et la Gnose*, Paris, 1954, p. 200-257; Id., *L'Hermétisme*, Lund, 1948. Sur la mystique philonienne, cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 519-585; *D. B. S.*, art. Philon d'Alexandrie, VII, 1331-1347.

En fait, l'aspiration à voir Dieu est commune aux hommes religieux de tous les temps. Ainsi que le note Barrett (commentaire, p. 383), ce désir universel est bien exprimé par la demande adressée par Philippe à Jésus en Joa., XIV, 8 : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » Cependant ce désir est plus spécialement grec; qu'on se rappelle le *Banquet* de Platon. Ce ne doit pas être un hasard si ce désir est exprimé dans le quatrième évangile par Philippe « dont le nom suggère certaines relations avec l'hellénisme » (Lagrange, p. 329), comme ce ne doit pas être un hasard si les Grecs qui désirent voir Jésus (XII, 20-21 : « Seigneur, nous voulons voir Jésus ») font passer leur demande par Philippe.

C'est assez dire qu'en Joa., I, 18 l'évangéliste n'entend pas contredire l'aspiration à voir Dieu, une des marques les plus éloquentes de la noblesse de la nature humaine. Mais il dénonce implicitement tous les soi-disant révélateurs païens du monde divin, et il leur oppose le Christ : *un Dieu Fils unique étant dans le sein du Père, c'est lui (seul) qui a révélé Dieu.* Cette ultime affirmation du Prologue soulève des problèmes ardus de critique textuelle et d'interprétation.

Tout d'abord trois désignations du Christ sont en concurrence : un Dieu Monogène, le Fils Monogène, le Monogène. Retenue par le P. Boismard, la leçon la plus courte, le *Monogène*, est difficilement acceptable : elle n'est appuyée par aucun manuscrit grec et n'a pour elle que quelques anciens Pères : Éphrem, Aphraate, Épiphane, Origène (1 fois), Ambroise, Victorin, Cyrille de Jérusalem; elle résulte sans doute d'une harmonisation avec « Monogène » du ℣. 14. Appuyée par quelques manuscrits (A, Θ, K), les anciennes versions (latine, syriaque, arménienne) et de nombreux Pères, la lecture le *Fils Monogène* peut invoquer l'analogie avec les autres passages où le terme Monogène est usité (III, 16, 18; I Joa., IV, 9); il est toujours associé au mot « Fils ». Mais cet argument peut tout aussi bien jouer en sens contraire; on soupçonne une correction du passage par assimilation à l'usage habituel. Reste la lecture *un Dieu Monogène* (qui comporte en quelques témoins une variante avec l'article : *le* Dieu Monogène); elle est certainement la *lectio difficilior;* elle est aussi la mieux attestée : les meilleurs manuscrits grecs, y compris les deux papyrus Bodmer, les versions syriaques, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, les gnostiques, etc. On juge peu vraisemblable cette manière de parler : « Jean venant de dire que nul n'a jamais vu Dieu, il serait étrange qu'il reprenne ce titre de Dieu pour caractériser le Monogène, celui qui doit révéler Dieu » (Boismard, p. 89). Mais précisément, en s'exprimant ainsi, l'évangéliste a pu vouloir nous faire entendre que Dieu seul peut révéler Dieu.

Étant dans le sein du Père. La formule « dans le sein de », qui évoque l'intimité conjugale (Deut., XXVIII, 54) ou encore la place occupée par le petit enfant sur le sein de sa mère ou de sa nourrice (I Reg., III, 20; Ruth., IV, 16), est une expression imagée de la tendresse ou de la bonté; appliquée ici aux rapports du Monogène avec le Père, elle est destinée à souligner le caractère unique de l'intimité qui les unit l'un à l'autre. En *II Clem.*, IV, 5, la même image est appliquée aux rapports du Christ avec ses disciples : « Si vous êtes avec moi rassemblés en mon sein et que vous n'observiez pas mes préceptes, je vous repousserai et je vous dirai : « Éloignez-vous de moi! Je ne vous connais pas. » Nous laisserons provisoirement de côté la question de savoir si la préposition εἰς est ici employée, à la place de ἐν qu'on attendrait, en vertu des tendances de la *koinè* à confondre les prépositions, ou si au contraire elle est destinée à exprimer une nuance spéciale, ainsi que le soutient le P. de La Potterie (cf. notre troisième partie).

On discute sur la portée exacte du participe présent qui est ici usité. Comme le verbe εἶναι n'a pas de participe passé, certains pensent que notre participe présent en est l'équivalent et se réfère au Logos antérieurement à son incarnation; il faudrait donc comprendre : le Monogène qui était dans le sein du Père avant sa venue sur la terre : cf. par ex. E. Haenchen, dans *Z. T. K.*, 1963, p. 324. D'autres auteurs songent à l'état actuel du Christ glorifié, retourné auprès de son Père : cf. par ex. commentaire de Zahn *in h. l.;* W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Munster-en-W., 1960, p. 209. Ces précisions d'ordre temporel ne semblent pas conformes à l'intention de l'évangéliste : celui-ci ne veut-il pas mettre en évidence la valeur unique de la révélation apportée par le Christ tandis qu'il était sur la terre? Il se devait donc de souligner que les relations du Fils avec le Père sont permanentes et n'ont pas été interrompues par l'Incarnation. Un texte tel que Joa., III, 13 : « Personne n'est monté

au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est (littéralement « le étant ») dans le ciel » appuie, à notre avis, cette exégèse; cf. C. H. Dodd, *The Interpretation*, p. 258-259.

Il vaut la peine de citer le commentaire doctrinal de Lagrange. Le participe présent, dit-il, exprime « une présence éternelle car rien n'indique ici une allusion au retour du Christ auprès de son Père..., d'autant que ce retour a succédé à la révélation; s'il y a retour, il est purement littéraire et nous ramène au premier verset par une sorte d'*inclusio* ou d'encadrement... C'est comme Verbe que Jésus a connu le Père. Cependant, c'est durant sa vie humaine qu'il l'a révélé, et il serait étonnant que sa nature humaine n'ait pas été associée à la connaissance du Verbe. Étant donné l'étroite union du Verbe et de la chair, c.-à-d. de la divinité et de l'humanité, et la connaissance requise pour être, à un degré unique, le révélateur, c'est laisser entendre que Jésus était gratifié de la vision béatifique dès cette vie. La thèse théologique nous semble avoir ici un appui solide » (p. 28).

En parlant de la vision béatifique possédée par le Christ au cours de sa vie terrestre, le P. Lagrange se conforme à l'opinion commune des théologiens catholiques. Il est possible de la nuancer en tenant compte du caractère véritablement humain du drame vécu par le Christ, caractère humain qui implique croissance et progrès. J. Maritain (*De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris-Bruges, 1967) essaie de concilier sur le plan spéculatif le Logos incarné « plein de grâce et de vérité » de Joa., I, 14 et le Christ « croissant en sagesse, en taille et en grâce » de Luc., II, 52.

II. Structure et idées maitresses du Prologue. — Qu'il y ait dans le Prologue johannique une réelle progression de la pensée, on doit l'admettre *a priori :* il est difficile de supposer avec quelques commentateurs que, mis à part les trois premiers versets, l'auteur n'aurait fait que répéter le même thème sous des formes différentes : le Christ, Logos incarné, rejeté par les uns et reçu par d'autres. Que la recherche d'un certain plan dans notre hymne ne soit pas une vaine tentative, c'est là l'évidence même : une intelligence profonde de l'ensemble du Prologue est liée à la découverte des idées directrices de l'auteur.

Comment donc expliquer la structure de l'ensemble du Prologue? Avec le P. Boismard et beaucoup d'autres, nous estimons qu'il est impossible de la comprendre sans tenir compte des procédés littéraires utilisés par l'auteur. Mais il ne semble pas suffisant de faire appel aux procédés plus ou moins communs aux auteurs bibliques : parallélisme, inclusion sémitique, construction par enveloppement ou concentrique. En effet, Jean a sa manière à lui de composer. Ce phénomène a été maintes fois relevé par les commentateurs, surtout à propos du Prologue, et il vaut la peine de reproduire quelques-uns de ces jugements.

Allo découvre un mode de développement caractéristique de Jean, qui est commun à l'Apocalypse et au quatrième évangile, et constitue un signe important de l'unité d'auteur. Il écrit (*L'Apocalypse*, 4e éd., p. CCXVII et CCXVIII) : « La progression va toujours *du général au particulier*... Par des considérations plus abstraites ou plus universelles, Jean prépare le mot saisissant ou souverain qui va éclairer et justifier ses spéculations préalables... Jean intègre lentement son idée. Il la donne d'abord *en bloc*, puis il l'analyse en variant à peine, ou pas du tout, ses expressions. On dirait que l'évangéliste n'a jamais épuisé ses concepts, tant ils sont vastes et tant ses moyens d'expression sont restreints ». Lagrange (commentaire, p. XCVII) apporte quelques nuances à ce jugement : « *Jean n'analyse pas : il contemple la vérité sous plusieurs faces*, et ces rayons de lumière finissent par former un faisceau, par se produire en une formule définitive... Mais il n'arrive pas là de déduction en déduction : c'est une vue qui devient plus nette, la formule la plus simple et la plus expressive étant la dernière ».

On a plusieurs fois comparé le mouvement de la pensée johannique à celui des vagues de la marée montante, « qui, en se recouvrant les unes les autres, gagnent du terrain par une progression lente, mais continue » (A. Durand, commentaire, p. 8). F.-M. Lacan (*Lumière et Vie*, 33, 1957, p. 91-110) reprend la même image en la précisant : « La pensée se développe à la manière des vagues à l'heure de la marée montante : à la vague qui vient de mourir sur la grève en succède une autre qui la recouvre et la dépasse: ainsi Jean expose un thème dans une péricope, puis le reprend dans la péricope suivante, mais pour le développer davantage ou pour le compléter par un autre thème. »

Ces comparaisons et ces remarques ont certes une base objective. Elles ne permettent pourtant pas de serrer d'assez près le problème. La meilleure méthode pour le résoudre paraît être le recours aux parallèles johanniques suggéré par D. Buzy (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1938, p. 61-75). « Le mouvement naturel du commentateur, dit-il fort justement, est de partager le prologue en divisions très nettes, presque en cloisons étanches, dont chacune devrait enclore et développer une pensée distincte, continuée par la pensée suivante, le tout constituant le développement total du sujet ». Et le P. Buzy de montrer, en recourant aux chapitres VI et VIII du quatrième évangile, que tout différent est en réalité le mode johannique de composition. Ce sont ces mêmes exemples que nous voudrions reprendre et préciser.

Premier exemple : Le discours sur le pain de vie de Joa., VI, 26-71. Dans l'antiquité, quelques Pères de l'Église (Clément d'Alexandrie, Origène) et, au temps du concile de Trente, Cajetan ont soutenu une interprétation purement spirituelle du discours : l'homme se nourrit du Christ grâce à la foi en sa parole. Aujourd'hui, la totalité des théologiens et des exégètes catholiques et la majorité des exégètes protestants admettent l'explication sacramentelle (cf. E. J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur*, Paris, 1966, p. 120-123). Cependant les discussions continuent. Deux positions principales s'affrontent : les uns entendent le passage tout entier de l'eucharistie; d'autres au contraire distinguent deux thèmes développés successivement : tout d'abord la foi, ensuite (à partir des versets 48 ou 51) l'eucharistie. A notre avis, on ne peut donner entièrement son accord à aucune de ces interprétations opposées. Il est certain que, jusqu'au ℣. 47, il ne s'agit que de croire au Christ, pain de la vie, ou, ce qui revient au même, de venir à lui (cf. VI, 29, 30, 35, 36, 40, 44, 45, 47). Tout au contraire, à partir du ℣. 48, ces formules disparaissent complètement jusqu'au ℣. 58; il n'est plus question alors que de manger la chair et de boire le sang du Christ. Mais d'un autre côté, le Christ eucharistique paraît bien être en vue dès le début. Il s'appelle le pain de la vie : le pain est destiné à être mangé. Il se compare à la manne qui était une nourriture. La leçon la mieux soutenue du ℣. 27 : « la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous *donnera* (δώσει) » renvoie au don futur de l'eucharistie. Comment sortir de l'impasse? De la façon suivante : la première partie du discours concerne la communion au Christ sous son double aspect de communion par la foi et de communion sacramentelle : si celle-là seule est mise en relief, c'est qu'elle est la condition préalable du rite eucharitisque qui, sans la foi, ressemblerait à un rite magique; par contre,

la seconde partie du discours ne concerne plus que l'eucharistie. Cette exégèse est également celle de R. E. Brown : « Our view... sees the two themes in the first part of the discourse (35-50) which refers primarily to revelation but secondarily to the Eucharist; the second part (51-58) refers only to the Eucharist » (Commentaire, p. 272). Selon cette conception, il y a bien deux parties dans le discours, mais la seconde, d'une portée plus précise et plus restreinte, est déjà imbriquée dans la première qui est plus générale.

Second exemple : Joa., VIII, 21-59. Nous avons là un discours de révélation prononcé en présence des autorités religieuses de Jérusalem. Un jour celles-ci mettront à mort leur Sauveur; il ne sera pas dit que ce sera par ignorance ou faute d'avoir été dûment éclairées et averties par lui. Trois ἐγὼ εἰμί du Christ scandent ce discours : ℣. 24, 28 et 58. Beaucoup de commentateurs voient dans les deux premiers ἐγὼ εἰμί un équivalent du nom divin ineffable : « Je suis Celui qui suis »; ils les comprennent comme si Jésus déclarait ouvertement : « Je suis Yahvé ». Il faut pourtant avouer qu'une telle identification formelle de Jésus serait inouïe et peu en conformité avec le contexte général du quatrième évangile où le Christ apparaît soucieux de graduer la lumière En fait, dans les Septante, ἐγὼ εἰμί ne correspond, ni à « Je suis Celui qui suis », ni à la formule de révélation usuelle « Je suis Yahvé ou Élohim », mais à une formule de révélation plus rare et plus enveloppée : « c'est moi » *(ânihû)*, caractéristique surtout du Deutéro-Isaïe : cf. Is., XLI, 4; XLIII, 10, 25; XLVI, 4; XLVIII, 12; LI, 12; LII, 6; cf. également Deut., XXXII, 39. Il y a là une mise en avant extraordinaire faite par Jésus de son propre moi, qui, rattachée à l'A. T., suggérait sa divinité stricte, mais devait néanmoins apparaître aux auditeurs immédiats profondément énigmatique. Très différent et beaucoup plus clair est le dernier ἐγὼ εἰμί (VIII, 58) qui oppose l'être éternel du Christ au devenir de l'histoire : « Avant qu'Abraham fût, je suis ». Les deux ἐγὼ εἰμί antérieurs, à la fois très obscurs et très larges, car « c'est moi » dans le Deutero-Isaïe veut dire en définitive : « C'est moi le seul vrai Dieu », ou encore : « C'est moi Yahvé », préparaient et impliquaient déjà le ἐγὼ εἰμί de VIII, 58, assurément plus précis, mais aussi plus étroit, puisqu'il n'exprime que l'existence divine permanente, opposée aux êtres créés qui passent. On a donc ici un phénomène analogue à celui que nous avons constaté en Joa., VI. (Pour les ἐγὼ εἰμί christologiques du quatrième évangile, nous renvoyons à notre étude des *Recherches de Science Religieuse*, 1966, p. 5-22; 213-240.)

Ces exemples nous paraissent jeter une vive lumière sur la structure du Prologue johannique. Là également on va du général au particulier, d'une vision très ample, mais très vague, à d'autres de plus en plus précises et limitées. H. J. Holtzmann (commentaire de 1891, p. 21) faisait déjà observer que dans ce morceau la frontière entre le temps passé et l'époque actuelle demeure indécise (Meistens hält man jetz die Uebergänge zwischen Vorzeit und Gegenwart für fliessende). Ce que nous venons de dire nous permet une analyse plus exacte de ce phénomène.

Au ℣. 4, l'action vivificatrice et illuminatrice du Logos englobe l'histoire entière de l'humanité depuis les origines du monde jusqu'à la fin des temps. Sans doute serait-il plus juste encore de dire que cette action ne cessera jamais et que toujours, même dans l'éternité bienheureuse, les hommes seront vivifiés et illuminés par le Logos; on s'expliquerait mieux ainsi que l'imparfait, appliqué dans les deux permiers versets à la vie éternelle du Logos, soit ici repris. Le ℣. 5 nous fait assister à un premier rétrécissement de la perspective : le regard s'étend maintenant de la chute originelle des anges et des hommes, que présuppose la mention des ténèbres, jusqu'au temps actuel des chrétiens (le présent φαίνει ; la formule « les ténèbres ne l'ont pas saisie » vise toutes les vaines tentatives faites au cours des temps par les ténèbres (le monde diabolique et les hommes mauvais) pour entraver la lumière : on songe en premier lieu avec R. E. Brown à la tentation du paradis terrestre (Gen., III), mais la principale de ces tentatives infructueuses est naturellement la Passion du Christ. Aux ℣. 9 et 10, second rétrécissement de la perspective : il n'est plus question que des hommes méchants (non des ténèbres en général) et du mauvais accueil qu'ils ont réservé au Logos illuminateur, l'échec du Calvaire étant inclus dans ce drame. Au ℣. 11, troisième rétrécissement de la perspective : il s'agit de la répudiation du Logos par le peuple élu, la condamnation du Christ par les autorités religieuses juives constituant le point culminant de ce refus, déjà largement inauguré dans l'A. T. Aux ℣. 12 et 13, l'auteur imprime manifestement à sa pensée une nouvelle orientation et se tourne vers le monde des croyants. Mais la perspective n'en continue pas moins de se rétrécir : en effet le ℣. 14 a exclusivement en vue le Logos incarné qui « a fixé sa tente parmi nous. »

Ici nous pouvons faire nôtre une suggestion intéressante de F. B. Westcott. Après avoir opposé la venue continuelle dans le monde du Logos illuminateur, venue qui, ayant commencé avec l'existence de l'humanité, inclut l'Incarnation et dure encore (cf. le participe présent « venant dans le monde » du ℣. 9), aux deux venues historiques marquées par les aoristes des ℣. 11 et 14, il fait le rapprochement avec le participe présent καταβαίνων de VI, 33, 50 et le participe aoriste καταβάς de VI, 41, 51 : d'une part, il s'agit de la descente continuelle du ciel du pain de la vie pour donner la vie au monde, venue qui dure toujours, et de l'autre de la descente historique de l'Incarnation.

La conception du prologue que nous venons de défendre permet certes de tenir le ℣. 14 (« Et le Logos s'est fait chair ») pour le *point culminant* des développements antérieurs sur la venue du Logos illuminateur, ce qûi explique la reprise du mot Logos qui n'avait pas reparu depuis le ℣. 1 (cf. *supra*, col. 640, notre commentaire du ℣. 14). Mais elle interdit de diviser le morceau en deux sections commandées par la chronologie, l'une (des ℣. 1 à 13) étant consacrée au Logos incréé, et l'autre à partir du ℣. 14 au Logos incarné. A supposer qu'on veuille admettre une division bipartite du texte, ce qui ne s'impose pas absolument, le passage de la première à la seconde partie ne doit pas s'opérer au ℣. 14, mais au ℣. 12, quand l'auteur, donnant à sa pensée un tour nouveau, cesse de parler des ennemis du Logos pour accorder toute son attention à ceux qui ont cru en lui. Ici nous rejoignons par une autre voie une idée du P. Lamarche : les ℣. 10-13 sont le centre de l'hymne et, dans une certaine mesure, sa clé.

Une fois admise cette division, il est tentant de supposer, comme l'ont fait Boismard et Lamarche, une construction par enveloppement ou parabolique, les pensées se correspondant deux à deux, mais en ordre inverse, ce qui donne le schème : A B C D E F et F' E' D' C' B' A'. A l'incrédulité exprimée dans les ℣. 10-11 correspond et s'oppose la foi exprimée dans les ℣. 12-13 (F et F'). A la présence du Logos dans le monde (℣. 9) correspond au ℣. 14 le Logos incarné qui « établit sa demeure parmi nous » (E et E'). Le témoignage du Baptiste des ℣. 6-8 trouve au ℣. 15 son parallèle (D et D'). Aux bienfaits procurés par le Logos (℣. 4-5) correspondent (℣. 16) les fruits du mystère de l'Incarnation (C et C'). A la médiation cosmique

du Logos (℣. 3) : « tout *fut par* lui », correspond sa médiation sotériologique (℣. 17) : « la grâce et la vérité *furent par* Jésus-Christ » (B et B'). Enfin au Logos qui vit de toute éternité avec Dieu répond, au ℣. 18, le Monogène qui est dans le sein du Père (A et A').

Il serait sans nul doute excessif de présenter comme une certitude cette manière de concevoir la structure du prologue. Sa vraisemblance s'accroît cependant quand on observe que des développements de ce genre paraissent avoir été aimés de Jean. Là encore le discours sur le pain de vie paraît être un parallèle suggestif. On sait combien controversée est la structure de ce discours; son cas est tout à fait semblable à celui du Prologue. Déjà en 1935 P. Gächter dressait une liste des divisions différentes proposées jusqu'à cette date par les catholiques : *Die Form der eucharistischen Rede Jesu*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* [= *Z. K. T.*], LIX (1935), p. 438 sq.; R. E. Brown fait l'inventaire des opinions les plus récentes : commentaire, p. 293-294. L'accord est loin d'être réalisé. Une chose frappe le lecteur attentif : tout se passe comme si le discours décrivait une parabole, la seconde partie du morceau parcourant les mêmes étapes que la première, mais en sens inverse, et la fin nous ramenant au point de départ.

II. Préhistoire du Prologue. — Aujourd'hui on est très préoccupé de chercher dans quelle mesure les auteurs du N. T., en particulier ses deux grands théologiens, S. Paul et S. Jean, ont exploité des sources antérieures dans la construction de leur édifice doctrinal. Maintenu dans de justes limites, ce souci est légitime et même très bienfaisant. N'est-il pas important, pour qui entreprend l'exégèse des épîtres pauliniennes, de se rappeler que l'Apôtre, loin de prêcher un évangile spécial, se rattache intimement au christianisme primitif et incorpore à son enseignement maints éléments qui lui sont fournis par la catéchèse primitive?

Mais, en ce domaine comme en tout autre, l'excès et l'esprit de système sont à craindre. A notre avis, c'est par exemple une exagération que de refuser à Paul la paternité de l'hymne de l'épître aux Colossiens et de la regarder comme un emprunt fait à l'hymnologie de l'Église primitive. En réalité, cette magnifique synthèse doctrinale paraît bien avoir été préparée par la christologie des épîtres antérieures et en être l'aboutissement normal. Cela n'empêche nullement d'admettre une certaine influence de la liturgie de l'Église, soit la liturgie eucharistique, soit surtout, semble-t-il, la liturgie baptismale; cf. notre étude, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, p. 262-269.

Les problèmes soulevés par le prologue du quatrième évangile sont du même genre, mais, croyons-nous, plus complexes encore. Après avoir exposé un certain nombre d'hypothèses modernes qui ont nié, soit l'attribution à l'évangéliste, soit du moins l'unité de composition du prologue johannique, nous essaierons de formuler une solution nuancée qui tienne compte, autant que possible, de tous les aspects de la question.

I. Théories diverses. — C'est seulement à l'époque moderne que l'on en est venu à mettre en doute ou même à rejeter totalement l'unité et le caractère johannique du Prologue du quatrième évangile. On l'a disséqué et on a cru pouvoir isoler ainsi un ou plusieurs morceaux préexistants et des gloses diverses. Les conclusions auxquelles ont abouti ces analyses sont d'ailleurs très divergentes et souvent même contradictoires. Il serait néanmoins injuste de regarder ces recherches comme inutiles ou sans objet; en effet, le Prologue johannique fourmille de difficultés. Sans prétendre à un exposé exhaustif, nous allons donner une idée des multiples tentatives qui ont été faites pour venir à bout de ces apories.

En s'appuyant sur les écrits patristiques, Rendel Harris (*The Origin of the Prologue to St John's Gospel*, Cambridge, 1917; à compléter par l'ouvrage du même auteur : *The Origin of the Doctrine of the Trinity*, Manchester, 1919) conjecture, non sans vraisemblance, qu'il a existé dans le christianisme primitif des recueils de textes (*Testimonia adversus Judaeos*) destinés à prouver aux Juifs que la doctrine chrétienne avait été annoncée dans l'A. T. L'auteur du quatrième évangile aurait utilisé un hymne à la Sagesse tiré de ces recueils en substituant le Logos à la Sagesse, substitution aisée en raison des rapports étroits qui existent dans l'A. T. entre la Parole de Dieu et la Sagesse.

Selon C. Cryer (*The Prologue of the Fourth Gospel*, dans *The Expository Times* [= *E. T.*], 1921, p. 440-443), le Prologue johannique, tout en ayant le même auteur que l'ensemble du quatrième évangile, a préexisté partiellement sous forme de poème philosophique indépendant sur le Logos. C'est ce que démontrerait d'abord la forme littéraire du morceau. Autre indice d'une forme du Prologue indépendante de l'évangile : un certain nombre d'idées qu'il exprime ne sont pas reprises dans le corps de l'ouvrage : « fixer sa tente », « plérôme », association des concepts de « grâce » et de « vérité », « Dieu Monogène », « être dans le sein du Père ».

De toutes les analyses de ce genre, la plus importante, et celle qui a exercé le plus d'influence, est probablement celle de R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium*, dans *Eucharisterion*, II, *Festschr. für H. Gunkel*, Gœttingue, 1923, p. 3-26; du même auteur : *Das Evangelium des Johannes*, Gœttingue, 1950, p. 1-75. Le maître de Marbourg caractérise fort bien l'originalité du Prologue johannique : ce n'est pas une préface au sens habituel du mot, car on n'y trouve aucune référence à ce qui va suivre. A la différence de Luc, l'auteur n'indique pas son dessein; bien plus, ce morceau se suffit à lui-même et ne réclame aucune suite. On ne peut le regarder comme une introduction destinée à donner au lecteur la clé de l'ouvrage pour la bonne raison qu'il est lui-même une énigme qui nous fait descendre de l'éternité dans le temps. C'est bien plutôt le récit évangélique qui l'éclaire en nous montrant le Christ retournant de la sphère du temps à celle de l'éternité. Le Prologue johannique constitue « l'ouverture » de l'évangile au sens précis que revêt ce mot dans le langage musical.

D'où vient cette « ouverture » grandiose? Bultmann commence par souligner que ces développements sur le Logos sont en rapports étroits avec ce qu'il appelle « le mythe de la Sagesse » attesté par les livres sapientiaux de l'A. T. (Proverbes, Job, XXVIII, Ecclésiastique, Sagesse de Salomon, Baruch, III, 9-IV, 4), plusieurs apocalypses juives tardives (Hénoch éthiopien, XLII, 1-3; LXXXIV, 3; IV Esdr., V, 9-11; Apocalypse syriaque de Baruch, XLVIII, 36), et même les Évangiles synoptiques (Matth., XXIII, 37 = Luc., XIII, 34, considéré par Bultmann comme une citation d'un écrit juif sapiential mise dans la bouche de Jésus; cf. Luc., XI, 49) : dans tous ces passages, il est question de la Sagesse, être divin associé à la création du monde, qui vient sur la terre pour chercher à établir sa demeure parmi les hommes, mais est repoussé par eux, du moins par la plupart d'entre eux, et retourne à son lieu d'origine. Cependant Bultmann ne s'arrête pas à ces attaches bibliques et juives. Il pense que la Sagesse divine d'Israël, conçue à la fois comme puissance cosmique et comme source de connaissance, est en rapport avec les reli-

gions égyptienne, babylonienne et iranienne. Mais comme la Sagesse a des messagers en qui elle s'incarne pour transmettre sa révélation, Bultmann songe avant tout aux envoyés célestes des mythes gnostiques, et notamment à Mandâ d'Haiyé de la gnose mandéenne, dont la dernière manifestation a été le personnage du Baptiste.

Finalement Bultmann conclut que le Prologue du quatrième évangile, qui par sa forme se rattache à la poésie liturgique, était originairement un hymne d'action de grâces en usage dans une communauté vouée au culte du Baptiste : la communauté remerciait Dieu de lui avoir donné ce révélateur divin, dont elle décrivait d'abord la préexistence, puis l'incarnation à partir du ℣. 14; à ce morceau primitif se rattachent les ℣. 1-5, 9-12*ab*, 14 et 16. Un peu comme les Pères de l'Église virent dans la IVe églogue de Virgile une prophétie du Christ, l'auteur du quatrième évangile, passé du culte du Baptiste à celui du Christ, n'a pas hésité à attribuer à Jésus ce chant cultuel qu'est le Prologue, mais non sans lui avoir fait subir des transformations : il l'a d'abord détourné de son sens primitif en montrant dans le Baptiste un simple témoin du Logos, et non le véritable Révélateur, qui n'est autre que Jésus, d'où l'addition des ℣. 6-8 et 15 qui interrompent le contexte; il a encore ajouté en 12*c*-13 une longue phrase qui brise le rythme (τοῖς πιστεύουσιν) pour expliquer l'expression de 12 *b* (τέκνα θεοῦ); pareillement nous avons dans le ℣. 17 une glose sur le ℣. 16 destinée à introduire le nom de Jésus passé jusqu'ici sous silence; enfin le ℣. 18 est probablement lui aussi une addition.

Signalons en passant la curieuse conjecture de H. H. Schaeder, *Der Mensch im Prolog des IV. Evangeliums*, dans R. Reitzenstein et H. H. Schaeder, *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 306-341. Schaeder a la même idée que Bultmann d'un chant gnostique, mais il aboutit à une reconstitution toute différente. En accord avec Burney, il suppose un morceau primitif araméen. Cet écrit fondamental était selon lui consacré à Enosh, dieu-homme. C'est à Enosh que se serait rapporté dans l'hymne primitif le ℣. 6*a* : il y eut Enosh envoyé par Dieu.

L'excellent commentaire de A. Wikenhauser (*Das Evangelum nach Johannes*, Ratisbonne, 1948) doit beaucoup aux travaux de Bultmann, dont les idées sont d'ailleurs très fréquemment remaniées. Selon cet exégète (commentaire, p. 35-36), la partie essentielle du Prologue est constituée par un hymne chrétien au Logos dans le genre de ceux auxquels fait allusion la lettre de Pline le Jeune à Trajan (x, 96) et un passage conservé par Eusèbe d'un écrit perdu souvent attribué à Hippolyte (*Hist. Eccl.*, V, xxxviii, 5) dans le genre également de quelques spécimens que nous ont conservés les Épîtres pauliniennes : Phil., ii, 6-11; Col., ii. 15-20; I Tim., iii, 16. Ce qui pousse Wikenhauser à adopter ce sentiment, ce ne sont pas la langue et le style : il reconnaît qu'il n'existe pas de différence à cet égard entre l'hymne et le reste de l'évangile. Mais les ℣. 6-8 et 15, qui troublent la suite des idées, le ℣. 13 de forme prosaïque, le ℣. 12*c*, simple répétition sous une autre forme de 12*a*, le ℣. 17 où l'on s'étonne de lire le nom de Jésus, sont à considérer comme autant d'éléments secondaires. L'auteur en conlut que c'est l'évangéliste lui-même qui a composé l'hymne comme un morceau séparé, mais qu'ensuite, voulant en faire la préface de son évangile, il l'a pourvu de gloses explicatives.

Nous ne pouvons égarer le lecteur dans le dédale des multiples explications divergentes. La mention rapide des quelques études qui suivent lui donnera une idée suffisante de l'extrême diversité des opinions des exégètes. Dans son ouvrage célèbre sur l'origine araméenne du quatrième évangile (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, p. 40-43), C. F. Burney touche en passant le problème de la forme littéraire du Prologue. Il croit pouvoir y discerner un hymne primitif araméen composé de onze couplets. Tout le reste serait à considérer comme autant de commentaires en prose faits par l'auteur de l'évangile : ℣. 6-8, 9-10*a*, 12-13, 15-16*b*, 18. Plus drastique encore est la restauration opérée par J. H. Bernard (*The Gospel according to St John*, Édimbourg, 1928, 2e édit., 1942, vol. i, p. cxliv-cxlvii). Il regarde le Prologue comme un hymne philosophique destiné à exposer la thèse principale de l'évangile et qui ne comprenait primitivement que les versets 1-5, 10-11, 14, 18. M. Goguel (*Au seuil de l'Évangile, Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 75-78) rattache le prologue entier à un hymne antérieur, sauf les ℣. 6-8, qui sont de la main de l'évangéliste, et le ℣. 15, qui est une interpolation tardive. Ch. Masson (*Le prologue du quatrième évangile*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1940, p. 297-311) regarde comme appartenant à un hymne primitif les ℣. 1-3, 10 *bc*, 14 *a*, 16. Ph. H. Menoud (*L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel, 1947, p. 20) adopte les conclusions de Masson avec cette différence qu'il attribue également à la source le verset 17.

Plusieurs hypothèses récentes méritent une attention spéciale en raison de leur caractère nuancé et de leur force suggestive. Nous les exposerons en suivant simplement l'ordre chronologique.

Mentionnons en premier lieu la contribution de S. de Ausejo qui offre l'avantage de remettre le Prologue johannique dans le grand contexte de l'hymnologie chrétienne primitive : *¿Es un Himno a Cristo el Prologo de San? Juan*, dans *Estudios Biblicos* [= *E. B.*], xv (1956), p. 223-277, 381-427. Pline, Justin, Origène, Tertullien et Eusèbe de Césarée attestent l'existence d'hymnes au Christ dès les temps apostoliques. Paul cite au moins six hymnes : trois sont fragmentaires (Eph., v, 14; I Tim., i, 17; II Tim., iv, 18); une autre est presque complète (I Tim., iii, 16); deux autres enfin sont complètes (Phil., ii, 6-11; Col., i, 15-20). Les critères qui permettent d'établir le caractère hymnique d'un passage sont les suivants : 1. le thème = la louange du Christ en une synthèse dramatique de sa personne, de sa vie et de son œuvre; — 2. la forme littéraire = division strophique, rythme certain, juxtaposition des propositions. Il est curieux de constater que les épîtres pauliniennes de la captivité ainsi que les Pastorales, où la forme hymnique est particulièrement marquée, renvoient au même milieu éphésien auquel se rattache, selon la tradition, le quatrième évangile, et donc aussi l'hymne au Logos du début, car celui-ci est de la même main que le reste de l'ouvrage. Comme les hymnes des épîtres pauliniennes, le Prologue johannique comporte trois phases : 1. la contemplation du Christ historique avec ses qualités divines et humaines : ℣. 1-5 et 9-11; — 2. l'humiliation du Christ exprimée par l'opposition entre « la chair » (σάρξ) et la « gloire » (δόξα) : 14*a b;* — 3. la glorification du Christ consécutive à ses abaissements (℣. 16-18), le Christ glorifié étant caractérisé par le même mot « plérôme » dont se sert Col., i, 15-20. Non seulement par son contenu, mais encore par sa forme littéraire, cet hymne au Logos s'apparente aux autres morceaux de l'hymnologie chrétienne primitive. Mais les ℣. 6-8, 12-13, 15 et 17 sont à exclure du chant primitif; ils furent ajoutés par Jean quand il fit de celui-ci le Prologue de son évangile.

On comparera cette position à celle que P. Gaechter avait déjà soutenue vingt ans auparavant (*Stro-*

phen im Johannesevangelium, dans *Z. K. T.*, LX (1936), p. 99-120; 402-423) : le Prologue est un poème divisé en strophes d'ailleurs irrégulières, tout comme les discours d'adieu (sur la théorie strophique appliquée antérieurement par Gaechter aux discours d'adieu, cf. les réserves de Lagrange, dans *R. B.*, 1935, p. 105-108); ce morceau poétique a reçu par la suite des additions, mais le texte fondamental et les additions proviennent pareillement de la main de l'évangéliste. Dans *Libertas Christiana, Festschrift für F. Delekat*, Munich, 1957 (*Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, p. 75-99), E. Käsemann, tout en se ralliant à l'hypothèse de l'emprunt, déclare plus que problématique le caractère préchrétien de l'hymne au Logos, incroyable l'existence d'un original araméen et pure hypothèse l'adaptation au Christ d'un morceau consacré tout d'abord au Baptiste. Il arrête le morceau d'emprunt au ℣. 13 et attribue à l'évangéliste les ℣. 14-18. Curieusement Käsemann n'en pense pas moins que déjà les ℣. 5-13 traitent de l'épiphanie historique du Révélateur, donc du Logos incarné, et qu'ils n'ont jamais été rapportés à autre chose. Tel qu'il est, le Prologue n'est ni un sommaire de l'évangile, ni une introduction pédagogique destinée aux lecteurs hellénistes, mais bien plutôt une sorte de contemplation théologique du Christ en tant qu'auteur du monde nouveau et de la filiation eschatologique.

R. Schnackenburg (*Logos-Hymnus und Johanneischer Prolog*, dans *Biblische Zeitschr.*, 1957, p. 69-109) est persuadé que le Prologue n'est pas de la main de l'évangéliste. Il souligne tout d'abord que plusieurs données théologiques importantes du Prologue ne sont pas reprises par la suite de l'évangile : le titre christologique de Logos, l'idée qu'il fixe sa tente parmi les hommes, les concepts de plénitude et de grâce. A ces indices doctrinaux s'ajoute l'argument littéraire : les caractéristiques johanniques, dont E. Schweizer et E. Ruckstuhl ont tour à tour dressé la liste (cf. *Introduction à la Bible*, de A. Robert et A. Feuillet, II, 2e éd., p. 621-622), sont présentes presque uniquement dans les ℣. 6-8, 12, 13, 15, 17 et 18, c.-à-d. en des passages qui ont tout l'air d'être des additions faites après coup par l'évangéliste. Cela est clair pour les ℣. 6-8 et 15 qui interrompent la suite des idées. Il en va de même pour les ℣. 12*c*-13, glose prosaïque sur τέκνα Θεοῦ γενέσθαι ; pour le ℣. 17, car rien dans ce qui précède ne prépare l'antithèse entre la Loi de Moïse et la grâce du Christ; enfin pour le ℣. 18, car la conclusion et le point culminant du Prologue sont atteints dès le ℣. 16. Si ces versets perturbateurs tranchent sur le contexte par leur caractère johannique, c'est donc que le morceau initial est d'un auteur différent. Par sa langue cet hymne rappelle à la fois les spéculations sapientiales et la gnose hellénistique, tout en restant essentiellement biblique et chrétien. Il faut lui assigner comme patrie d'origine un milieu chrétien parfaitement orthodoxe, mais désireux de dialoguer avec l'hellénisme. Le milieu qui convient est l'Asie Mineure.

L'hypothèse bultmanienne d'un hymne préchrétien est reprise sous une forme différente par S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Joanneischen Reden*, Stuttgart, 1960. Voici les idées essentielles de Schulz en ce qui touche le quatrième évangile en général, et plus particulièrement son prologue. Le Judaïsme a comporté des tendances fort diverses qui se reflètent dans le christianisme primitif. Tandis que les évangiles synoptiques se rattachent au judéo-christianisme de type pharisaïque, le christianisme de l'évangile de Jean dépend d'une sorte de communauté (ou *ḥabura*) johannique, qui a développé la christologie chrétienne en fonction de courants juifs antipharisaïques, syncrétistes ou gnostiques. Ainsi s'explique notamment le prologue. L'évangéliste y aurait exploité un hymne préchrétien des cercles baptistes composé des versets suivants (les versets entre parenthèses ont été remaniés par l'évangéliste) : 1-5, (9) à 12*a b*, 14, (16), (18). Ce morceau primitif aurait comme sources d'abord des spéculations du judaïsme hellénistique sur la Sagesse (℣. 1-5, 10-12*a b*, 14), ensuite la théophanie du Sinaï d'Ex., XXXIII-XXXIV (℣. 14 et 18), enfin la gnose hellénistique de laquelle proviendrait notamment le titre de Logos.

J. A. T. Robinson examine les rapports du prologue avec le reste de l'ouvrage : *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, dans *N. T. S.*, IX (1963), p. 120-129. Pour des raisons stylistiques, le quatrième évangile doit être regardé comme une unité littéraire, mais il n'a pas été composé tout d'une traite. L'épilogue (chapitre XXI) fut écrit par la même main que le reste du livre, mais à une date plus tardive. Il en va exactement de même pour le prologue, à cette différence près que la situation est ici plus compliquée. Le prologue offre plusieurs thèmes et une structure que l'on retrouve dans le reste de l'évangile. Cependant, en même temps, par sa doctrine comme par sa terminologie, il se distingue clairement du corps de l'ouvrage. Étroitement apparenté au début de la *Prima Johannis* (cf. *infra*, comparaison entre les deux textes), il est plus tardif qu'elle. C'est une addition à l'évangile, ou « plus probablement une addition à une seconde édition, introduisant l'œuvre originale en un nouveau contexte » (p. 125).

L'exploitation par l'évangéliste d'un hymne gnostique consacré au Baptiste est rejetée catégoriquement par E. Haenchen, *Probleme des Johanneischen Prologs*, dans *Z. T. K.*, LX (1963), p. 305-334. Haenchen songe à un hymne chrétien, mais composé selon un rythme beaucoup plus souple qu'on ne le suppose souvent. La première partie de l'hymne a pour origine un thème largement répandu dans l'Ancien Orient, à savoir une lamentation païenne mélancolique sur le fait que la sagesse ne trouve pas place en ce monde dévoyé. Le judaïsme s'était emparé de ce mythe et l'avait appliqué à la Loi, mais en le transformant, car la Sagesse, c.-à-d. la Loi, avait élu domicile en Israël. Le même mythe a été repris par l'hymnologie chrétienne et appliqué au Christ, moyennant une nouvelle transformation, car le Logos incarné a été reçu par les croyants, comme l'indique la finale du prologue. En trois endroits de ce morceau, aux ℣. 6-8, 12-13 et 15, il y a des interpolations qui ne proviennent pas de l'évangéliste, mais de la même main qui ajouta le chapitre XXI. Haenchen distingue ainsi pour le prologue trois niveaux de composition : une hymne chrétienne empruntée par l'évangéliste, quelques mots ajoutés par lui pour adapter l'hymne à son dessein, l'interpolation ultérieure de plusieurs versets.

II. Observations critiques a propos de l'hypothèse d'un morceau préexistant et rapports du prologue avec le corps de l'évangile. — Il nous est évidemment impossible de soumettre à un examen critique détaillé chacune des théories que nous venons de rapporter. Nous nous contenterons de faire à leur sujet quelques observations d'ordre général. L'opinion selon laquelle le quatrième évangéliste ferait usage dans le prologue d'un morceau préexistant revêt trois formes bien distinctes : l'exploitation d'un morceau non chrétien d'origine gnostique, l'hypothèse d'un emprunt à l'hymnologie chrétienne primitive, l'utilisation par l'évangéliste d'un hymne préexistant composé par lui-même comme un morceau indépendant.

Le rattachement du prologue à des sources gnos-

tiques est insoutenable. Certes la christologie johannique, notamment la conception du Logos, d'une part, et la mythologie gnostique d'autre part ont en commun l'idée de révélation du monde divin et l'union intime d'un double rôle cosmique et sotériologique attribué à un envoyé divin appelé Logos. Mais un abîme infranchissable sépare d'une part la conception chrétienne d'un Dieu Créateur de toutes choses, y compris la matière, et d'autre part le dualisme cosmologique du gnosticisme aux yeux duquel la matière est essentiellement mauvaise. Bultmann lui-même n'a garde d'atribuer un tel dualisme à Jean. Ajoutons avec R. Schackenburg critiquant le travail de Schulz (commentaire, p. 206) : il est impossible de faire dériver des cercles baptistes une affirmation telle que « le Logos s'est fait chair » du ℣. 14; il est impossible de comprendre ces mots autrement que comme une profession de foi chrétienne.

Le titre christologique de Logos est parfaitement intelligible en dehors de toute influence gnostique; ainsi que nous le montrerons plus loin, la tradition vétérotestamentaire et chrétienne suffit amplement à en rendre compte. De même, pour expliquer l'attribution au Christ d'un double rôle cosmique et sotériologique, point n'est besoin de recourir à la gnose; il suffit de se rappeler que, dans l'A. T., création et histoire du salut sont liées, et qu'en particulier les développements sur la Sagesse personnifiée prêtent à celle-ci un double rôle cosmique et salvifique. Que déjà ces spéculations sur la Sagesse puissent être appelées de la gnose et aient été substantiellement influencées par la gnose païenne, c'est ce que l'on n'a pas démontré. Il est impossible de l'admettre pour le morceau le plus ancien, Prov., VIII, s'il est vrai qu'il est antérieur à l'introduction de l'hellénisme en Palestine; cf. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, Tübingue, 1903, p. 8 sq.; A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, Paris, 1964, p. 17. L. Cerfaux écrit avec raison (*D. B. S.*, art. Gnose, col. 700) : « Le judaïsme et le christianisme n'avaient pas à se laisser entamer par ce courant venu du paganisme... Leurs connaissances religieuses étaient assez riches et précises pour qu'ils n'aient pas la tentation d'emprunter à la gnose païenne ses mythes intellectualisés; leur doctrine sur le salut et sur les moyens de salut était trop arrêtée, trop originale aussi, pour qu'ils admissent le principe religieux des gnoses caractérisées. La gnose reste donc à la périphérie du christianisme, y provoquant seulement la formation de sectes hérétiques ».

A priori rien ne s'oppose à l'hypothèse d'un emprunt à l'hymnologie chrétienne. Pendant longtemps on a tenu pour paulinienne l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II, 6-11). Aujourd'hui l'opinion la plus communément admise est que ce morceau n'est pas de la main de l'Apôtre, mais provient d'une christologie plus archaïque; cf. notre étude, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens*, dans *Revue Biblique* [= *R. B.*], 1965, p. 248-274, 481-507. A supposer qu'il en soit ainsi, l'hymne en question n'en mérite que davantage encore notre vénération en tant que vestige incomparable des premiers essais de nos pères dans la foi sur le mystère ineffable dont ils vivaient. Une observation du même genre peut être faite au sujet de l'hymne au Logos. Seulement en l'occurrence l'hypothèse de l'emprunt ne nous paraît pas suffisamment fondée.

On invoque en sa faveur des arguments doctrinaux qui ne sont pas valables. Il est bien vrai que le titre christologique de Logos ne se retrouve pas ailleurs dans le quatrième évangile, mais il n'y a rien d'étonnant à cela, s'il est exact que ce titre fait partie des données christologiques propres à l'auteur et ne vient pas directement du Christ historique. Lagrange dit fort bien (commentaire, p. 29) : « L'usage restreint se comprend assez bien et fait honneur à la probité de l'auteur » (Zahn).

L'examen du vocabulaire et du style du prologue ne permet pas non plus, croyons-nous, de refuser à l'évangéliste la paternité de la majeure partie du texte. E. Ruckstuhl note justement que presque tous les chapitres du quatrième évangile ont des mots et des expressions qui leur sont propres, et que par conséquent le prologue n'est pas une exception (*Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg, 1951, p. 97, n. 1).

En ce qui touche l'origine du prologue, nous faisons nôtre l'idée de base des explications de C. Cryer, P. Gaechter, A. Wikenhauser, S. de Ausejo, J. A. T. Robinson... : ce morceau est bien de la main de l'évangéliste, mais il a été composé par lui-même comme un hymne indépendant, qu'il a retouché légèrement quand il l'a incorporé à son évangile. Dans son commentaire, R. E. Brown semble lui aussi s'orienter dans cette direction; en tout cas, il parle d'hymne de l'Église johannique d'Éphèse (commentaire, p. 20).

Il est vraisemblable que le prologue n'a pas été composé en même temps que le reste de l'évangile. Au point de vue littéraire, la forme poétique et le parallélisme y sont beaucoup plus accusés que dans le reste de l'ouvrage. En ce qui touche la doctrine, un nombre important de données qui jouent un rôle considérable dans le récit évangélique (heure de Jésus, son élévation, son retour auprès du Père, les signes et les œuvres, etc.) sont totalement absentes du prologue. Nous adoptons presque entièrement à ce sujet les conclusions de J. A. T. Robinson : le prologue, note avec raison cet exégète, a trop de ressemblances avec le reste de l'évangile pour n'être pas du même auteur, mais il offre en même temps assez de particularités dans son vocabulaire comme dans sa théologie pour qu'on le considère comme une unité distincte, un hymne au Logos primitivement indépendant.

Composée vraisemblablement comme un hymne séparé, le prologue johannique a dû recevoir des additions quand l'évangéliste l'a placé au début de son livre. On peut tenir presque à coup sûr pour des adjonctions de ce genre les deux passages relatifs au précurseur : 6-8 et 15. Le large exposé que nous avons fait plus haut des études qui ont trait à la préhistoire du prologue manifeste sur ce point parmi les chercheurs, non certes l'unanimité, mais un très large consensus. Les ℣. 12*c*-13, de forme prosaïque, sont peut-être à regarder également comme une addition explicative en harmonie avec le contenu de l'évangile qui combat les prétentions des Juifs hostiles au Christ.

Au terme de cette discussion, nous pouvons nous faire une idée plus précise des rapports du prologue johannique avec l'ensemble de l'évangile. Harnack a soutenu naguère que le prologue ne fait pas réellement partie de l'évangile, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums*, dans *Z. T. K.*, II, 1892, p. 213 sq.; il aurait été écrit pour faciliter aux Grecs l'accès à l'évangile et les préparer à accepter ce paradoxe qu'est l'Incarnation du Fils de Dieu. Cette manière de voir ne paraît pas exacte. Il y a un lien intime entre le prologue tel qu'il se présente actuellement et le corps de l'évangile.

Comme nous l'avons vu, nombreux sont les auteurs qui, d'ailleurs à des degrés divers, voient dans le prologue une introduction pédagogique à l'évangile destinée à des lecteurs grecs; en raison de leur culture religieuse païenne, ceux-ci étaient, dit-on, familiarisés avec le concept de Logos; on conclut aisément de là que le prologue n'a pas la même origine que le reste de l'évangile.

Mais, ainsi que l'observe avec raison H. N. Ridder-

bos, *The Structure and Scope of the prologue to the Gospel of John*, dans *Novum Testamentum* [*N. T.*], 1966, p. 196-197, « peut-on imaginer une introduction à l'évangile plus israélite que ces mots « au commencement »? De cette façon, tout ce qui suit n'est-il pas introduit dans le contexte de toutes les œuvres de Dieu, comme avait appris à les concevoir quiconque avait été éduqué dans les Saintes Écritures d'Israël? Ce ne sont pas seulement les premiers mots, mais ce sont aussi, n'est-il pas vrai, le concept même de Logos et tout ce qui est dit sur son pouvoir illuminateur et la séparation opérée par lui entre la lumière et les ténèbres qui se réfèrent à la formule fréquemment répétée de Gen., I : « Et Dieu dit »?... C'est dans l'évidente dépendance mutuelle entre la Parole qui était au commencement et la Parole qui devint chair que réside, me semble-t-il, la véritable explication du prologue. D'une part, si l'évangéliste veut exprimer la gloire de Celui dont il est le témoin, alors il se reporte au commencement de toutes les voies de Dieu et ne peut penser qu'en recourant aux catégories de nouvelle création et de nouvelle Genèse. Mais l'inverse n'est pas moins vrai. Quand la Parole est devenue chair, le langage de Dieu qui au commencement crée et produit la lumière ne peut plus être considéré et compris abstraction faite de la gloire qui a été révélée dans le Christ ».

Cependant il demeure incontestable que le prologue n'est pas une préface à l'évangile au sens où l'on entend habituellement ce mot; on se reportera aux remarques excellentes faites à ce sujet par Bultmann dans l'étude analysée plus haut. Le prologue n'est pas une sorte d'annonce des idées maîtresses de l'évangile, comme si le récit qui suit n'en était que le développement. En réalité, il va plus loin que la narration évangélique où jamais Jésus n'est donné, ni ne se donne comme le Logos par qui Dieu crée le monde. L'évangéliste dans le prologue nous donne une doctrine à certains égards plus riche que celle du corps de l'évangile, mais cette doctrine a été déduite de certaines paroles du Christ, les plus transcendantes, celles que précisément l'auteur s'est complu à rapporter. Selon une juste observation de J. A. T. Robinson, dans *N. T. S.*, 1963, p. 128-129, l'évangile johannique n'a pas été écrit pour illustrer les vérités intemporelles qu'exprime le prologue, mais celui-ci est issu de la méditation des événements historiques et des discours rapportés par le récit évangélique.

III. Les origines et la portée doctrinale du titre christologique de Logos. — Le titre christologique de Logos ne vient pas de Jésus lui-même; l'auteur du quatrième évangile s'est abstenu de le mettre sur les lèvres du Christ, car il est clair qu'on ne doit pas alléguer en sens contraire XVII, 17 *b* : ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. Il y a donc lieu de se demander comment l'évangéliste a été amené à faire choix de ce terme.

Une comparaison avec l'emploi du mot Logos dans le reste de la littérature johannique pourra déjà nous apporter quelque lumière. Nous devons ensuite étudier les attaches littéraires et doctrinales du titre de Logos. Nous terminerons par un aperçu sur la signification trinitaire de ce titre christologique. Notre enquête pourrait entraîner de très longs développements. Nous nous efforcerons d'être bref, cela d'autant plus qu'un certain nombre de questions qui sont ici abordées ont déjà été traitées par ce Dictionnaire ou le seront par la suite.

I. Comparaison avec le Logos de l'Apocalypse et de la Première Épitre de S. Jean. — Nous nous contenterons ici de quelques indications. Dans Apoc., XIX, 13, le titre de « Parole de Dieu » fait son apparition dans une description du combat eschatologique qui précède le règne de mille ans : « Alors je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc; celui qui le monte s'appelle « Fidèle » et « Vrai »; il juge et fait la guerre avec justice. Ses yeux, une flamme ardente; sur sa tête, plusieurs diadèmes; inscrit sur lui un nom qu'il est seul à connaître; le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang, et son nom est le Verbe de Dieu (καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de lin d'une blancheur parfaite. De sa bouche sort une épée acérée pour en frapper les païens; c'est lui qui les mènera avec un sceptre de fer » (XIX, 11-15).

Le nom inscrit sur le Cavalier et celui de Verbe de Dieu sont-ils une seule et même chose? C'est ce que pensent plusieurs critiques, notamment Bousset et Allo. Dans ce cas, le titre de Verbe de Dieu aurait été communiqué au voyant par révélation, ce qui est une opinion fort séduisante. Cependant d'autres exégètes rejettent cette conclusion et se refusent à identifier les noms; certains même (Loisy) ont cru que le texte ne mentionnait pas primitivement le Logos. De toute façon, dans l'Apocalypse, le caractère hypostatique du Logos est loin d'être aussi clair que dans le prologue de l'évangile. Lagrange déclare que dans l'Apocalypse « il n'est pas évident que le Logos n'est pas simplement la Parole de Dieu » (*Évangile selon S. Jean*, p. 29). On dirait comme une ébauche du Logos du prologue.

Le même mot d'ébauche vient à l'esprit quand on lit les premiers versets de la Première Épître de S. Jean : « Ce qui était dès le commencement (ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς), ce que nous avons entendu (ὃ ἀκηκόαμεν), ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie (ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς Ζωῆς), car la Vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons cette Vie éternelle qui était auprès du Père (tournée vers le Père?) et qui nous est apparue (καί ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν Ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

Deux différences fondamentales séparent le texte de l'épître du prologue de l'évangile : 1. dans celui-ci, il est question du Verbe qui était en présence de Dieu (ou tourné vers Dieu?) et qui s'est fait chair (ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο); dans la *Prima Johannis*, l'auteur, aussitôt après avoir parlé de son contact avec le Verbe de Vie, déclare que la Vie (non pas le Verbe) était auprès du Père (ou tournée vers le Père) et qu'elle s'est manifestée. Ici S. Jean semble hésiter entre deux noms susceptibles d'être donnés au Christ préexistant; il paraît bien vouloir le nommer la Parole de Dieu, mais plus nettement il l'appelle la Vie; — 2. dans le prologue du 4e évangile c'est une personne appelée la Parole (à l'absolu) qui était au commencement, c.-à-d., antérieurement à la création du monde, de toute éternité (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος). Plusieurs auteurs pensent que le ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς de l'épître a le même sens. Mais alors, peut-on objecter, pourquoi le sujet de ἦν ἀπ' ἀρχῆς est-il au neutre? Selon certains exégètes, il se pourrait qu'ici comme en Joa., XV, 27 et Joa., II, 7, 24; III, 11; II Joa., 5-6, l'expression « dès le commencement » se réfère non pas aux origines du monde, mais aux origines du christianisme, cela d'autant plus que la formule « la Parole de la vie » évoque le message chrétien primitif. Si cette exégèse est exacte, comme c'est un événement historique qui est visé en I Joa., I, 1, il serait mieux de traduire par « ce qui *fut* dès le commencement », à l'exemple de la Vulgate qui ne porte pas : *quod erat ab initio*, mais *quod fuit*.

De toute façon, au point de vue théologique, le prologue de la Première épître de S. Jean est loin

d'avoir la netteté et la profondeur qui caractérise le prologue du quatrième évangile. L'auteur n'y hésite pas seulement sur le nom à donner au Christ éternel (Parole de Dieu ou Vie), mais encore sa pensée semble osciller entre le message chrétien et la personne divine qui en est l'objet : il ne dit pas, comme dans l'évangile, la Parole (le Logos à l'absolu), mais la Parole de la vie.

II. Les attaches littéraires et doctrinales du titre christologique de Logos. — Même s'il fallait conclure à partir d'Apoc., xix, 13 que le titre christologique de Logos a été révélé à Jean dans une vision, ce qui n'est pas certain du tout, la vision pourrait s'être adaptée aux idées familières au prophète, au milieu où il vivait, aux influences qu'il subissait; les exemples d'une telle adaptation ne manquent pas chez les prophètes de l'A. T., par exemple dans la vision inaugurale d'Ézéchiel. Il y a donc lieu de se demander comment l'évangéliste a été amené à faire choix de ce terme. Celui-ci a été rattaché tour à tour au monde grec, à la tradition vétérotestamentaire relative à la Parole, à la tradition vétérotestamentaire relative à la Sagesse, au Judaïsme tardif (Philon et le judaïsme rabbinique), à divers θεολογούμενα du christianisme antérieur à Jean. Comme plusieurs influences se sont à peu près certainement conjuguées dans le choix de ce vocable, il importe de peser les chances de chacune d'entre elles.

1° *Le monde grec.* — La doctrine du Logos se retrouve dans nombre de systèmes philosophiques et religieux et en plusieurs pays : Inde, Perse, Égypte, Grèce. Ici c'est la Grèce qui nous intéresse, puisque le christianisme s'est développé en milieu grec. On consultera tout d'abord les collections de textes grecs : H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2e édit., Berlin, 1906; Johannes Arnim, éd. des *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 vol., Leipzig, 1903-1905. On pourra aussi se reporter aux études suivantes : M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, Oldenbourg, 1872. A. Aall, *Geschichte der Logosidee : I. In der griech. Philosophie*, Leipzig, 1896. M.-J. Lagrange, *Le Logos d'Héraclite*, dans *R. B.*, 1923, p. 96-107; Id., *Vers le Logos de S. Jean, le Logos des Stoïciens*, *ibid.*, 1923, p. 161-184. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, *Les Origines*, Paris, 1927, p. 56-58 (Le Logos d'Héraclite), p. 62-74 (la conception stoïcienne). K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, I, Leipzig, 1936, p. 227-252 (cf. *R. B.*, 1936, p. 612-613, recension du P. Benoit). R. Bultmann, commentaire, p. 9. E. K. Lee, *The Religious Thought of St John*, Londres, 1950, p. 76-86.

Bien que l'interprétation des textes, y compris la signification précise à attribuer au mot *logos*, ne soit pas toujours aisée à découvrir et ait été controversée, le Logos semble jouer un rôle assez considérable dans les fragments qui nous restent d'Héraclite. Il est éternel; il est présent partout; il s'incarne dans le feu, élément primordial qui produit le flux incessant des choses; il harmonise les forces opposées; il communique aux hommes la parole, et, en tant que perçu par tous, est le critère de la vérité. Il apprend à reconnaître l'unité essentielle de toutes choses. Le propre du sage est de l'écouter et de le manifester. Mais il est rejeté par les hommes incapables de le comprendre. C'est ce qu'exprime le texte suivant conservé par Sextus Empiricus, *Fr.* 2 *apud Sext. Empir.*, vii, 133 (cf. Aall, *op. cit.*, I, 26) : « Il faut s'attacher à ce qui est commun; or le Logos étant commun, la plupart vivent comme s'ils avaient une sagesse propre ».

On a supposé que la doctrine du grand philosophe d'Éphèse était encore vivante dans cette ville au Ier s. de l'ère chrétienne; elle aurait survécu en des ouvrages platoniciens connus de S. Augustin, et Jean s'en serait inspiré quand il composait à Éphèse son évangile. Des idées de ce genre sont soutenues notamment par A. Dyroff, *Zum Prolog des Johannesevangeliums, Pisciculi (Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Joseph Dölger... dargeboten)*, Munster-en-W., 1939, p. 86-93. A l'encontre de cette explication, on peut lire E. R. Goodenough dans *Journal of Religion*, 1940, p. 404 sq.; C. H. Puech, dans *Revue de l'histoire des religions* [= *R. H. R.*], 1941, p. 86 sq.

Il n'y a pas lieu de parler ici du soi-disant Logos platonicien. C'est par erreur qu'une théorie de ce genre a été attribuée à Platon : ses dialogues sont complètement muets à ce sujet. D'où vient alors, que, pendant si longtemps, philosophes et théologiens ont disserté sur le Logos de Platon? « Le fait s'explique en grande partie, répond J. Lebreton (*Histoire du dogme de la Trinité*, I, p. 59-60), par une confusion trop fréquente entre Platon et les platoniciens, et aussi entre Platon authentique et Platon apocryphe. Dans les premiers siècles de notre ère, les philosophes païens ou chrétiens qui ont spéculé sur le logos ont été pour la plupart des platoniciens; sur ce point, comme sur tant d'autres, ils aimèrent à s'autoriser de leur maître et à retrouver chez lui leurs propres idées. Les ouvrages apocryphes y servirent grandement... Au surplus, il n'était pas besoin de témoignages formels. Les écrivains anciens, surtout à l'époque de l'hellénisme, ont toujours eu une exégèse complaisante et facile; de même qu'ils n'étaient guère préoccupés de discuter l'authenticité des œuvres qu'ils étudiaient, de même aussi se mettaient-ils peu en peine du sens littéral des textes et de la pensée de l'écrivain ». Ce qui reste incontestable, c'est que Platon, avec sa théorie du monde intelligible, modèle et principe du monde sensible, a exercé une influence profonde sur toute la pensée philosophique ultérieure, y compris le stoïcisme dont il nous faut maintenant parler.

Assez souvent, pour rendre compte du Logos johannique, on a mis en avant le Logos stoïcien, principe divin qui réalise l'unité du cosmos et en est comme l'âme (panthéisme). Le Logos des Stoïciens est la raison immanente du monde; il en assure la cohésion, rattache le passé au présent et à l'avenir et fait de tous les êtres un gigantesque organisme dont il est à la fois la loi et la force qui l'anime, la raison séminale. Dans les êtres inanimés, il est la propriété essentielle qui les spécifie, dans la matière ce qui unit les diverses parties, dans les plantes la poussée vitale, dans les animaux le principe du mouvement. Dans l'homme, il se retrouve sous la forme de la raison. Les Stoïciens distinguaient, au sujet de l'homme, entre d'une part le Logos intérieur, la pensée, qui fait que l'homme participe au Logos cosmique, à l'âme du monde (λόγος ἐνδιάθετος), et d'autre part le Logos proféré ou le langage (λόγος προφορικός), grâce auquel l'homme entre en communication avec les dieux et les autres hommes.

Il se pourrait que Jean ait choisi le mot *logos* pour désigner le Christ en partie à cause de la vogue que ce mot avait dans le monde grec. On se rappellera la diffusion et la vulgarisation extraordinaires des idées stoïciennes à l'époque de la naissance du christianisme. La possibilité d'une influence de ce genre est parfois trop facilement écartée. J. Starcky écrit à ce sujet : « Pourquoi Jean, qui a longuement séjourné à Éphèse, où Apollos, entre autres, avait pu répandre les idées de Philon, où Héraclite, cinq siècles plus tôt, avait donné le départ des spéculations grecques sur le Logos, pourquoi Jean se serait-il fermé à toute activité intellectuelle qui ne reflétait pas la littérature biblique ou apocryphe? Rien n'autorise à lui prêter une mentalité de ghetto, au milieu

de chrétiens venus de l'hellénisme aussi bien que du judaïsme. » (J. Starcky, art. Logos, *La Parole divine dans le N. T.*, dans *D. B. S.*, v, 491.)

Mais, en ce qui touche le fond des choses, le Logos johannique n'a rien à voir avec le Logos grec : il est transcendant au monde, au lieu de lui être immanent; il est une véritable personne, ce qui n'est pas le cas du Logos grec; Jean emploie le mot « logos » au sens biblique de « parole », et non au sens philosophique grec de « raison ». Le mot logos, qui signifie à la fois la parole et l'activité intellectuelle que cette parole présuppose (Tertullien le traduit en Joa., I, par *Ratio*), était merveilleusement apte à désigner la Parole éternelle de Dieu qui ne saurait être distinguée de sa pensée. Mais Jean n'est pas parti de l'idée de raison pour aboutir à Dieu et mettre en lui quelque chose qui corresponde à notre raison humaine. Il a pris son point de départ dans les paroles de révélation dites par Dieu aux hommes tout au long des Écritures, et il a fait voir en ces paroles temporelles un reflet de la Parole éternelle et éternellement subsistante.

2° *La tradition vétérotestamentaire relative à la Parole divine.* — Le rattachement du Logos johannique à l'A. T. s'est fait selon deux directions pareillement valables et qui d'ailleurs se rejoignent : la théologie de la Parole et les spéculations sur la Sagesse. Il convient d'étudier séparément ces deux données.

Le Logos johannique a très souvent été expliqué à partir du rôle considérable joué dans l'A. T. (que le N. T. ne fait sur ce point que répéter) par la Parole divine créatrice et révélatrice, conçue comme une réalité dynamique souverainement efficace, presque comme un être vivant; elle fait l'univers et dirige l'histoire, notamment l'histoire d'Israël, en même temps qu'elle la rend intelligible. De toute cette doctrine admirable sur la Parole, le prologue johannique apparaît comme le développement et l'aboutissement. On peut lire sur cette question les articles consacrés au mot « λόγος » dans le *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* et dans le présent *Supplément*. Il y a lieu de se reporter également aux monographies suivantes : L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A. T. und im Antiken Orient, zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig, 1938; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947. Les indications forcément très brèves que nous allons donner ici concerneront successivement le dynamisme de la Parole, la Parole créatrice et salvatrice, en tant qu'elle opère le salut dans l'histoire, la Parole qui révèle, avec en conclusion quelques mots sur la Parole quasi hypostasiée, notamment sur le texte particulièrement significatif d'Is., LV, 10-11.

Le dynamisme de la Parole. La Parole créatrice et salvatrice. Les anciennes littératures akkadienne et égyptienne mettent en un puissant relief le dynamisme de la Parole de la divinité. A certains égards, le monde biblique est à rattacher à cette culture de l'Ancien Orient; mais la rigueur du monothéisme moral d'Israël, ainsi que le prophétisme hébreu, phénomène sans analogue, confèrent à la notion biblique de la Parole divine des caractères originaux.

A la différence de l'homme qui n'agit qu'en se donnant de la peine, Dieu opère par sa seule Parole, dotée d'une tout autre essence et efficacité que la parole humaine; d'où le verbe *bara* (créer), qui sert exclusivement à exprimer l'action divine et en souligne l'originalité : Dieu fait du neuf, de l'inédit, ce qui ne s'applique pas seulement à la production de l'univers aux origines, mais encore aux interventions de Dieu dans l'histoire : Gen., I, 1, 27; V, 1, 2; VI, 7; Is., XLI, 20; XLIII, 1, 7, 15; XLVIII, 7; Ps., XXXIII, 9; Judith, XVI, 17, etc. Sur le concept biblique de création, davantage historicisé dans la tradition sacerdotale (cf. Gen., I) et eschatologisé chez les prophètes, notamment dans la seconde partie du Livre d'Isaïe, cf. B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966, p. 39-40.

Une fois prononcée, la Parole de Dieu produit infailliblement son effet. Comparée à un bâton, à un feu, à une épée, à un marteau, elle exerce une action irrésistible : Os., VI, 5; XII, 11; Is., XI, 4; XLIX, 2; Jer., V, 14; XX, 9; XXIII, 29; Sap., XVIII, 14-16; Hebr., IV, 12; Apoc., I, 16; XIX, 15, etc. Les plaies d'Égypte sont l'œuvre de la Parole : « Il dit et les insectes passèrent... Il dit et les sauterelles passèrent » (Ps., CV, 31, 34). Il en va de même de la restauration du peuple choisi : « C'est moi qui dis de Jérusalem : Qu'elle soit habitée, et des villes de Juda : Qu'elles soient reconstruites... C'est moi qui dis à l'Océan : Sois sec... C'est moi qui dis de Cyrus : Mon berger » (Is., XLIV, 26-28). Dieu envoie sa Parole comme un vivant messager : Is., IX, 7; Ps., CIV, 20; CXLVII, 18; Act., X, 36; XIII, 26. La Parole de Dieu se hâte vers son terme; elle va à la rencontre de l'homme, l'atteint, le saisit comme le ferait un oiseau de proie : Num., XI, 23; Is., V, 19; IX, 7; Zach, I, 6; II Thess., III, 1, etc.

La même Parole de Dieu qui a créé le monde opère le salut dans l'histoire. Les plus anciens documents du Pentateuque montrent l'histoire dirigée par la Parole divine. Les patriarches sont des personnages charismatiques guidés par la Parole; ils sont plus ou moins assimilés aux prophètes : Gen., XII, 1-2, 7; XIII, 14-17; XV, 4, 7-11; XVIII; XXV, 23; XXVI, 2-4, etc. Mais la source principale des données de l'A. T. sur la Parole demeure évidemment l'expérience prophétique. Tous les prophètes orateurs : Samuel, Élie, Élisée et à leur tour les prophètes écrivains, dont la longue série s'inaugure avec Amos, sont essentiellement des serviteurs de la Parole. C'est à elle qu'ils doivent leur grandeur. La femme de Jéroboam demande à Ahias de Silo « une Parole au sujet de son fils qui est malade » (I Reg., XIV, 5). La même demande d'une Parole de Dieu est faite par Achab à ses prophètes et à Michée ben Imla (I Reg., XXII, 5, 13). D'après Jer., XVIII, 18, la Parole caractérise le prophète, comme le conseil caractérise le sage et la Loi le prêtre.

D'ailleurs, loin d'avoir la prétention d'innover, les prophètes se rattachent à Moïse. C'est lui qui est le premier et le plus grand des prophètes, car c'est lui qui est bénéficiaire des manifestations divines fondamentales du Sinaï. Dieu lui parle, d'abord pour en faire son instrument dans la libération du peuple hébreu (Ex., III, 1-4, 18; VII, 2-7, 13), ensuite pour imposer sa volonté à ce peuple ainsi mis à part (Ex., XX sq.).

Les prophètes sont persuadés que la Parole de Dieu dirige l'histoire. Quand Yahvé paraît ne plus s'intéresser à son peuple et diffère de le secourir, ils disent qu'il se tait : Is., XLII, 14; Ps., L, 3, etc. Rien n'est plus redoutable que ce silence de Dieu. La grande prière messianique d'Is., LIII, 7; LXIV, 11 n'a pour but que d'y mettre fin : « En face de ces maux, pourras-tu te contenir, Yahvé, te taire et nous affliger à l'excès? »

Dans Ez., XXXVII, la résurrection des ossements desséchés, symbole de la restauration messianique du peuple de Dieu, est, comme la création du monde (cf. Gen., I), l'œuvre tout à la fois de la Parole de Yahvé et de son Esprit. Il en va de même dans Is., XL-LV où le salut d'Israël et même celui du monde entier sont attribués parfois à l'Esprit de Yahvé, mais surtout à sa Parole qui remplit parfaitement sa mission salvatrice : XL, 8; XLIII, 6; XLIV, 24-28; LV, 11-12.

La Parole qui révèle; la bonne nouvelle de la Parole. La Parole de Dieu ne se contente pas de faire l'histoire du salut. N'étant pas seulement une force et

comportant en plus un élément intelligible, elle fait que l'homme peut, dans une certaine mesure, saisir le secret de cette histoire du salut. D'une manière plus générale, sur toutes choses (Dieu, la création, les autres hommes), la Parole livre à l'homme le point de vue même de Dieu. Par elle Dieu nous fait connaître ce qu'il est et ce que nous sommes par rapport à lui.

Parce que la Parole de Dieu est la lumière de l'homme, quand celui-ci en est privé, c'est là pour lui la plus redoutable des calamités : il ne peut qu'errer dans les ténèbres : « Voici des jours, oracle de Yahvé, où j'enverrai la faim dans le pays, mais pas une faim de pain ni une soif d'eau, mais d'entendre la Parole de Yahvé. D'une mer à l'autre, on ira titubant; on errera du nord au levant pour chercher la Parole de Yahvé, et on ne la trouvera pas » (Am., VIII, 11-12). Dieu annonce qu'il conduira au désert son épouse infidèle et qu'il « parlera à son cœur » pour l'éclairer (Os., II, 16). A la fin des temps, la Parole de Dieu « sortira » de Sion pour instruire les nations qui marcheront « à sa lumière » (Is., II, 3-5). La Parole de Dieu (ou sa Sagesse) est appelée une lumière, la lumière du monde : Ps., XIX, 9; CXIX, 13; Baruch, IV, 2; Sap., VII, 26; XVIII, 4.

Pour les justes, la Parole de Dieu ne peut être qu'éminemment bienfaisante. Elle est une joie pour leurs cœurs et une nourriture spirituelle : « Quand tes Paroles se présentaient, je les dévorais. La Parole de Dieu était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur » (Jer., XV, 16). Pour ce motif, la Parole de Dieu est qualifiée de bonne : la ou les bonnes Paroles que Yahvé a dites : Jos., XXI, 45; XXIII, 15; Jer., XXIX, 10; XXXIII, 14; Zach., I, 13. Dans les Pastorales, la formule *fidelis sermo* (πιστὸς ὁ λόγος), qu'on trouve cinq fois (I Tim., I, 15; III, 1; IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8), est appliquée à des paroles du Christ ou à des formules traditionnelles de la prédication apostolique qui font écho à l'enseignement du Seigneur. Le Christ le premier n'a-t-il pas fait de la Parole sa nourriture (Matth., IV, 4) et ne s'en est-il pas servi comme d'une arme pour repousser le Tentateur (cf. les récits de la Tentation au désert de Matthieu et de Luc)? Bref, d'un bout à l'autre de la Bible, la Parole est dans toute la force du terme un bon messager, une bonne nouvelle, un « évangile » : Ps., XIX, 8, 9; XL, 8-9; CXIX, 14, 35, 39, 72, 162, 163; Jer., XV, 16; Ez., III, 3; Apoc., X, 9.

La Parole quasi hypostasiée : Is., LV, 10-11. La Parole divine étant très habituellement conçue dans la Bible comme une réalité dynamique, une force souverainement efficace, il est assez normal que l'on ait eu tendance à en faire un être vivant, distinct de Yahvé qui la prononce, bref à la personnifier. C'est ce que l'on constate en fait pour beaucoup de textes de l'A. T. déjà cités plus haut : Is., IX, 7; Ps., CXIX, 89; CXLVII, 18; Sap., XVIII, 14-16, etc. Plus que les autres encore, ces textes où la Parole de Dieu est personnifiée peuvent être tenus pour des préparations du Logos johannique, qui est une personne. Dans l'Apocalypse (XIX, 13), la conception du Logos s'inspire avant tout du Livre de Sagesse (XVIII, 14-16), où la Parole puissamment personnifiée descend du ciel armée d'un glaive pour frapper les Égyptiens persécuteurs.

Le P. Boismard (*R. B.*, 1962, p. 423) pense découvrir en Is., LV, 10-11 le meilleur antécédent du prologue du quatrième évangile. Dans cet hymne, le Logos descend du ciel sur la terre où il s'incarne et accomplit sa mission salvifique; ensuite (*ꝟ.* 18) on le contemple de nouveau dans le sein du Père, conformément à l'importance prépondérante revêtue dans le corps de l'évangile par le retour de Jésus auprès de son Père. Or un mouvement analogue est déjà caractéristique d'Is., LV, 10-11 où la Parole partie de Dieu fait retour vers lui après avoir rempli parmi les hommes son rôle bienfaisant. On se rappellera que dans Is., XL-LV (où, abstraction faite des poèmes du Serviteur, le Messie tient très peu de place), c'est avant tout la Parole qui est le Sauveur eschatologique. Voici ce texte remarquable : « De même que la pluie et la neige tombent des cieux et ne retournent pas là-bas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fait enfanter et donner des pousses, en sorte qu'elle fournisse la semence au semeur et le pain à celui qui mange, de même ma parole qui sort de ma bouche : elle ne retourne pas à moi sans effet, sans avoir accompli ce que je voulais et réalisé ce pour quoi je l'avais envoyée » (traduction de la Bible de la Pléiade).

La ressemblance entre cet oracle isaïen et le prologue johannique serait certes plus grande si déjà le prophète avait fait de la Parole une personne. Qu'en est-il exactement? Plusieurs commentateurs (par ex. Heinisch, Feldmann) ont voulu ne voir en ce passage du Livre d'Isaïe qu'une personnification poétique. D'autres auteurs au contraire ont comparé cette Parole, fidèle exécutrice des volontés divines, aux messagers de la première vision de Zacharie (I, 7-17), envoyés par Yahvé pour parcourir la terre et inspecter ce qui s'y passe, et qui ensuite font retour à leur Maître comme de bons serviteurs : cf. J. Szerada, *Das Wort Jahwes*, Bâle, 1921, p. 57. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, p. 133-134. D'une part, il est certain que les pures personnifications poétiques ne vont pas si loin. Mais d'autre part, il paraît difficile de parler d'une hypostase au sens strict; on dirait plutôt qu'il ne s'agit encore que d'une force impersonnelle, quoique très réelle, et comparée pour ce motif à la pluie et à la neige. Même en ce texte privilégié, on demeure loin du prologue du quatrième évangile.

3° *La tradition vétérotestamentaire relative à la Sagesse divine.* — Le courant prophétique et le courant sapiential sont à l'origine parfaitement distincts, voire en apparence opposés.

Moïse, qui est une sorte de surprophète, et les prophètes qui prolongent son action, sont essentiellement des hommes de la Parole, c.-à-d. des hommes de la révélation qui mettent au premier plan les droits de Dieu. Leur point de vue est constamment théocentrique. Certes ils ne se désintéressent pas du sort de l'homme. Mais la cause qu'ils défendent est beaucoup moins celle des individus que celle de la nation élue. Ils subordonnent sa félicité et même son existence à sa fidélité au vrai Dieu et à sa Parole.

A l'opposé des prophètes, qui prennent pour critères les lumières qu'ils reçoivent de Dieu et les intuitions de leur foi, les sages se posent en hommes de la raison et du froid calcul; ils sont prudents et réservés. Ils sont individualistes et font abstraction de l'élection d'Israël. Ce qui est au centre de leurs préoccupations, ce n'est pas le peuple choisi, mais la personne humaine en général, aussi bien en dehors qu'au dedans d'Israël. En effet l'humanisme et la sagesse qu'ils cultivent sont un bien international. Dans tout l'Ancien Orient, et surtout en Égypte et en Babylonie, où la civilisation était la plus évoluée, il a existé une littérature de sagesse à laquelle les écrits bibliques ont emprunté leurs caractères généraux, sans parler de points de contact plus précis, plusieurs fois indéniables.

Les différences que nous venons de relever n'autorisent nullement à conclure, comme on l'a fait de temps en temps, à un antagonisme foncier et systématique entre les prophètes et les sages. Dès les temps les plus anciens, on constate au contraire des

liens entre eux (cf. le prophète Isaïe). Dans les écrits prophétiques et sapientiaux de l'époque post-exilienne, la compénétration des deux traditions s'affirme de plus en plus. Une marque de cette fusion revêt pour nous un intérêt spécial : on observe un véritable parallélisme entre la Parole de Dieu présentée presque comme un être vivant et la Sagesse divine personnifiée. En Is., LV, 11, la Parole sort de la bouche de Dieu; en Eccli., XXIV, 8, c'est la Sagesse qui sort de la bouche du Très Haut. En Is., LV, 11, la Parole est envoyée par Dieu sur la terre; en Sap., IX, 10, le Pseudo-Salomon demande à Dieu de lui envoyer la Sagesse. De même que la Parole divine « descend du trône royal » (Sap., XVIII, 15), de même la Sagesse est dépêchée « du trône glorieux » (Sap., IX, 10).

Jean s'inspire des écrits de sagesse en général, sans qu'on puisse désigner comme source un texte à l'exclusion des autres. Pour la plupart des assertions des ℣. 1-5, 10-12 et 14, S. Schulz (*Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, p. 31-34) découvre des parallèles dans la littérature sapientiale de l'A. T., à laquelle il ajoute quelques écrits juifs. Il vaut la peine de donner au moins la liste de ces références : 1. « *Au commencement était le Verbe* » : Prov., VIII, 22; Eccli., I, 4; XXIV, 9; — 2. « *le Verbe était auprès de Dieu* » : Prov., VIII, 27, 30; Eccli., I, 1; Sap., VIII, 3; IX, 4, 6; — 3. « *il était au commencement auprès de Dieu* » : Prov., III, 19; VIII, 27; — 4. « *tout a été fait par lui* » : Prov., III, 19; VIII, 30; Job., XXVIII, 27; Sap., VII, 22; VIII, 6; IX, 1 sq., 9; — 5. « *en lui était la vie* » : Prov., III, 18; VIII, 35; Sap., VI, 18 sq.; VIII, 12, 17; Bar., IV, 1; — 6. « *la vie était la lumière des hommes* » : Eccli., XXIV, 32; Sap., VI, 12; VII, 10, 26; Bar., IV, 2; — 7. « *la lumière luit dans les ténèbres* » : Sap., VII, 24-30; — 8. *le Verbe « était dans le monde »* : Sap., VIII, 1; Eccli., XXIV, 3, 6; — 9. « *le monde ne l'a pas connu* » : Prov., I, 24 sq.; Bar., III, 31 sq.; — 10. « *il vint chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu* » : Eccli., XXIV, 7 sq.; Bar., III, 11; Hénoch éthiopien, XLII, 2; Baruch syriaque, XLVIII, 38; — 11. « *quant à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu* » : Sap., VI, 12; VII, 27; Bar., III, 37; — 12. « *il a habité parmi nous* » : Eccli., XXIV, 8; Bar., III, 38; Hénoch éthiopien, XLII, 1; — 13. « *nous avons vu sa gloire* » : Sap., IX, 11; — 14. « *gloire comme celle qu'un Fils unique tient de son Père* » : Sap., VII, 22-25.

Par sa mentalité universaliste, Jean se montre très proche de Prov., I-IX, mais par son langage il rappelle davantage Eccli., XXIV, ainsi que le P. Spicq l'a mis en évidence : *La stucture littéraire du prologue de saint Jean*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 183-195. Le P. Spicq compare le prologue du quatrième évangile aux introductions (I, 1-20; XVI, 24-XVIII, 14; XXIV, 1-34; XXXII, 14 - XXXIII, 19; XLII, 15 - XLIII, 33) mises par le Siracide aux cinq collections de proverbes qui forment son livre, textes dans lesquels nous voyons la Sagesse participer à la création du monde et s'occuper du salut des hommes. Les principales ressemblances et réminiscences relevées dans cette étude sont les suivantes : 1. de même que la Sagesse est depuis toujours avec Dieu (Eccli., I, 1 : μετ' ἀυτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα), le Logos johannique était au commencement avec Dieu (I, 1, 2); — 2. de même que la Sagesse est intervenue dans la création, parcourant l'univers dans toutes ses dimensions pour y mettre de l'ordre (Eccli., XXIV, 3-6), le Logos johannique a participé à la création du monde, et sans lui rien ne serait; — 3. de même que dans Eccli. on passe des rapports de la Sagesse avec le monde matériel à ses relations avec l'humanité, le prologue passe pareillement de l'œuvre créatrice du Logos à son œuvre salvifique; — 4. si en Eccli., XXIV, 13-17, la Sagesse divine fixe le siège de son empire au sein du peuple choisi, et plus précisément encore à Jérusalem, le Logos incarné de son côté vient chez lui, chez les siens (εἰς τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι), c.-à-d. dans la Terre Sainte (cf. Ex., XIX, 5; Deut., VII, 6).

L'image de l'habitation sous la tente de Joa., I, 4 (« il a dressé sa tente parmi nous » : ἐσκήνωσεν) mérite de retenir spécialement l'attention. Elle est particulièrement aimée du Siracide au chapitre XXIV, si bien qu'il est difficile de ne pas conclure à une réminiscence intentionnelle; cette image qui, abstraction faite de l'Apocalypse (VII, 15; XXI, 3), ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T., se rencontre jusqu'à quatre fois en Eccli., XXIV : ℣. 4 : κατασκήνωσα; ℣. 8 : κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου; ℣. 8c : κατασκήνωσον; ℣. 10 : ἐν σκηνῇ ἁγία ἐλειτούργησα. Malgré cette ressemblance, on dirait qu'au ℣. 17 Jean contredit le Siracide : « La Loi, dit-il, fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ ». Selon le P. Spicq, le but de cette comparaison est de corriger le Siracide qui fait de la Loi l'incarnation (au moins partielle) de la Sagesse, ainsi qu'il ressort par exemple de XXIV, 23 : « Tout cela (ταῦτα πάντα = la Sagesse divine communiquée), c'est le livre de l'alliance du Très Haut, la Loi qui nous a été promulguée par Moïse ». L'incarnation véritable et définitive de la Sagesse n'est venue qu'avec Jésus-Christ.

Étant donné l'apparentement si étroit du prologue johannique aux écrits de sagesse de l'A. T., on peut se demander pourquoi le Christ y est appelé, non pas *Sophia*, mais *Logos*. Deux motifs ont pu contribuer au choix de ce titre christologique : 1. le mot Logos est du masculin; il convenait donc mieux que le personnage féminin de la *Sophia* hypostasiée pour désigner la personne du Christ préexistant et incarné ; — 2. tout en assumant de temps en temps une tâche proprement révélatrice (surtout d'ailleurs en tant qu'elle est liée à la Parole ou à la Torah), la *Sophia* hypostasiée remplit principalement dans l'A. T. un rôle cosmique lors de la création de l'univers. Au contraire, le terme « Parole » est celui qui évoque le mieux l'idée de révélation, par laquelle Dieu parle aux hommes. Il convenait donc admirablement à la doctrine johannique qui souligne la révélation par le Christ du mystère divin. Dans S. Paul au contraire, qui met au premier plan l'idée de création nouvelle, « accomplissement et reprise de la première création, ou mieux manifestation la plus éclatante de l'activité créatrice de Dieu qui ne cesse de faire du nouveau dans l'histoire depuis ses origines » (B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, p. 39), le Christ est plus particulièrement rapproché de la Sagesse divine créatrice, sans que jamais d'ailleurs le vocable *Sophia* devienne un titre christologique proprement dit.

4° *Le judaïsme tardif (Philon, la Torah et le Memra des rabbins).* — Deux formes du judaïsme ont été mises en avant pour expliquer le prologue johannique : le judaïsme alexandrin de Philon et le judaïsme rabbinique.

Pour un exposé détaillé du philonisme, on se reportera à l'article PHILON du présent Dictionnaire. Rappelons seulement quelques données. La doctrine de Philon est un essai de synthèse entre l'Écriture et la philosophie grecque. Philon n'est pas un penseur solitaire; pour mieux apprécier la vraisemblance d'une influence des idées qu'il défend, il convient de se rappeler qu'il a eu des prédécesseurs, mais dont il ne nous est rien resté, tandis que ses écrits nous sont parvenus.

Philon se sert du mot Logos environ 1 300 fois pour exprimer l'idée d'un médiateur entre le Dieu transcendant et l'univers. Le Logos philonien est difficile à définir. Il est à la fois le Νοῦς divin et le monde intelligible (κόσμος νοητός), c.-à-d. l'image intelli-

gible et éternelle dont Dieu s'est servi pour créer le monde sensible. Le Logos est encore l'homme idéal d'où sont issus les hommes empiriques. Voici quelques références : *Leg. Alleg.*, 2, 86; *De Spec. Leg.*, 1, 81; *De Mundi Opif.*, 25; *De Plant.*, 18; *De Conf. Ling.*, 147 sq. Le Logos n'est pas Dieu à proprement parler, mais seulement un être intermédiaire entre Dieu et l'univers. S'il semble parfois que la divinité lui soit attribuée (*De somn.*, 1, 39-41; *Leg. Alleg.*, 3, 73), c'est seulement en ce sens que le Logos met en quelque sorte à notre portée le Dieu transcendant et inaccessible. Mais il est seulement médiateur et docteur de l'union mystique avec Dieu. Il n'est pas, comme le Logos johannique, le Révélateur parfait de Dieu qui ne fait qu'un avec lui et rend ainsi possible, moyennant la foi, la rencontre authentique des hommes avec Dieu lui-même (cf. R. Schackenburg, Commentaire, I, p. 263).

Selon plusieurs exégètes, Jean aurait emprunté à Philon le terme de Logos. J. Lebreton écrit : « On peut avec la plus grande probabilité attribuer au terme de Logos une origine alexandrine » (*Les origines du dogme de la Trinité*, I, p. 591). Dans la première édition de son commentaire de l'évangile de S. Jean (Paris, 1903, p. 154), A. Loisy déclarait résolument : « L'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable »; dans la seconde édition (Paris, 1921, p. 88), le même exégète se montre beaucoup plus réservé : « Il n'est pas autrement probable que l'évangile johannique dépende littérairement des écrits philoniens ». Lagrange nie toute relation en raison des différences doctrinales irréductibles, qui auraient plutôt porté l'évangéliste à éviter l'emploi d'un terme déjà si fortement orienté en un sens opposé au sien (commentaire, p. 32 sq.). J. Daniélou au contraire opte pour la dépendance. D'après W. Argyle (*Philo and the Fourth Gospel*, dans *E. T.*, LXIII, 1951-1952, p. 385-386), cette dépendance serait confirmée par d'autres contacts : Jean et Philon ont en commun un certain nombre de thèmes : l'échelle de Jacob, le serpent d'airain, la vision d'Abraham.

Que faut-il penser de ce problème? La négation de toute possibilité d'influence de ce genre semble excessive. Mais, d'un autre côté, il est bien difficile de se prononcer positivement avec fermeté. Nous faisons ici entrer en ligne de compte plusieurs observations pertinentes de R. M. Wilson, *Philo and the Fourth Gospel*, dans *E. T.*, LXV (1954-1955), p. 47-49 : d'une part, la pensée philonienne est, selon toute vraisemblance, la maturation de longues réflexions antérieures, ce qui rend les contacts plus aisés encore; d'autre part, Philon et Jean utilisent les mêmes sources vétérotestamentaires, notamment les écrits de sagesse; il n'est donc pas étonnant qu'ils se rencontrent. Jean a pu connaître en outre, sous une forme ou sous une autre, quelque chose des idées philoniennes relatives au Logos. Mais, s'il s'en inspire, il faut admettre que c'est en les transformant radicalement : tandis que le Logos philonien, dans la mesure où il est plus qu'un simple attribut de la Divinité et s'en distingue nettement, n'est pas Dieu à proprement parler, le Logos johannique est Fils de Dieu, pleinement distinct du Père, tout en ne faisant qu'un avec lui; tandis que le Logos philonien, qui dérive moins de la Bible que du *Timée* de Platon, tend à s'identifier en fin de compte avec la raison naturelle, car il est destiné « à établir l'identité de la Loi, parole du Dieu d'Israël, avec la raison, telle que l'ont mise en lumière les meilleures têtes de l'hellénisme » (Lagrange, commentaire, p. 33), le mot λόγος chez Jean conserve le sens biblique de Parole.

Deux conceptions du Judaïsme rabbinique ont été tour à tour rapprochées du Logos johannique : la Torah et le Memra. Dans le Judaïsme tardif, la Torah est idéalisée et personnifiée. Ce phénomène fut sans doute grandement facilité par l'identification de la Torah avec la Sagesse, telle que la préconisent déjà le Siracide (cf. surtout ch. XXIV) et le Livre de Baruch (III, 9-IV, 4). En tout cas, les rabbins attribuent à la Torah la préexistence, et ils disent qu'elle a servi à Dieu de modèle lors de la création du monde. Sur ces textes rabbiniques, cf. Strack-Billerbeck, II, 353-358; G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge, 1944, p. 264-269.

Il n'est pas exclu que Jean se soit souvenu de conceptions de ce genre. En effet, le Logos incarné est à ses yeux ce qu'est la Torah pour les rabbins : la lumière et la vie des hommes et la preuve suprême de l'amour divin. Cependant l'impossibilité de dater les idées rabbiniques (plus anciennes sans doute que les attestations que nous en possédons) rend malaisée une conclusion ferme. De toute façon, il ne pourrait s'agir en l'occurence que d'une source très secondaire de la pensée johannique.

Dans les Targums, le *Memra* (= la Parole) joue un grand rôle. On le fait intervenir à la place de Yahvé. Alors qu'en Ex., III, 12, Yahvé déclare : « Je serai avec toi », dans le Targum d'Onkelos il dit : « Mon *Memra* sera ton soutien ». Dans Ex., XIX, 17, Moïse conduit le peuple hors du camp à la rencontre de Dieu; dans le Targum d'Onkelos, c'est vers le *Memra* de Dieu que le peuple est conduit etc. Selon R. D. Middleton, *Logos and Shekina in the Fourth Gospel* (*The Jewish Quarterly Review*, 1938-1939, p. 101-133), seul le terme Logos viendrait de Philon; la conception johannique du Logos serait très proche de la pensée exprimée dans les Targums par les mots *Memra* (Parole), *Shekinah* (Demeure) et *Jekara* (Gloire). Dans le prologue, le Logos *demeure* parmi les croyants, et l'association de ces trois données *Parole*, *Demeure*, *Gloire* se retrouve tout au cours de l'évangile.

Cette hypothèse séduisante se heurte au fait que le *Memra* rabbinique n'est pas une hypostase et ne joue pas le rôle d'un médiateur; c'est un simple substitut du nom divin, comme le Lieu, la Puissance. On sait que le Judaïsme rabbinique est très soucieux de sauvegarder la transcendance divine et évite de prononcer le nom sacro-saint de Yahvé. Cf. V. Hamp, *Der Begriff « Wort » in den aramaïschen Bibelübersetzungen. Ein exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen*, Munich, 1938. Cependant quelques études récentes invitent à ne pas exclure toute influence sur Jean du Memra rabbinique; on se reportera notamment à R. Le Déaut, *La Nuit pascale*, Rome, 1963, p. 214-216.

5° *Les données de la doctrine chrétienne antérieure à Jean.* — Même si le monde grec et le Judaïsme tardif ont joué un rôle dans le choix du mot Logos, ce qui est une hypothèse plausible, mais non une certitude; même si la théologie vétérotestamentaire de la Parole et de la Sagesse a influencé S. Jean, ce qui est incontestable, cependant ces diverses influences peuvent ne s'être exercées que de manière médiate, ce qui ne veut pas dire secondaire. En effet, le Logos johannique semble dépendre immédiatement de la théologie chrétienne antérieure. Deux courants de pensée peuvent être ici allégués, qui ont préparé les voies à la doctrine christologique exprimée par le Logos de Jean : la conception générale de la Parole du christianisme primitif, le Christ Sagesse des Épîtres pauliniennes.

Pour la conception générale de la Parole dans le christianisme primitif, on pourra se reporter aux études suivantes : G. Kittel, dans *T. W. N. T.*, IV, 138 sq.; J. Starcky, art. Logos, dans *D. B. S.*;

E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, p. 159-163; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, p. 128-129. Nous nous bornerons au rappel très bref de quelques données essentielles.

Dans les Synoptiques et les Actes, la Parole, avec ou sans génitif explicatif, s'identifie avec l'évangile. Elle désigne d'abord l'enseignement du Christ (Marc., II, 2; IV, 14, 33; Matth., XIII, 19, 21-23; Luc., V, 1; IX, 26; Act., X, 36), mais aussi la prédication apostolique relative à la personne du Christ (Marc., XVI, 20; Act., IV, 4, 29, 31; VI, 2, 4, 7; VIII, 4, 14, 25; X, 36, 44; XI, 1, 19; XIII, 5, 7, 49; XVI, 6, 32; XIX, 20). En Marc., VIII, 32, alors que Jésus commence à parler ouvertement à ses disciples de sa mort et de sa résurrection, l'évangéliste commente : « Et il leur disait ouvertement la Parole » (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει), ce qui indique que la Parole est ici la mort et la résurrection de Jésus. Dans les Synoptiques et les Actes, Parole du Royaume, Parole de Dieu (ou du Seigneur), Mystère du Royaume, Évangile sont autant d'expressions synonymes. La nouvelle alliance a pour centre, soit la Parole de Dieu, soit l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu.

Dans les Actes, Luc personnifie la Parole de Dieu. Le développement de l'Église est à ce point lié à cette Parole vivante que la croissance de l'Église est appelée la croissance de la Parole (VI, 7; XII, 24; XIX, 20). Dans le prologue de son évangile, Luc parle de ceux qui ont été dès le commencement témoins oculaires et serviteurs de la Parole (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου : I, 2). Il s'agit des témoins de la vie terrestre de Jésus. Non seulement dans ce passage la Parole est curieusement personnifiée, mais λόγος et ἀρχή se trouvent associés comme dans le prologue johannique. Même association au début de l'évangile de Marc, avec cette différence qu'ici λόγος est remplacé par son équivalent εὐαγγέλιον : ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (I, 1). Aux yeux de Marc, la prédication du Baptiste, le baptême de Jésus, ses premiers enseignements et ses miracles en Galilée constituent le commencement de la révélation de la Parole ou de l'Évangile de Dieu. Les mots « l'Évangile de Jésus-Christ » ne peuvent signifier simplement « la bonne nouvelle que Jésus proclame », puisqu'au cours du récit évangélique Jésus devient de plus en plus le sujet de son propre enseignement.

Comme on le voit, dans le christianisme primitif, la personnification de la Parole ne vient pas de ce qu'on personnifie poétiquement des idées abstraites, mais de la conviction que la révélation définitive, la Parole de Dieu qui fonde la nouvelle alliance, est liée indissolublement à la personne de Jésus. Comme le suggère le début de la première Épître johannique (« ce que nos mains ont touché de la Parole de vie »), comme le suggère encore l'équivalence établie par les écrits johanniques entre « demeurer en la Parole » et « demeurer en Jésus » (Joa., VIII, 31; XV, 7; I Joa., II, 24, etc.), Jean n'a eu qu'à pousser jusqu'au bout la relation Parole de Dieu-personne de Jésus pour aboutir à la Parole hypostase. Pour élaborer cette haute doctrine, il s'est souvenu de la tradition de l'A. T. sur la Parole conçue comme une réalité vivante et active, et plus encore sans doute des développements des écrits sapientiaux sur la Sagesse divine.

Tout comme le christianisme primitif, S. Paul met en relation étroite l'évangile et la personne du Christ. L'évangile qui est proclamé n'est autre que le Christ (I Cor., I, 23; II Cor., IV, 1-6; Gal., III, 1). Certes les expressions suivantes : l'évangile (Rom., I, 16; X, 16), l'évangile du Christ (Rom., XV, 19; II Cor., II, 12), l'évangile de Dieu (Rom., XV, 16; II Cor., XI, 7), la Parole de Dieu (II Cor., II, 17; IV, 2), la Parole du Christ (Col., III, 16), la Parole (Gal., VI, 6; Col., IV, 3) désignent directement la prédication apostolique, mais celle-ci a pour objet la personne du Christ.

Mais voici quelque chose de nouveau et qui nous rapproche singulièrement du prologue johannique : la synthèse johannique, qui aboutit à faire du Christ la Parole substantielle par laquelle Dieu a créé le monde et sauve les hommes, a été précédée par une synthèse paulinienne qui s'inspire des mêmes sources sapientiales : S. Paul est le premier auteur du N. T. qui ait fait participer le Christ à la création du monde (I Cor., VIII, 6) et il a été conduit à cette affirmation par la conviction que le Christ est la Sagesse de Dieu (I Cor., I, 24, 30; II, 7-9). Dans l'hymne christologique de l'épître aux Colossiens (I, 15-20), le Christ, comme la Sagesse, joue le double rôle de médiateur cosmique et de médiateur sotériologique. Cf. notre étude : *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1966. Dans l'épître aux Hébreux, qui n'est pas de S. Paul, mais d'un de ses disciples, les termes ἀπαύγασμα et χαρακτήρ appliqués au Christ (I, 3) sont à comparer avec ἀπαύγασμα et εἰκών de Sap., VII, 26. Ainsi donc le prologue du quatrième évangile avait été préparé par la christologie des Épîtres pauliniennes, et notamment par l'épître aux Colossiens, dont les idées devaient être largement répandues dans la région d'Éphèse. Nous pensons que « l'habitation du plérôme » dans le Christ de Col., I, 19, n'est pas sans rapport avec « l'habitation » du Logos johannique parmi les hommes ainsi qu'avec son « plérôme » duquel nous avons tous reçu (I, 14, 16), même s'il est vrai que les deux pensées christologiques sont ici orientées tout différemment; cf. *Le Christ Sagesse de Dieu*, p. 235, 238.

Admettre ce que nous venons de dire, ce n'est pas forcément affirmer qu'une influence directe s'est exercée de Paul sur Jean, comme si par exemple ce dernier avait utilisé les épîtres pauliniennes. En fait une telle action est très difficile à démontrer, car presque tous les termes et concepts théologiques communs à Paul et à Jean ont chez chacun de ces auteurs une coloration spéciale. H. E. Dana (*The Ephesian Tradition. An Oral Source of the Fourth Gospel*, Kansas City, 1940) a soutenu que le quatrième évangile résulterait de la convergence de trois traditions : une tradition palestinienne apportée à Éphèse par les disciples de Jean-Baptiste et de Jésus, une tradition hellénistique marquée de l'empreinte paulinienne, enfin une tradition proprement éphésienne. Cette hypothèse a été jugée problématique (cf. Ph.-H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, p. 22).

III. Le titre de Logos est-il purement fonctionnel ou a-t-il au contraire une portée trinitaire? — 1° *Données générales; la génération éternelle du Logos.* — La tradition chrétienne a généralement pensé que la désignation du Christ comme Logos devait être comprise à partir de ses rapports d'origine avec le Père. La génération divine ne peut ressembler à une génération humaine; une personne divine ne peut procéder d'une autre personne que moyennant un acte spirituel; c'est pourquoi on a cru que le Fils de Dieu est appelé Parole en tant qu'expression de la pensée intérieure de Dieu. C'est un fait que, dès les origines, on a eu l'idée de rattacher la génération intellectuelle du Fils de Dieu au prologue du quatrième évangile.

Un rattachement de ce genre est peut-être déjà opéré par Ignace d'Antioche, donc à une époque toute proche de la composition du quatrième évangile : *Magn.*, VIII, 2 : Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui est son Verbe sorti du silence : Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (cette leçon est préférable à Λόγος ἀΐδιος οὐκ

ἀπὸ σιγῆς προελθών). En tout cas, l'interprétation intratrinitaire du Logos se fait jour chez Justin, *I Apol.*, XXI-XXIII; *Dialogue*, CXXVIII, 4; Irénée, *Adv. Haer.*, III, XXVIII, 4-6; Tatien, *Discours aux Grecs*, V, 7; Athénagore, *Supplique pour les chrétiens*, X. Parmi les auteurs ultérieurs, il faut citer surtout Origène, *De Princ.*, I, II, 4 (éd. P. Kötschau, p. 32 sq.). Au sujet de la doctrine des anciens Pères et écrivains ecclésiastiques, on consultera par exemple J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, II, p. 320-326; 428-471; 484-512; 550-560. Une bonne synthèse de ce qui a été dit par la suite ainsi que des opinions des théologiens peut se lire dans l'article *Fils de Dieu*, dans *D. T. C.* (L. Richard), t. V, col. 2407-2467 (les Pères); 2467-2476 (les théologiens).

Malgré cette tradition, quelques auteurs modernes refusent au mot Logos toute portée métaphysique et trinitaire; ils font du Logos, même dans le prologue du quatrième évangile, non pas un nom propre et personnel, mais une simple expression *ad extra* de la pensée et de la volonté divines. On peut lire en ce sens O. Cullmann, *Christologie du N. T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 229 sq. : le Christ n'est appelé Logos qu'en tant que révélateur (cf. *debar Yahvé*), le Logos est Dieu tourné vers le monde, Dieu qui se révèle et accomplit l'histoire du salut. E. Tobac va dans le même sens, *La notion du Christ Logos dans la littérature johannique*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* [= *R. H. E.*], 1929, p. 213-238. De même J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges, 1951, p. 11-18. J. Dupont synthétise ainsi les données des trois passages sur le Logos : par son rôle dans la création (quatrième évangile), il est la Parole créatrice; par son rôle dans l'histoire du salut (I Joa.), il est la Parole de vie; par le rôle qu'il remplira à la fin des temps comme instrument de la vengeance divine contre les impies (Apocalypse), il est la Parole exterminatrice. La notion de Parole qualifie ainsi le Fils de Dieu dans chacune de ses principales interventions dans le monde et dans l'histoire de l'humanité.

Que faut-il penser de cette position? Il ne saurait être question de rattacher à la conception johannique du Logos toutes les spéculations trinitaires de la théologie ultérieure. Mais il ne semble pas qu'il soit possible de s'en tenir à une interprétation purement fonctionnelle du Logos du prologue. Jean appelle le Fils de Dieu Logos antérieurement à toute mission, à toute action dans le monde, comme la Sagesse divine existe en elle-même antérieurement à l'œuvre créatrice. On ne saurait oublier qu'en grec le mot λόγος ne signifie pas seulement la parole proférée, mais encore le verbe mental, la pensée. Ce que nous savons des origines de la christologie johannique suggère un certain contact avec la pensée grecque et le Judaïsme hellénistique. Or la relation du Logos avec l'intellect est insinuée dans Philon; c'est ainsi que dans *De fuga et inventione* (109), il fait de la *Sophia* la mère du Logos, ce qui revient à préconiser une procession interne du Logos par mode d'intellection. Sur les rapports entre la *Sophia* et le Logos chez Philon, cf. H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism*, Cambridge, Mass., I, 1948, p. 253-282. Cette procession est clairement affirmée dans les écrits hermétiques où la relation entre le Λόγος divin et le Νοῦς divin est analogue au rapport entre le λόγος humain et le νοῦς humain (cf. surtout *Poimandrès*). Il n'y a pas lieu d'ailleurs de supposer que Jean ait subi l'influence d'une philosophie particulière, mais il écrivait pour des chrétiens vivant en milieu grec.

En outre, et surtout, l'idée d'une génération divine spirituelle était tout à fait dans la ligne de la doctrine vétérotestamentaire sur la Sagesse. Considérée en Dieu, la Sagesse divine est son intellect même par lequel il pense et conçoit : par ex. la conception du plan de l'univers lui est attribuée avec insistance. Mais, considérée en tant que subsistant en elle-même comme une personne, la Sagesse est fille de Dieu et issue de lui d'une manière qui ne peut être que spirituelle. Puisque le Logos Monogène de Jean est le correspondant de cette Sagesse dont parle l'A. T., il est bien permis de l'interpréter à la lumière de ces antécédents.

Deux données de l'A. T. nous acheminent vers la doctrine de la génération éternelle du Verbe et peuvent légitimement être utilisées à propos du Verbe Fils de Dieu de Jean. — 1. Tout d'abord en Prov., VIII, 22-31, la Sagesse est présentée avec insistance comme l'enfant de Yahvé : « Yahvé m'a donné l'être comme prémices de ses voies » (v. 22); « quand il n'y avait pas d'abîmes, je fus enfantée » (v. 24); « avant les collines je fus enfantée » (v. 25). Lagrange note : « L'auteur, qui connaissait assurément les verbes « créer » et « faire », les a évités à dessein. Ceux qu'il emploie peuvent se dire aussi des créatures, mais leur groupement ici est significatif, d'autant qu'il ne s'agit point d'une œuvre distincte de Yahvé, mais de la Sagesse qui inspirait ses œuvres. Dieu fait tout avec sagesse, et cette sagesse elle-même est comme le fruit de sa pensée. Elle est distincte de Yahvé, puisqu'elle prend la parole, mais on ne peut la confondre avec les autres choses, puisqu'elle n'est ni l'une d'entre elles, ni le modèle de toutes » (*La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *R. B.*, 1908, p. 495). La dernière affirmation de Lagrange demanderait à être nuancée, car il est bien certain que la Bible donne de temps en temps la Sagesse comme la cause exemplaire de l'univers, vérité dont saint Paul a tiré profit quand il a fait du Christ « le premier-né de toutes créatures, en qui toutes choses ont été crées » (Col., I, 15-16). Cf. art. PREMIER-NÉ *(dans le Nouveau Testament)*. — 2. Le Livre de l'Ecclésiastique fait un pas de plus quand il identifie Sagesse de Dieu et Parole de Dieu; et comme la parole, fruit de la pensée, sort de la bouche, la Sagesse se proclame issue de la bouche du Très Haut : XXIV, 1 : Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον. C'est là un anthropomorphisme évident, mais qui, rapproché de l'enfantement de la Sagesse de Prov., VIII, suggère une génération d'ordre intellectuel.

Puisque Jean a certainement tenu compte des développements des Sapientiaux pour construire sa christologie, pouvait-il négliger ce qu'ils nous disent des rapports d'origine de la Sagesse avec Dieu? C'est d'ailleurs ainsi, on l'a vu plus haut, que les auteurs anciens ont lu le prologue johannique. Certes, le concept de révélation du monde divin est fondamental dans le quatrième évangile, mais il ne suffit pas à expliquer le titre de Logos du prologue, car le prologue dit à son sujet des choses étrangères à sa fonction révélatrice et qui concernent son être intime, et ses rapports avec le Père. Au reste, Dieu que personne n'a jamais vu, ne peut être parfaitement révélé que par quelqu'un qui partage la nature divine. Sur l'aspect spéculatif de la question, cf. L. Malevez, *Théologie fonctionnelle et Nouveau Testament*, dans *R. S. R.*, 1960, p. 258-290.

Pour toutes ces raisons, nous nous rangeons au sentiment des nombreux auteurs qui découvrent dans le prologue johannique un des fondements les plus précieux de la théologie trinitaire; cf. dans le même sens, J. Starcky, art. LOGOS, dans *D. B. S.*, V, col. 494. Lagrange écrit : « Le fils d'un être spirituel, d'une pure intelligence, c'est sa pensée que l'Écriture nommait sa parole, une parole qui est distincte de lui et qui cependant est en lui » (commentaire, p. CLXXXI).

Assurément Jean ne fournit aucune définition de cette Parole qui est une personne divine. Mais, partant

de l'analogie avec la pensée et la parole humaines, les penseurs chrétiens ont proposé du donné révélé une explicitation qui est tout à fait plausible. Dans le monde humain, la parole est le grand moyen de communication de la pensée, et notre pensée elle-même se nourrit des paroles que nous entendons. Chez les hommes « la parole est fille de la pensée, mais de combien de paroles à son tour la pensée, et par elle toute la vie, n'est-elle pas la fille » (L.-M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris, 1945, p. 11). Il est clair que nous ne pouvons attribuer à Dieu les infirmités et l'impuissance de notre langage humain. En Dieu, la Parole, pure de tout son matériel, ne se distingue pas de la pensée, qui à son tour ne se distingue pas de l'être divin : « Pensée de Dieu et Parole de Dieu communient également à l'essence divine, à son éternité, à son unité. La Parole, par laquelle Dieu s'exprime à lui-même, lui est éternellement présente avec la même totale densité, égale à la densité de son être, sans l'ombre d'une insuffisance, d'une intermittence ou d'un progrès. Elle ne peut ni se dire à demi ni se répéter; elle est toujours totale, toujours identique et toujours neuve. Et dans cette Parole, unique et véridique, où Dieu se dit à Dieu, sont inclus et présents tous les êtres qui ne sont que par lui, en lui et pour lui, tous les êtres que sa Parole a créés et dont elle guide le destin pour les ramener à lui » (L. M. Dewailly, *ibid.*, p. 15).

2° *La relation dynamique du Logos avec le Père.* — Le Père engendre le Logos, qui est son Fils. Mais il se pourrait que le prologue suggère également quelque chose au sujet de la relation du Logos avec le Père. Ne dirait-on pas qu'avant de raconter la venue de la Parole vers les hommes, Jean a voulu le montrer : non pas en repos auprès de Dieu, mais en mouvement vers lui et que c'est pour ce motif que nous avons πρός et l'accusatif avec le verbe être (ἦν πρὸς τὸν Θεόν). H. Pernot écrit à ce sujet : « La préposition πρός, qui, dans la langue de Jean, devrait se construire avec le datif, parce que le verbe *être* n'implique pas une idée de mouvement (il n'en est pas de même dans la langue de Marc), est accompagnée de l'accusatif, cas du mouvement. Le sens, indiqué d'une touche légère, devient ainsi, dans la mesure où l'on peut rendre cette subtilité en français : auprès de Dieu, mais s'identifiant avec lui » (*Évangiles, Pages choisies*, Paris, 1925, p. 41-42). On comparera cette interprétation de Pernot avec les suivantes indiquées par I. de La Potterie (*Biblica*, 1962, p. 380, note 3) : E. A. Abbott, *Joh. Grammar*, n° 2308 : « looking towards (πρός) God »; E. F. Scott, *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology*, 1908, p. 154 : « towards Him »; B. F. Westcott, *The Gospel according to St John*[8], p. 3 : « *The personnal being of the Word was realised in active intercourse with and in perfect communion with God* »; C. Spicq, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1958, p. 217 : « Le Logos existant éternellement vers Dieu »; M. Zerwick, *Exegesis in Jo., I, 1-II, 11 (pro manuscripto)*, Rome, 1962, p. 2 : *totius personae intima et vitalis ad Deum conversio.*

Cependant, J. Bonsirven et I. de La Potterie estiment que la formule johannique ne se réfère pas seulement à la communion des personnes divines, qui pourrait être encore comprise de façon statique, mais à la relation de filiation. J. Bonsirven écrit (*Le Témoin du Verbe*, Toulouse, 1956, p. 43) : « Nous croyons que la préposition grecque indiquant un mouvement suggère un rapport d'ordre dynamique : ne serait-ce pas la génération? ». Le même auteur ajoute en note : « Nous ne cachons pas que notre exégèse, fondée sur la distinction des prépositions (celle qui est employée ici indique ordinairement un mouvement vers) est rejetée par bien des interprètes et philologues modernes : ils objectent que dans la langue commune (la *koinè*) on néglige les nuances entre les prépositions. Nous répondons : cette même préposition indique ailleurs (IV, 35; V, 35, 45; XI, 3, 15, 19) un but cherché, donc un mouvement : Joa., I, 18; I Joa., I, 2; II, 1; III, 21 suggèrent un pareil rapport actif ».

Le P. de La Potterie s'attache à justifier philologiquement une interprétation du même genre : *L'emploi de εἰς dans S. Jean et ses incidences théologiques*, dans *Biblica*, 1962, p. 366-387. Il rapproche Joa., I, 1; I Joa., I, 2 et Joa., I, 18. Dans Joa., I, 1, la formule (ὁ Λόγος ἦν) πρὸς τὸν Θεόν ne peut se traduire par « auprès de Dieu » : aucun texte johannique ne donne à πρός ce sens; pour dire que la Sagesse est auprès de Dieu, les Sapientiaux emploient d'autres prépositions : παρ' αὐτῷ : Prov., VIII, 30; μετ' αὐτοῦ : Eccli., I, 1. Jean lui-même emploie παρά pour exprimer la proximité du Fils par rapport au Père : παρὰ σοί (XVII, 5); παρὰ τῷ πατρί (VIII, 38). Par contre chaque fois qu'ailleurs il fait usage de πρός avec un verbe statique, c'est avec une nuance de direction ou d'orientation : I Joa., II, 1 : παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα : le Christ est tourné vers le Père afin d'intercéder; cf. encore Joa., XI, 4; I Joa., III, 21; V, 14, 16, 17. En conséquence, le P. de La Potterie traduit ainsi : « Le Logos était tourné vers Dieu ». De même en I Joa., I, 2 (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα), il traduit : « La Vie était tournée vers le Père », et il explique que Jean parle ainsi parce que le Père est pour le Fils l'origine et la source de cette vie divine qu'il est lui-même. De même encore en Joa., I, 18 (μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), il traduit : « un Dieu Fils unique qui est tourné vers le sein du Père ». Il fait remarquer pour ce dernier texte la différence avec ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ de XIII, 23 : « La différence des prépositions frappe immédiatement et doit avoir sa raison d'être » (p. 383). Elle viendrait de ce que en I, 18 l'évangéliste veut exprimer la génération éternelle du Fils de Dieu (ὢν au présent) : « Jean nous le montre de façon concrète et imagée en disant que le Fils unique, objet de l'amour du Père dès avant la fondation du monde (XVIII, 5), est toujours tourné vers le sein du Père, comme pour décrire le Fils éternellement conscient de recevoir de ce sein toute sa vie, tout son être : le Christ lui-même dira équivalemment : Moi, je vis par le Père (VI, 57) » (p. 385).

Il existe une autre manière de rendre le mouvement impliqué normalement par la formule πρὸς τὸν Θεόν. Elle est suggérée par la traduction que propose L. M. Dewailly : « Et la Parole s'adressait à Dieu » (*op. supra cit.*, p. 17). Cette traduction était déjà celle de E. B. Allo qui observe : « Ce n'est pas, comme chez Philon, une Parole qui concerne seulement l'œuvre de Dieu, mais une Parole, si l'on peut dire, qui épuise Dieu aux yeux de Dieu » (*L'Évangile spirituel de S. Jean*, Paris, 1944, p. 33). On peut lire dans le même sens C. Masson, *Pour une traduction nouvelle de Jean, I, 1 b et 2*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* [= *R. T. P.*], XCVIII (1965), p. 376-381. En faveur de cette version, on peut invoquer l'analogie avec la formule de révélation : la parole de Dieu fut adressée (verbe à l'aoriste) à tel prophète en telle ou telle circonstance déterminée : Mich., I, 1; Os., I, 1; Is., XXXVIII, 4; Jer., I, 2, 4, 11, 13; XIII, 3, 8; XIV, 1; XVIII, 1, 5; Ez., I, 3; III, 16, etc., formule reproduite en Joa., X, 35 : πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο. Ce rapprochement est indiqué par Barrett (p. 127, bas de la page). La Parole substantielle de Dieu s'adresse au Père de toute éternité (il y a l'imparfait ἦν). La même Parole de Dieu, qui a été adressée au monde (par l'organe des prophètes) en diverses circonstances

de l'histoire du salut, est de toute éternité en conversation avec le Père. D'ordinaire, soit dans le grec classique, soit dans le N. T., le nom de la personne à qui l'on parle est au datif; mais on trouve également πρός avec l'accusatif; Bailly (p. 1652, col. 3) donne les références suivantes : *Iliade*, III, 155; V, 274; dans le N. T. le cas est particulièrement fréquent dans Luc et Jean : Luc., IV, 23; V, 4; XII, 16; Act., II, 29; Joa., II, 3; III, 4; IV, 15, 40, 49; VI, 5; VII, 50; VIII, 31, etc.

Que faut-il penser de ces hypothèses? Elles sont séduisantes mais non exemptes de difficultés. La traduction : « Et la Parole s'adressait à Dieu » offre l'inconvénient de nous ramener au moins implicitement à une interprétation fonctionnelle du Logos en attribuant au mot Logos le sens du substantif verbal; à notre avis, cependant, ce n'est pas là une objection de grand poids. En voici une autre plus grave : en I Joa., I, 2, c'est la Vie qui est πρὸς τὸν πατέρα, et il est bien évident qu'on ne peut traduire : la Vie s'adressait au Père.

Reste l'exégèse du P. de La Potterie : R. E. Brown (commentaire, p. 5) fait valoir contre elle le fait que, dans le texte parallèle de I Joa., I, 2, c'est la Vie qui est le sujet de la phrase; il en résulterait que l'idée exprimée par πρὸς τὸν πατέρα (πρὸς τὸν Θεόν) serait celle de communion intime (vitale) plutôt que celle de mouvement. Comme par ailleurs dans le grec hellénistique la distinction entre les prépositions qui indiquent la localisation et celles qui marquent le mouvement tend sans nul doute à s'effacer, beaucoup d'exégètes continueront probablement à interpréter le πρὸς τὸν Θεόν du début du prologue en fonction de XVII, 5, où la proximité en quelque sorte spatiale du Fils par rapport au Père antérieurement à la création du monde est si clairement exprimée : « La gloire que j'avais auprès de toi (παρὰ σοί) avant que le monde fût. »

Incontestablement l'interprétation du P. de La Potterie est beaucoup plus suggestive que cette explication courante. Elle est étonnamment proche de la théorie classique de l'*esse ad* qui sert à définir les rapports entre les personnes divines au sein de la Trinité. Certes il serait dangereux d'introduire extrinsèquement dans les commentaires bibliques des considérations de théologie spéculative. Mais si la critique, par les méthodes qui lui sont propres, arrive à des conclusions qui peuvent servir de fondement à une doctrine théologique devenue traditionnelle, c'est là une rencontre des plus bienfaisantes, qui peut contribuer à refaire l'unité entre l'exégèse et la théologie, unité de continuité dynamique plutôt que d'égalité statique. Fondée sur un examen philologique attentif, l'interprétation du P. de La Potterie nous semble digne de la plus grande attention en raison de ses incidences doctrinales. Cependant nous avons tenu à dire en toute franchise qu'elle n'est pas au-dessus de toute discussion.

Ce serait d'ailleurs une erreur de ne voir dans le prologue qu'une page de théologie abstraite relative au Logos. La portée métaphysique de cette hymne se laisse seulement deviner; ce n'est pas elle qui est au premier plan. L'auteur songe sans cesse au Christ historique qu'il a vu et touché (cf. I Joa., I, 1 sq.), et c'est pour mieux disposer les âmes à la lumière que leur offre ce Révélateur du monde divin qu'il souligne sa grandeur unique : Jésus, qui a parlé à l'humanité et lui a révélé Dieu, avait qualité pour le faire, car il est la Parole substantielle de Dieu qui exprime parfaitement sa pensée et par laquelle il a créé l'univers, et cependant beaucoup d'hommes ne l'ont pas écouté. De même que dans Is., XL-LV et dans les Psaumes du Règne de Yahvé, l'action créatrice de Yahvé n'est célébrée que pour donner confiance en son action salvifique eschatologique, ou encore de même que, dans les développements sur la Sagesse divine, ses rapports intimes avec Yahvé et son rôle cosmologique ne sont décrits que pour inviter les hommes à se mettre à son école, pareillement le prologue ne traite du Verbe Incréé que pour mieux mettre en relief les bienfaits de l'Incarnation Rédemptrice, et en premier lieu la valeur de la révélation qu'elle apporte aux hommes.

Conclusion générale. — L'étude que nous venons de faire du prologue johannique nous a montré que sa célébrité est justifiée : cette hymne au Logos ouvre d'immenses perspectives, qu'une lecture superficielle ne laisse guère soupçonner. Nous croyons également avoir mis en évidence que le dernier mot est loin d'avoir été dit à propos de ce texte fameux : sur de nombreux points les commentateurs demeurent en désaccord, et à plusieurs reprises nous avons opté pour une exégèse assez différente de celle qui est reçue le plus communément.

Plutôt que de répéter simplement dans cette conclusion ce que nous avons déjà dit, nous préférons utiliser les résultats de notre enquête pour préciser les deux points suivants, que nous avons déjà touchés de temps en temps en cours de route : les rapports du prologue avec l'ensemble du quatrième évangile, les avantages multiples de la conception du Christ Logos.

1° *Le prologue et le quatrième évangile.* — Par son vocabulaire et par sa doctrine, le prologue se rattache sans peine à l'ensemble du quatrième évangile. La plupart des termes et des concepts importants du prologue jouent également un grand rôle dans le récit évangélique : la vie, la lumière les ténèbres, le témoignage, la vérité, la comparaison entre Jean-Baptiste et le Christ, l'opposition rencontrée par le Christ Sauveur, l'octroi aux croyants de la filiation divine. Le thème fondamental du prologue : la révélation par le Christ des mystères divins se retrouve d'un bout à l'autre de l'évangile. La pensée de la préexistence du Christ et de sa vie intratrinitaire, qui ouvre le prologue, revient souvent par la suite, au moins sous forme d'allusion : le Christ dit ce qu'il a vu et entendu auprès du Père; il est le Fils, le Monogène; il est dans le Père et le Père est en lui; c'est ce qui garantit l'authenticité de la révélation divine qu'il apporte aux hommes : cf. H. H. Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium*, Gœttingue, 1934, p. 101 sq.

Assurément, à la différence du prologue, le récit évangélique n'appelle jamais le Christ Logos. Le texte le plus suggestif : « Ta Parole est vérité » (XVII, 17) ne se rapporte pas directement à la personne du Christ. Mais puisque l'auteur voulait souligner que non seulement les paroles dites par le Christ, mais sa personne même étaient le point culminant de la révélation, de toutes les paroles de vie de l'A. T. (cf. I Joa., I, 1 : « ce que nos mains ont touché de la Parole de Vie »), il ne pouvait trouver une désignation plus heureuse du Christ, ni plus conforme à la tradition biblique, apparemment si proche du milieu culturel de l'Ancien Orient, en réalité si originale. A. Robert conclut ainsi son étude sur la Parole divine dans l'A. T. (*D. B. S.*, art. Logos, V, col. 464-645) : « Sous son double aspect noétique et dynamique, la notion biblique de Parole divine coïncide matériellement avec celle que nous trouvons dans les religions païennes de l'Ancien Orient. Mais le Dieu d'Israël ne ressemble à aucun autre : c'est un Dieu vivant qui pense et veut; il a ses buts lointains, en même temps qu'il manifeste des exigences morales; il est compatissant, et son amour miséricordieux se dévoilera dans la mesure même des infidélités de son peuple. Ainsi *sa Parole est une attestation de présence et d'action continuelles; elle est surtout une*

révélation progressive de ses desseins, de ses attributs et du mystère même de son être. Dans toute la théologie biblique, il n'est sans doute pas de notion plus compréhensive, ni plus essentielle au Yahvisme ». En vérité, Jean ne pouvait user d'un terme plus adéquat pour nommer le Christ tel qu'il a voulu le présenter dans son évangile.

Par ailleurs, il est incontestable que plusieurs des thèmes développés dans le cours du récit évangélique sont absents du prologue. Celui-ci ne fait aucune allusion *aux signes* et aux *œuvres* de Jésus, grâce auxquels l'activité du Christ johannique est mise implicitement en parallèle avec ces manifestations éclatantes de Yahvé en faveur du peuple choisi, notamment au temps de l'Exode : ces signes et ces œuvres de Yahvé manifestaient la gloire divine et étaient destinés à engendrer la foi tout comme ceux du quatrième évangile : cf. Joa., II, 11 et Ex., XVI, 7; cf. encore Ex., IV, 1, 8, 9; X, 1-2; XXXIV, 10; Num., XIV, 22, etc. Pas un mot n'est dit non plus dans le Prologue de l'Esprit Paraclet, dont le Christ johannique souligne si fortement la double fonction doctrinale et vivificatrice. Plus étonnant encore est le silence total du prologue sur l'Heure de Jésus, c.-à-d. son retour au Père par sa Passion, sa Résurrection et son exaltation céleste, Heure à laquelle le récit évangélique subordonne tout le ministère public du Sauveur.

Cela étant, comment concevoir la relation exacte entre le prologue et le reste de l'ouvrage? A notre avis, il est difficilement concevable que l'un et l'autre n'aient pas la même origine. Les affinités théologiques qu'ils ont entre eux sont trop marquées pour qu'on puisse admettre une dualité d'auteurs. L'idée qui semble commander la division du prologue en deux parties (4-11 et 12-18) n'est pas, comme l'a pensé P. Lamarche (*Rech. de Science religieuse*, 1964, p. 497-537), l'opposition Nations-Juifs, qui est une antithèse paulinienne, mais bien plutôt l'opposition incrédulité-foi, antithèse johannique qui, avec ses équivalents, les couples ténèbres-lumière et mort-vie, court d'un bout à l'autre de l'évangile. La présence du titre christologique de Logos en d'autres écrits johanniques (la Première Épître, l'Apocalypse), comme aussi l'absence totale de cette désignation du Christ dans le reste du N. T. confirment l'apparentement du prologue au reste de l'ouvrage.

Mais, d'un autre côté, on hésite à admettre que l'hymne au Logos aurait été composé exprès pour servir d'introduction à l'évangile. On s'expliquerait mal alors l'omission par le prologue de tant de thèmes qui sont fondamentaux dans le récit évangélique. L'hypothèse d'une composition indépendante, utilisée après coup pour servir de préface à l'évangile, paraît d'autant plus plausible que certains passages font l'effet de gloses qui ont dû être ajoutées à ce moment-là. En particulier, une certaine unanimité tend à s'établir parmi les exégètes touchant le caractère secondaire et additionnel des deux textes consacrés au précurseur (*v.* 6-8 et 15).

2° *Les avantages multiples du titre christologique de Logos.* — D'une force de suggestion merveilleuse est le titre de *Logos* attribué par Jean au Christ. Tout d'abord, il suspend en quelque sorte toutes les paroles dites par Dieu dans le temps à la Parole éternelle et substantielle que Dieu se dit à lui-même. Que Jean ait eu l'idée d'un Logos divin immanent, antérieur à toute l'œuvre créatrice, c'est ce dont témoigne sans aucune ambiguïté le début du prologue. Les commentateurs qui veulent n'attribuer au titre de Logos qu'une portée purement fonctionnelle et économique appauvrissent singulièrement la pensée de l'évangéliste. Il n'est pas impossible, comme le suggère Lagrange (commentaire, p. 3), que la distinction stoïcienne entre parole *intérieure* et parole *proférée* ait influencé du dehors cette grandiose conception. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, on constate qu'en la personne du Christ Logos le temps est rattaché à l'éternité, l'histoire humaine du salut à la vie intratrinitaire, la parole divine créatrice et conservatrice à la Parole éternelle. Le Christ est donc bien ce *Verbe abrégé*, plus grand infiniment que ce qu'il abrège, que plusieurs auteurs anciens ont célébré; cf. à ce sujet les belles pages de H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966, p. 232-246.

Non seulement, en la personne du Logos divin, le temps rejoint l'éternité, mais encore toutes les paroles de révélation dites par Dieu aux hommes pour les sauver, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, le message des prophètes et celui même de Jésus, trouvent leur récapitulation et leur unité en la personne du Christ Monogène qui, en ce sens là encore, est le *Verbe abrégé*. N'est-ce pas de Lui que ces messages tirent secrètement leur vertu? N'est-ce pas cette Parole personnelle que font déjà présager les oracles des prophètes, abstraction faite même des prophéties proprement messianiques? C'est vraiment vers Elle qu'étaient orientées toutes les paroles dites par Yahvé aux prophètes, paroles qu'ils expérimentaient comme quelque chose de dynamique et d'irrésistible, presque comme s'il s'était agi de la rencontre avec un être vivant. Les paroles mises par Yahvé dans la bouche de Jérémie transforment cet homme timide et hésitant en « colonne de fer » et en « muraille d'airain » (Jer., I, 9 sq.); il en est comme brûlé intérieurement (Jer., XX, 9). Quant au message chrétien, qui est à la fois parole *de* Jésus et parole *sur* Jésus (proclamation de ses actes salvifiques, notamment de sa Passion et de sa Résurrection), il doit sa force et sa grandeur incomparables au fait qu'il est dans son fond tout autre chose qu'une doctrine abstraite, l'irruption dans l'histoire humaine d'une Personne divine, celle que Jean appelle la Parole.

Comme l'écrit excellemment H. de Lubac, « le christianisme n'est point à proprement parler une religion du Livre : il est la religion de la Parole. Mais non pas uniquement, ni principalement de la Parole sous sa forme écrite. Il est la religion du Verbe, non d'un Verbe écrit et muet, mais d'un Verbe incarné et vivant ». Le P. de Lubac ne fait ici qu'exploiter ces mots admirables mis par S. Bernard sur les lèvres de la Vierge Marie : *nec fiat mihi verbum scriptum et mutum, sed incarnatum et vivum* (*Super Missus est*, hom. 4, n. 11; *P. L.*, CLXXXIII, 86 B). Et le même auteur de continuer : « La Parole de Dieu est maintenant là, parmi nous, de telle manière qu'on la voit et qu'on la touche : Parole vive et efficace, unique et personnelle, unifiant et sublimant toutes les paroles qui lui rendent témoignage. Le christianisme n'est pas la religion biblique : il est la religion de Jésus-Christ » (*op. supra cit.*, p. 246).

Un autre avantage de la désignation christologique de Logos, qui nous est devenu moins sensible aujourd'hui, mais nous intéresse cependant au plus haut point en raison des préoccupations œcuméniques de l'heure actuelle, c'est la portée proprement œcuménique que revêtait ce titre à l'époque de l'évangéliste. Le mot « Sagesse » préféré par l'Apôtre des Gentils, qui d'ailleurs n'en a jamais fait une appellation proprement dite du Christ, avait déjà une telle portée : sans parler de la sagesse internationale de l'Ancien Orient, qu'on songe à l'amour des Grecs pour la sagesse. Or, dans le monde méditerranéen pénétré de culture grecque, le mot *logos* avait une résonnance plus grande encore. Pour s'en faire quelque idée, il suffit de se remémorer la fortune que les hommes du XVIIIe s. ont faite au mot *Raison*, les contemporains

de Renan au mot *Science* et les hommes d'aujourd'hui aux termes de *Vie*, d'*Évolution* et de *Cosmos*. « De pareils mots, écrit P. Rousselot, résument l'idéal d'une époque, mais ils le résument comme l'énoncé d'un problème; ils sont riches en suggestions par leur indétermination même; ils ne contiennent pas la solution de ce que tout le monde cherche, mais ils indiquent dans ses grandes lignes, et comme en silhouette, la forme qu'il faudra que cette solution prenne pour se faire universellement accepter » (*Christus. Manuel d'Histoire des Religions* de J. Huby, Paris, 1927, p. 1047).

Ainsi en allait-il du vocable *logos*, mis depuis longtemps en circulation dans le monde grec, notamment par Héraclite d'Éphèse, et qui connaissait une grande vogue au temps où fut écrit le quatrième évangile : qu'on songe au Logos des Stoïciens et à celui de Philon! En appelant le Christ Logos et en en faisant l'illuminateur de tout homme (ce qui était faire la synthèse de la Parole révélatrice des prophètes et de la Sagesse éducatrice de tout homme célébrée par Prov., I-IX), Jean rattachait par le fait même au Christ toutes les valeurs authentiques de la sagesse grecque. Bien plus, en proclamant que le Logos est le Révélateur parfait du monde divin, Jean donnait une réponse au désir plus ou moins explicite de l'âme grecque d'une rencontre véritable avec Dieu, désir que la théorie d'un Logos impersonnel et inférieur à Dieu ne pouvait que laisser insatisfait.

Le P. Lagrange hésite à admettre cela, parce que le Logos de Jean s'explique entièrement par la tradition biblique : « Pour obtenir de la raison humaine la soumission à la Parole de Dieu, il n'eût servi de rien, observe-t-il, de rencontrer un mot qui signifiât à la fois Raison et Parole. Les Grecs ne se payaient pas d'une équivoque, et les Latins n'auraient pas compris » (commentaire, p. CLXXIX). Mais cette objection ne porte plus si on se contente de parler d'une réponse aux aspirations religieuses du monde païen, aspirations auxquelles le ℣. 18 fait allusion (cf. notre commentaire de ce verset). Lagrange concède que Jean a pu vouloir faire coup double en donnant satisfaction à la fois à la tradition biblique et à l'attente plus ou moins consciente de l'âme grecque. Nous ne prétendons pas autre chose.

BIBLIOGRAPHIE. — Nous n'indiquerons pas tous les travaux auxquels se réfère le présent article, mais seulement ceux qui se rapportent directement au prologue du IVe évangile, en les classant selon l'ordre suivant : I. Commentaires généraux du IVe évangile. — II. Monographies consacrées à l'ensemble du prologue. — III. Études portant sur des points particuliers.

I. COMMENTAIRES GÉNÉRAUX DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — Voici la liste des principaux commentaires *modernes* du quatrième évangile qui ont été utilisés. Nous nous contenterons d'une simple énumération des noms par ordre chronologique : B. Weiss (1880), P. Schanz (1885), H. J. Holtzmann (1891), F. Godet (1903), A. Loisy (1903), Th. Calmes (1904), J. E. Belser (1905), J. Knabenbauer (1906),Th. Zahn (1908), A. Loisy (refonte du commentaire de 1903, 1921), M.-J. Lagrange (1927), A. Durand (1927), J.-H. Bernard (1928), G. H. C. H. Mc Gregor (1928), F. Tillmann (1931), W. Bauer (1933), F. Büchsel (1934), F.-M. Braun (1935), E. Hirsch (1936), B. Westcott (1937), R. C. H. Lenski (1942), R. H. Strachan (1946), E. C. Hoskyns (1947), A. Schlatter (1948), A. Wikenhauser (1948), H. Strathmann (1951), W. F. Howard (1952), W. Hendriksen (1953), D. Mollat (1953), L. Bouyer (1955), C. K. Barrett (1955), R. H. Lightfoot (1956), R. Schnackenburg (I, ch. I-IV, 1965), O. E. Evans (1965), A. M. Hunter (1965), B. Schwank (chap. I-IV, 1966), R. E. Brown (chap. I-XII, 1966), H. van den Bussche (1967).

A ces commentaires nous nous devons d'ajouter : l'ouvrage très important de C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953; W. Temple, *Readings in St John's Gospel* (First and Second Series), Londres, 1952; les trois livres de F.-M. Braun qui touchent si souvent au prologue : 1. *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959; 2. *Jean le Théologien. Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, Paris, 1964; 3. *Jean le Théologien. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966.

Enfin nous nous sommes maintes fois référé à notre ouvrage : *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, qui, traitant de la christologie de l'Apôtre des Gentils, et notamment de l'hymne de l'épître aux Colossiens, renferme nombre de données pareillement valables pour le prologue johannique, ou bien, en d'autres cas, invite à marquer les différences entre les deux perspectives johannique et paulinienne.

II. MONOGRAPHIES CONSACRÉES A L'ENSEMBLE DU PROLOGUE (par ordre alphabétique). — M. A. Aucoin, *Augustine and John Chrysostom, Commentators of St John's Prologue*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, XV (1963), p. 123-131; — M. Balagué, *El Sentido de los Origenes en el Prologo del cuarto Evangelio*, dans *Revista Biblica*, XXVII (1965), p. 94-105; 156-162; — W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck*, Fribourg-en-Br., 1898; — W. Barclay, *John, I, 1-14*, dans *Expository Times*, LXX (1958-1959), p. 78-82; 114-117; — W. Beilner, *Aufbau und Aussage des Johannes-Prologes*, dans *Bibel und Kirche*, XX (1965), p. 98-105; — J. Belser, *Der Prolog des Johannes-Evangeliums*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1903, p. 483-519; — E. Berbuir, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes-Prologs*, Fribourg, 1943; — J. Blank, *Das Johannesevangelium. Der Prolog Jn., 1, 1-18*, dans *Bibel und Leben*, VII (1966), p. 28-39; — M.-E. Boismard, *Le prologue de S. Jean*, Paris, 1953; — J. M. Bover, *El prologo del IV Evangelio, Su desenvolvimiento logico*, dans *Revista ecclesiastica*, 1915, p. 201-215, 258-267. — F.-M. Braun, *Messie, Logos et Fils de l'homme*, dans *La Venue du Messie* (*Recherches Bibliques*, VI, Bruges-Paris, 1962), p. 133-147; cf. aussi du même auteur : *Jean le Théologien*, II, *Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, Paris, 1964, p. 137-150; — R. Bultmann, *Der Religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, dans *Eucharisterion*, II, Gœttingue, 1923, p. 3-26 (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouv. sér., XIX, 2); — R. G. Bury, *The Fourth Gospel and the Logos Doctrine*, Cambridge, 1940; — Th. Calmes, *Le prologue du quatrième évangile et la doctrine de l'Incarnation*, dans *R. B.*, 1899, p. 232-243; du même auteur : *Étude sur le prologue du quatrième évangile*, dans *R. B.*, 1900, p. 5-29, 378-399; 1901, p. 512-521; — S. De Ausejo, *¿Es un himno a Cristo el prologo de San Juan?*, dans *Estudios Biblicos*, XV (1956), p. 223-277, 381-427; — L.-M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris, 1945; — J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, Salzbourg, 1935; — C. H. Dodd, *The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship*, dans *Studies in the Fourth Gospel*, éd. F. L. Cross, Londres, 1957; Id., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 263-285, 292-296; — J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges, 1951, p. 13-58; — A. Dyroff, *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, « *Pisciculi* » (Studien zur Religion und Kultur des Altertums, F. J. Dölger dargeboten), Münster-en-W., 1939, p. 86-93; — W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet*, *Apophoreta* (Haenchen Festchrift), Berlin, 1964, p. 109-134; — J. M. Fenasse, *Le prologue de Saint Jean*, dans *B. T. S.*, LI (1962), p. 2-4; — P. Gächter, *Strophen im Johannesevangelium*, dans *Z. K. T.*, LX (1936), p. 99-120; Id., *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, dans *N. T. S.*, XI (1964), p. 74-90; — J. Gennaro, *Exegetica in prologum Johannis secundum maximos Ecclesiae Doctores antiquitatis christianae*, Rome, 1952; — H. C. Green, *The Composition of St John's Prologue (Expository Times)*, LXVI (1955-1956), p. 291-294 et 315-318; — E. Haenchen, *Probleme des Johanneischen Prologs*, dans *Z. T. K.*, LX (1963), p. 305-334; — A. v. Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Z. T. K.*, II (1892), p. 189-231; — R. Harris, *The Origin of the Prolog of St John's Gospel*, dans *Expositor*, VIII, 12 (1916), p. 147-160, 314-320, 415-426; — U. Holzmeister, *Prologi Johannei idea principalis et divisio*, dans *Verbum Domini*, 1931, p. 65-70; — A. van Hoonacker, *Le prologue du IVe évangile*, dans *R. H. E.*, II (1901), p. 5-14; — J. Jeremias, *The Revealing Word*, dans *The Central Message of the New Testament*, Londres, 1965, p. 71-90; — E. Käsemann, *Auf-*

bau und Anliegen des Johanneischen Prologs, dans *Libertas Christiana* (Delekat Festschrift), Munich, 1957, p. 75-99; — H. Kleinknecht, O. Procksch und G. Kittel, dans *T. W. N. T.*, IV, p. 76-140; — H. Kahlefeld, *Der Hymnus vom Wort*, dans *Christliche Besinnung*, V, Würtzbourg, 1952, p. 5-30; — F.-M. Lacan, *Le Prologue de S. Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement*, dans *Lumière et Vie*, XXXIII (1957), p. 91-110; — P. Lamarche, *Le Prologue de Jean*, dans *R. S. R.*, LII (1964), p. 497-537; — H. Langkammer, *Zur Herkunft des Logostitels im Johannesprolog*, dans *Biblische Zeitschrift*, IX (1965), p. 91-94; — N. W. Lund, *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels*, dans *Anglican Theological Review*, XIII (1931), p. 41-46; — R. D. Middleton, *Logos and Shekina in the Fourth Gospel*, dans *The Jewish Quarterly Review*, XXIX (1938-1939), p. 101-133; — T. E. Pollard, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel*, dans *Vigiliae Christianae*, XII (1958), p. 147-153; — A. Robert, C. Mondésert et J. Starcky, art. Logos, dans *D. B. S.*, V, 442-497; — J. A. T. Robinson, *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, dans *New Testament Studies*, IX (1962-1963), p. 120-129; — K. Schubert, *Einige Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffs im frührabbinischen Schrifttum*, dans *Judaica*, IX (1953), p. 65-80; — H. Schlier, *Im Anfang war das Wort*, dans *Die Zeit der Kirche*, Fribourg-en-Br., 1962, p. 274-287 (trad. française par F. Cosin, *Le temps de l'Église*, Paris, 1961, p. 278-290); — R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1957, p. 69-109; — S. Schuiz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden*, Stuttgart, 1960, p. 7-69; — C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de S. Jean* (Mémorial Lagrange), Paris, 1940, p. 183-195; — D. M. Stanley, *Contemplation on the Incarnation*, dans *Theology Digest*, XII (1964), p. 275-286; — E. Tobac, *La notion de Christ-Logos dans la littérature johannique*, dans *R. H. E.*, XXV (1929), p. 213-238; — J.-M. Vosté, *Studia Johannea*, Rome, 1930; *De prologo johanneo et Logo*, p. 30-100.

III. Études spéciales (par ordre alphabétique). — K. Aland, *Über die Bedeutung eines Punktes (Eine Untersuchung zu Joh., I, 3-4)*, dans *Fetschrift K. W. Clark, Studies and Documents*, XXIX, Salt Lake City, 1967, p. 161-187. — R. Asting, *Die Verkundigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes» und Zeugnis*, Stuttgart, 1939; — E. R. Achtemeier, *Jesus Christ, the Light of the World*, dans *Interpretation*, XVII (1963), p. 439-449; — S. Bartina, *La vida como historia en el prologo al cuarto evangelio*, dans *Biblica*, 1968, p. 91-96; — R. Bernard, *Jean le théologien du Verbe incarné*, dans *R. T.*, LI (1951), p. 524-552; — M. E. Boismard, *« Dans le sein du Père »*, dans *R. B.*, LIX (1952), p. 23-39; — J. M. Bover, Χάρις ἀντὶ χαριτος *(Jn. I, 16)*, dans *Biblica*, VI (1925) p. 454-460; — F.-M. Braun, *Qui ex Deo natus est*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel), Paris, 1950, p. 16-31; du même auteur, *La lumière du monde*, dans *R. Th.*, LXIV (1964), p. 341-363; — R. Bultmann, *Der Begriff des Wortes Gottes im N. T.*, dans *Glauben und Verstehen*, dans *Gesammelte Aufsätze*, Tubingue, 1954, p. 268-293; — R. G. Bury, *The Fourth Gospel and the Logos-doctrine*, Cambridge, 1940; — D. Buzy, *Un procédé littéraire de S. Jean*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1938, p. 61-75; — K. M. O. Connor, *God's Creative Word in God's Created World*, dans *Bible To-day*, I (1965), p. 1415-1421; — D. Crossan, *Mary and the Church in John, I, 13*, dans *Bible To-day*, I (1965), p. 1318-1324; — C. Cryer, *The Prologue of the Fourth Gospel*, dans *Expository Times*, 1921, p. 440-443; — J. A. Dyer, *The Unappreciated Light*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXIX (1960), p. 170-171; — D. Frangipane, *Et gratiam pro gratia (Jn., I, 16)*, dans *Verbum Domini*, XXVI (1948), p. 3-17; — P. M. Galopin, *Le Verbe Témoin du Père, Jean, I, 1-18*, dans Bible et vie chrétienne, LIII (1963), p. 16-34; — J. A. Grassi, *And the Word became flesh and dwelt among us*, dans *Bible To-day*, I (1964), p. 975-979; — R. Harris, *The Origin of the Prologue to St John's Gospel*, Cambridge, 1917; — A. Houssiau, *Le milieu théologique de la leçon* ἐγεννήθη, dans *Sacra Pagina* (Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica), Paris-Gembloux, II, 1959, p. 170-188; — J. Jervell, *Er kam in sein Eigentum, zum Joh., I, 11*, dans *Studia Theologica*, X (1956), p. 14-27; — P. Kačur, *De textu Joh., I*, dans *V. D.*, 1951, p. 20-27; — L. J. Kuyper, *Grace and Truth; An Old Testament Description of God and its Use in the Johannine Gospel*, dans *Interpretation*, XVIII (1964), p. 3-19; — M. F. Lacan, *L'œuvre du Verbe Incarné, le don de la vie (Jn., I, 4)*, dans *R. S. R.*, XLV (1957), p. 61-78; — W. Lachat, *La notion de Parole de Dieu d'après M. Rudolph Bultmann*, dans *Rev. de Théol. et de Phil.*, XXIII (1935), p. 148-158; — I. de La Potterie, *De interpunctione et interpretatione versuum Jh., I, 3-4*, dans *Verbum Domini*, 1955, p. 193-208; Id., *L'emploi de* εἰς *dans S. Jean et ses incidences théologiques*, dans *Biblica*, 1962, p. 366-387; *De Jn., I, 13 in quibusdam citationibus patristicis*, dans *Verbum Domini*, 1954, p. 155-157; — H. Langkammer, *Die Zugehörigkeit des Satzteiles* ὃ γέγονεν *in Joh., I, 3-4 bei Hieronymus*, dans *Biblische Zeitschrift*, VIII (1964), p. 295-298; — J. Leal, *La unidad del prologo de S. Juan segun Toledo y Maldonado*, dans *Archivo Theologico Granadino*, IV (1941), p. 65-118; — C. Masson, *Pour une traduction nouvelle de Jean, I, 1 b et 2*, dans *Revue de Théol. et de Phil.*, XCVIII (1965), p. 376-381; — A. Médebielle, *In principio erat Verbum (I, 1-10), In propria venit (I, 11-13), Et Verbum caro factum est (I, 14-18)*, dans *Verbum Domini*, II (1922), p. 3-9, 38-42, 137-144. — J. Mehlmann, *De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Joh., I, 3 sq.*, dans *V. D.*, 1955, p. 86-94; Id., *Note on John, I, 3*, dans *E. T.*, LXVII (1955-1956), p. 340-341; — W. Nagel, *Die Finsternis hat's nicht begriffen (Joh., I, 5)*, dans *Z. N. W.*, L (1959), p. 132-137; — H. N. Ridderbos, *The structure and scope of the prologue to the Gospel of John*, dans *N. T.*, VIII (1966), p. 180-201; — H. Sahlin, *Zwei Abschnitte aus Joh., I, rekonstruirt*, dans *Z. N. W.*, LI (1960), p. 64-67; — H. H. Schaeder, *Der Mensch im Prolog des IV. Evangeliums*, dans R. Reitzenstein et H. H. Schaeder, *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 306-341; — J. Schmid, *John, I, 13*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1957, p. 118-125; — B. Schwank, *Das Wort vom Wort (Jn., I, 1)*, dans *Erbe und Auftrag*, XLII (1966), p. 183-187; — A. Van den Bussche, *De tout être la Parole était la vie (Jn., I, 1-5)*, dans *Bible et Vie Chrétienne*, LVIII (1966), p. 57-65; — B. Vawter, *What came to be in him was Life (Jn., I, 3 b-4 a)*, dans *C. B. Q.*, XXV (1963), p. 401-406; — A. Viard, *Singulier ou pluriel dans S. Jean, I, 13*, dans *L'Ami du Clergé*, LXVIII (1958), p. 516-520; — K. Wennemer, *Théologie des Wortes im Johannesevangelium. Ein innere Verhältnis des verkundigten Logostheorie zum persönlichen Logos*, dans *Scholastik*, XXXVIII (1963), p. 1-17.

A. Feuillet.

PROLOGUES ET SOMMAIRES DE LA BIBLE. — Les plus anciens manuscrits de la Bible sur papyrus ne nous donnent que le texte de l'Écriture en *scriptio continua*, sans division des mots, muni seulement du titre de chaque livre et d'un colophon. De tels manuscrits étaient de consultation difficile, et on voit progressivement apparaître un appareil qui en rend l'usage plus commode. Le premier élément est la division en paragraphes. Par exemple, dans l'*Alexandrinus* (A), des initiales en capitale permettent de distinguer les sections du texte. Une autre méthode est celle du *Vaticanus* (B) : à partir des Proverbes on trouve une numérotation marginale. Elle est certainement empruntée à un manuscrit plus ancien, car elle ne répond pas à l'ordre de B lui-même. Ainsi les épîtres de saint Paul ont une numérotation continue. Or entre l'épître aux Galates qui se termine au numéro 58 et l'épître aux Éphésiens qui commence au numéro 77, il y a une lacune : les numéros intermédiaires sont ceux de l'épître aux Hébreux, qui a été déplacée. Le manuscrit de base plaçait donc l'épître aux Hébreux entre celle aux Galates et celle aux Éphésiens, et le scribe de B a recopié mécaniquement les chiffres qu'il trouvait en marge. Cette numérotation était donc très ancienne.

Cependant cette division purement matérielle ne pouvait suffire. On éprouva le besoin de munir les péricopes de titres qui en indiquaient le contenu. Ainsi dans le *Sinaiticus* (א) on trouve dans la marge supérieure une vingtaine de titres. Dès le Ve siècle nous trouvons ces titres (τίτλοι, κεφάλαια, περιοχαί), pour les évangiles, numérotés et rassemblés en une table dans l'*Alexandrinus*. Cet usage se développera et se répandra pour toute la Bible.

Une nouvelle étape sera marquée par l'introduction d'un *prologue*. Le plus commun est celui de l'ὑπόθεσις, analogue à ce que nous trouvons dans les manuscrits classiques; c'est un résumé de l'œuvre. Un autre type est la notice sur l'auteur du livre. Souvent aussi il y a, en guise de prologue, des écrits qui n'ont pas été composés à cette intention, notamment des commentaires.

Viendront ensuite les gloses marginales ou interlinéaires qui aboutiront en Orient aux chaînes (voir *D. B. S.*, I, 1084-1233) et en Occident à la *Glossa ordinaria*.

Tout cet appareil a été inégalement étudié et il n'existe aucun ouvrage ou article qui en fasse la synthèse. Deux secteurs seulement ont été explorés : celui du Nouveau Testament grec et celui de la Bible latine. Le résultat est une accumulation de documents qui n'ont jamais été étudiés pour eux-mêmes. Vu l'état fragmentaire de la documentation, l'article que nous présentons ne peut être qu'une introduction au problème.

I. Bible grecque. — 1° *Ancien Testament.* — 1. *Prologues.* — On n'a fait aucune étude systématique des anciens prologues grecs des Septante. Pour l'Octateuque, la lettre d'Aristée a été conservée comme introduction aux chaînes sur cette partie de la Bible; cf. H. B. Swete, *Introduction to the O. T. in Greek*, Cambridge, 1902, p. 504-514. On y a ajouté différents écrits patristiques. Le *Vatic. gr. 547* donne la lettre de Théodoret à Hypatius (*P. G.*, LXXX, 76); le *gr. 128* de la Bibl. Nat. de Paris, une préface à la Genèse attribuée à Grégoire de Nysse; le *Barberini 474* donne une partie de la Synopse des Écritures attribuée à Saint Athanase (*P. G.*, XXVI, 284). Pour les Prophètes, *Turin 9* reprend les ὑποθέσεις de Théodoret (pour Isaïe, *P. G.*, LXXXI, 215). On attribue à Hésychius de Jérusalem une Synopse sur les petits Prophètes et sur Isaïe (*P. G.*, XCIII, 1340-1385). Elle commence par une introduction aux Prophètes, puis, après les chapitres de chacun des Prophètes, il y a une notice sur chacun d'eux. Pour les quatre grands Prophètes, il existe des prologues en vers ïambiques (*P. G.*, CVI, 1073). Pour les Psaumes, l'Alexandrinus donne tout d'abord la lettre d'Athanase à Marcellin (*P. G.*, XXVII, 12-45), puis les ὑποθέσεις d'Eusèbe (*P. G.*, XXVIII, 68-72); vient ensuite une liste des Psaumes pour l'orthros, les douze heures du jour, l'office du soir et les douze heures de la nuit. La même liste se retrouve dans le Psautier d'Athènes, *Ethn. bibl. 7*. Les chaînes donnent encore d'autres prologues aux Psaumes : un anonyme (*P. G.*, CVI, 1061), un autre attribué à Nicétas d'Héraclée (*P. G.*, LXIX, 199). Du même auteur, sous le nom d'Olympiodore (*P. G.*, XCIII, 13), un prologue au livre de Job.

Il est à souhaiter qu'on dresse un catalogue comme il en existe pour la Bible latine; mais cela demanderait un dépouillement des sources manuscrites qui n'a pas encore été fait.

2. *Titres* (τίτλοι, κεφάλαια, περιοχαί). — Les livres ont été divisés en un certain nombre de péricopes munies de titres qui ont été reportés dans des listes. Cet usage est attesté dès le Ve siècle pour les évangiles, mais pour l'Ancien Testament l'usage semble plus tardif, car il n'y a pas la même unité. Si l'on compare les titres donnés par le *Coislin 1* (VIIe siècle) pour l'Octateuque, avec ceux publiés par Bandini d'après des manuscrits de Florence (*P. G.*, CVI, 1010 et 1048), on constate qu'il s'agit de traditions différentes. Les titres de tous les livres historiques ont été publiés par Montfaucon dans sa *Bibliotheca Coisliniana*, d'après Coislin *1* et *7*. Pour les Prophètes, l'Épitomé attribué à Hésychius (*P. G.*, XCIII, 1340-1385) donne les titres d'Isaïe et des petits Prophètes. Nous avons parlé plus haut des ὑποθέσεις d'Eusèbe sur les Psaumes. Il ne faut pas les confondre avec les titres. Il ne s'agit pas à proprement parler du titre ou du contenu de chaque Psaume, mais de son interprétation chrétienne.

2° *Le Nouveau Testament.* — 1. *Prologues.* — Il existe un ancien prologue grec de Saint Luc édité par H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, t. I, Berlin, 1902-1910, p. 327 (meilleure édition dans Th. Zahn, *Das Evangelium Lucas*, Leipzig, 1920, p. 740). D. De Bruyne (*Les plus anciens prologues des évangiles*, dans *Rev. bénéd.*, XL, 1928, p. 198) l'a rapproché d'un prologue sur Marc et d'un autre sur Jean qui ne sont conservés qu'en latin, mais qui sont d'origine grecque. Ces trois prologues auraient été écrits à Rome au temps où la langue de cette Église était encore le grec, et ils auraient une tendance antimarcionite. Cette opinion a été contestée par E. Gutwenger, *The Anti-Marcionite Prologues*, dans *Theological Studies*, VII (1940), p. 393-409, qui nie l'unité de ces trois prologues, et par R. G. Heard, *The Old Gospel Prologues*, dans *Journal Theol. Stud.*, n. s. 6 (1955), p. 1-16, qui recule la composition du prologue de Jean jusqu'au Ve-VIe siècle. Il existe des prologues plus récents des évangiles. Ils ont été édités par von Soden, *op. cit.*, p. 301-327 et, pour les prologues en vers, p. 377-384.

Des prologues on peut rapprocher la lettre d'Eusèbe à Carpien avec les tables des dix canons, qui figurent dans la plupart des éditions du Nouveau Testament. Il faut cependant distinguer la notation des références dans la marge du texte évangélique des canons eux-mêmes. Les références marginales ont pénétré très tôt dans le texte. On les trouve dans le *Sinaiticus* de la main de deux des scribes qui ont copié le texte; cf. H. J. M. Milne et T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, Londres, 1938, p. 36. Mais les canons eux-mêmes ont eu une existence séparée et on ne les trouve joints au texte biblique avec la lettre à Carpien que dans des manuscrits plus récents. Eusèbe avait voulu remédier aux inconvénients de la synopse d'Ammonius qui avait juxtaposé au texte de Matthieu les parallèles des autres évangiles, bouleversant ainsi leur ordre. Eusèbe a donc divisé chaque évangile en un certain nombre de sections pourvues d'un numéro, lequel est accompagné du numéro des canons où sont notées les concordances, en distinguant les sections communes à plusieurs évangiles (canons I-IX) et celles qui sont propres à chaque évangile. Ainsi en marge de Matth. III, 3 on trouve l'indication 8, 1. Cela signifie que le passage se trouve dans les quatre évangiles. En se reportant au canon I, on verra que la section 8 de Matthieu répond à la section 2 de Marc, 7 de Luc et 10 de Jean.

Pour les écrits apostoliques, il a existé des prologues marcionites; mais ils ne subsistent qu'en latin, et nous en parlerons à propos de la Bible latine.

Les autres prologues aux écrits apostoliques ont été rassemblés par von Soden, *op. cit.*, p. 327-360. Il y a cependant un cas particulier qui mérite de retenir l'attention, c'est celui d'Euthalius. Il a existé sous le nom de ce personnage une édition des Actes, des Épîtres de saint Paul et des épîtres catholiques, édition écrite στιχηρόν *(per cola et commata)*, pourvue de tout un apparat : prologues, κεφάλαια et liste des citations de l'Ancien Testament. Cet apparat est reproduit dans la *Patrologie Grecque*, LXXXV, 627-789, d'après l'édition de Zacagni. On ne sait rien de certain d'Euthalius et on ne possède aucun critère sérieux de datation. On considère généralement que l'édition d'Euthalius est représentée par le manuscrit H de Saint Paul (Paris, *Coislin 202* et fragments dispersés). Le fait que le texte est écrit *per cola et commata* ne prouve rien. Le *Claromontanus* (D) a une disposition

analogue. Quant au colophon édité par J. A. Robinson, *Euthaliana*, Cambridge, 1895, p. 3, il ne porte pas le nom d'Euthalius et rien ne peut faire supposer qu'il se trouvait dans la partie mutilée. Sans aller jusqu'à placer cet écrit au milieu du VII^e siècle avec von Soden, *op. cit.*, p. 637-649, on peut estimer que c'est une œuvre relativement tardive. Nous reviendrons plus loin sur la question.

2. *Titres* (τίτλοι, κεφάλαια, περιοχαί). — Pour les évangiles la liste des titres est attestée par l'*Alexandrinus* (A), sauf pour Matthieu dont le début est mutilé. Ils garderont dans la tradition une remarquable unité en dépit de variantes secondaires, contrairement à ce que nous avons constaté pour l'Ancien Testament. On peut se demander s'ils ne proviennent pas de la synopse d'Ammonius dont parle Eusèbe dans sa lettre à Carpien. Texte dans von Soden, *op. cit.*, p. 405-411. Pour les Actes et les épîtres, les τίτλοι sont ceux qui figurent dans l'apparat d'Euthalius (*P. G.*, LXXXV) cité plus haut; cf. von Soden, *op. cit.*, p. 449-472. On a dit que pour les Actes le *Sinaiticus* portait dans la marge supérieure ces titres d'Euthalius. C'est inexact. Quand ces titres existent dans le *Sinaiticus*, ils sont complètement différents de ceux d'Euthalius. On ne peut donc rien en conclure pour la datation de celui-ci. Pour l'Apocalypse, les titres sont ceux du commentaire d'André de Césarée; cf. von Soden, *op. cit.*, p. 472-474.

II. Bible latine. — Nous disposons ici de deux instruments de travail très précieux : D. De Bruyne, *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine*, Namur, 1914, et *Préfaces de la Bible latine*, Namur, 1920. Ces deux recueils, qui représentent la collation de quelque 1300 manuscrits, donnent les textes *in extenso* avec un apparat critique. Malheureusement ils ont été édités *ad instar manuscripti* sans nom d'auteur, et ils ne se trouvent que dans quelques grandes bibliothèques. Un autre recueil est de F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii aevi*, Madrid, 1940, t. I, p. 255-259, qui ne donne que les *Incipit*. Il faut ajouter que les éditions critiques de la Vulgate, celle de I. Wordsworth et J. I. White pour le Nouveau Testament (cité : Wordsworth) et celle de l'Abbaye de Saint-Jérôme pour l'Ancien Testament (cité : *Biblia*) donnent aussi les préfaces et les titres (sommaire). Pour le Psautier espagnol voir aussi T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Hispana*, t. V, 1^re partie, p. 283-371.

1° *Ancien Testament.* — 1. *Prologues.* — La version faite sur l'hébreu par Saint Jérôme a supplanté rapidement les anciennes versions latines. Il n'est donc pas étonnant que les prologues les plus communs soient de Saint Jérôme lui-même. Il a fait des préfaces pour tous les livres ou groupes de livres qu'il a traduits de l'hébreu ou qu'il a révisés sur les Hexaples. C'est ainsi qu'il y a parfois deux préfaces pour le même livre. Ainsi, pour les Psaumes, il y a dans les manuscrits de la Vulgate la préface à sa révision hexaplaire (notre Psautier gallican) et celle de sa traduction sur l'hébreu, bien que celle-ci ne figure pas ordinairement dans les manuscrits de la Vulgate; cf. *Biblia sacra*, X, p. 3-7. La révision hexaplaire de Job et celle des Paralipomènes ont disparu; mais leurs préfaces ont été conservées. On a ajouté aussi des écrits qui ne sont pas des préfaces, comme la lettre à Paulin au début du Pentateuque (cf. *Biblia*, I, p. 3-7) et la lettre à Sunnia et Fretela pour le Psautier (cf. *Biblia*, X, p. 8-9). Les seuls livres de l'Ancien Testament, qui n'aient pas de préfaces hiéronymiennes sont l'Ecclésiastique, le Livre de la Sagesse et les Maccabées.

Outre ces préfaces hiéronymiennes, on en trouve de très nombreuses, les unes anonymes, les autres attribuées à divers auteurs : Isidore, Cassiodore, Alcuin, Théodulphe. On en trouvera la liste dans Stegmüller et le texte intégral dans De Bruyne, cités plus haut.

2. *Titres.* — Il n'y a pas unanimité pour les titres des chapitres. Souvent on trouve cinq ou six séries différentes. De Bruyne *(Sommaires)* les publie en colonnes parallèles. L'édition critique de la Vulgate les donne également après les prologues, en distinguant ceux qui proviennent de l'ancienne latine et ceux qui sont propres à la Vulgate. Les titres des Psaumes sont à mettre à part. Ils ne visent pas à indiquer le contenu du Psaume, mais son interprétation chrétienne. P. Salmon, *Les « tituli Psalmorum » des manuscrits latins*, Paris, 1959, en a publié quatre séries dont une seule dérive du grec : c'est la traduction des ὑποθέσεις d'Eusèbe de Césarée.

2° *Nouveau Testament.* — 1. *Prologues.* — Nous avons parlé, à propos des évangiles grecs, des trois prologues dont un seul, celui de Luc, est conservé dans la langue originale, et nous avons signalé la controverse au sujet de leur unité et de leur tendance antimarcionite. De ces prologues dépendraient partiellement quatre prologues latins dans lesquels on a discerné des tendances monarchienne; cf. P. Corssen, *Monarchianische Prologen zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896. Ils sont édités dans Wordsworth, I, p. 15, 171, 269, 485. Pour tout le Nouveau Testament il n'existe qu'un seul prologue de Saint Jérôme, la lettre au pape Damase sur la révision des évangiles; cf. Wordsworth, I, 1-4. Le prologue *Plures fuisse* est en réalité un extrait du commentaire de Saint Jérôme sur Saint Matthieu.

Pour les épîtres de saint Paul, il existe de courts prologues que D. De Bruyne (*Prologues bibliques d'origine marcionite, Rev. bénéd.*, XXIV, 1907, p. 1-16) attribue à un rédacteur marcionite. Sur cette question, cf. *D. B. S.*, V, 877-881. Pour les prologues plus récents voir les répertoires de De Bruyne et Stegmüller.

2. *Titres.* — Ils ne sont pas moins nombreux que pour l'Ancien Testament et il y en a toujours au moins six types différents. Les matériaux ont été rassemblés par De Bruyne, et Wordsworth les reproduit également après les préfaces.

La Bible latine est donc plus favorisée que la grecque, puisqu'il y a déjà eu un travail préparatoire. Les matériaux ont été rendus accessibles; mais les biblistes jusqu'à présent n'en ont guère fait usage. Cependant ces documents peuvent rendre divers services. Ils peuvent aider au classement des manuscrits en diverses familles. D'autre part, comme certains proviennent de la *Vetus Latina*, ils peuvent avoir gardé des variantes disparues de la Vulgate. Enfin, ils ont quelque chose à nous apprendre touchant la façon dont on lisait la Bible.

B. Botte, O. S. B.

PROPHÈTES D'ISRAËL. — De même qu'elle l'avait fait pour les Épîtres pauliniennes (cf. VII, 156), la direction du *Supplément* avait décidé, dès 1943, la reprise des articles du *Dictionnaire de la Bible* consacrés aux Prophètes. Beaucoup de ces nouveaux articles ont déjà trouvé ou trouveront place à leur ordre alphabétique normal. Les autres sont groupés dans la présente rubrique, qui sera suivie d'un article général sur le Prophétisme.

Les notices concernant les différents Prophètes d'Israël sont donc à chercher aux références suivantes : Abdias (VIII, 693-701); Aggée (VIII, 701-706); Amos (VIII, 706-724); Baruch (VIII, 724-736); Daniel (VIII, 736-758); Ézéchiel (VIII, 758-791); Habacuc (VIII, 791-811); Isaïe (IV, 647-729); Jérémie (IV, 849-889); Joël (IV, 1098-1104); Jonas (IV, 1104-1131); Lamentations, (V, 237-251); Malachie (V, 739-746); Michée (V, 1252-1263); Nahum (VI, 291-301); Osée (VI, 926-940); Sophonie et Zacharie, *infra*. H. C.

ABDIAS. — Les vingt et un versets d'Abdias présentent plusieurs difficultés touchant leur auteur, leur date, leur unité, leur parenté littéraire, leur sens et leur lecture chrétienne.

1° Leur *auteur* est un inconnu. Son nom est porté par d'autres personnages, à diverses époques (I Reg., XVIII, 3-7; I Chr., III, 21; VII, 3; VIII, 38; IX, 16; XII, 10; II Chr., XVII, 7; XXXIV, 12; Esdr., VIII, 9; Neh., XII, 25 etc.). Certains cependant voudraient que Obad-Yah, serviteur de Yahweh, ne soit pas ici un nom propre, mais un titre désignant Israël, Ebed-Yah, un peu comme en Is., XL-LV, quoique dans un tout autre esprit. Cette manière de voir ne s'impose pas et nous pouvons considérer Abdias comme un individu, en nous résignant à connaître de lui uniquement cet appellatif (qui, selon Hégesippe, devint plus tard le surnom de Jacques, le frère du Seigneur : K. Baltzer et H. Koester, *Die Bezeichnung des Jakobus als Oblias = Obdias*, dans *Z. N. W.*, XLVI, 1955, p. 141 sq.).

2° *La date* à laquelle il a rédigé son livret reste incertaine : selon les auteurs, on va des environs de 845 aux environs de 315 avant J.-C. Telle partie (℣. 1-9) serait ancienne, après 852; telle autre (℣. 10-15), plus récente, après 587, et la fin (℣. 16-21), encore postérieure. En fait, cette page biblique, en son ensemble, se situerait au mieux dans le courant du Ve s., à la suite et dans l'esprit de textes comme : Jer., XLIX, 7-22, dont le noyau authentique peut remonter à 605; Lam., IV, 21 sq.; Ps., CXXXVII, 7; Ez., XXV, 12-14; XXXV, 1-XXXVI, 5; Is., XXXIV; LXIII, 1-6 et Mal., I, 2-5. Ce dernier texte est écrit vraisemblablement vers 450 ou peu avant : or, comme il s'accorde avec Abdias pour décrire la ruine d'Édom, il nous donne ainsi une raison supplémentaire de placer Abdias vers le milieu du Ve s. Cf. M. Haller, *Edom im Urteil der Propheten*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], XLI, 1925, p. 109-17.

3° *L'unité* de ces versets fait aussi question (cf. A. Condamin, *L'unité d'Abdias*, dans *R. B.*, IX, 1900, p. 261 sq.). Du point de vue *thématique*, cette unité est évidente, puisque d'un bout à l'autre il est question d'Édom-Ésaü. L'unité *littéraire* est beaucoup moins assurée; il semble plutôt qu'Abdias ait compilé plusieurs textes visant les Édomites, non sans habileté d'ailleurs, puisque la rédaction finale soude assez bien les différentes sources, en ayant soin d'enchaîner les idées et les mots : quant aux idées, la sentence contre Édom (2-4) apparaît lourde de menaces (5-9), motivées par des reproches (10-14) et réalisées au Jour de Yahweh (15), qui, en confondant Édom et toutes les nations égarées, doit restaurer Israël (16-21). Au cours de cet exposé, les mots eux-mêmes soulignent parfois rapprochements et contrastes : ainsi Édom, qui *éliminait* Israël (14), se verra *éliminé* à son tour (9-10); lui qui voulait achever les *survivants* de Jérusalem (14), n'aura plus un seul *survivant* (18); les *rescapés* israélites étaient menacés d'extermination (14), mais ces mêmes *rescapés* repeupleront en réalité la colline de Sion (17); le peuple de Dieu, qui a connu *le jour* de l'épreuve (11-14), connaîtra enfin *Le Jour* du salut (15).

Ces arrangements, qui donnent au texte d'Abdias une certaine cohérence, ne doivent pas toutefois nous dissimuler les fragments divers qui ont pu entrer dans l'assemblage et que fait ressortir la synopse suivante :

JÉRÉMIE	*ABDIAS*
XLIX, 7 *a*	1 *b*
Pour Édom ainsi parle Yahweh *des armées :* « N'y a-t-il plus etc. »	Ainsi parle *le Seigneur* Yahweh pour Édom : « .....? »
14	1 *c*
Ce qu'on peut entendre *je l'ai* entendu venant de Yahweh : voici un émissaire chez les nations envoyé : « *Regroupez-vous* *et marchez* contre elle (= Bosra, féminin) levez-vous pour le combat ».	Ce qu'on peut entendre *nous l'avons* entendu venant de Yahweh : voici qu'un émissaire chez les nations *a été* envoyé : « Levez-vous, oui, *levons-nous* contre elle (= Édom, masculin) pour le combat » (cf. Joël, IV, 9).
15	2
Car voici que je te rends petit parmi les nations, méprisé parmi les humains.	Voici que je te rends petit parmi les nations, méprisé *tu* (l'es) au dernier degré.
16	3
Effroi sur toi! Elle a dupé *même toi*, l'outrecuidance de ton cœur, toi qui habites dans les antres *du* Roc, *toi qui tiens* le sommet *de la hauteur.*	Elle t'a dupé, l'outrecuidance de ton cœur, toi qui habites dans les antres *de* roc, *ayant pour demeure* un sommet, disant en ton cœur : « Qui me fera descendre à terre? ». (cf. Is., XLVII, 8, 10)
	4
Si tu mets haut comme l'aigle ton nid, je t'en ferai descendre, oracle de Yahweh.	*Même si* tu es haut comme l'aigle, *et même si* ton nid est placé au milieu des étoiles (cf. Is., XIV, 13), je t'en ferai descendre, oracle de Yahweh.
9 *b*	5
...Si des voleurs (viennent) *dans* la nuit, ils *saccageront* leur content.	Si des voleurs viennent chez toi, oui, des pillards *de* la nuit, comme tu seras anéanti! *Ne voleront-ils pas* leur content?
9 *a*	
Si des vendangeurs viennent chez toi, ils ne laisseront pas de grapillages;	Si des vendangeurs viennent chez toi, *ne* laisseront-ils pas que grapillages?

10 *a*

car c'est Moi
qui ai dénudé (חשׂף)
Esaü,
qui ai révélé
ses cachettes...

6

Comme
ils ont été fouillés (חפשׂ)
(les) Esaü,
éventrées,
ses réserves !

7*a*

Jusqu'à la frontière
ils t'ont renvoyé,
tous les gens
en alliance avec toi,

XXXVIII, 22

Ils t'ont *abusé*,
ils l'ont emporté
sur toi,
les gens
en paix avec toi.

b

ils t'ont *dupé*,
ils l'ont emporté
sur toi,
les gens
en paix avec toi,

c

ton pain,
ils l'ont digéré (זור III)
à ta place!

XLIX, 7 *bc*

N'y a-t-il plus
de sagesse
à Teyman?

d

Il n'y a plus
d'intelligence
en lui :

8

N'est-ce pas
qu'en ce jour-là,
oracle de Yahweh,
je ferai disparaître
les sages
d'Édom
et l'intelligence
de la montagne d'Esaü.

A-t-il disparu,
le conseil,
de chez
les intelligents?

S'est-elle gâtée,
leur sagesse?

XLIX, 22*b*

Et sera le cœur
des héros *d'Édom*
comme le cœur
d'une femme en travail.

9

Ils seront épouvantés,
tes héros, *Teyman,*

(Ez., XXXV, 7

Je ferai
de la montagne *de Séir*
une désolation...
j'en éliminerai
tout passant...)

si bien que tout homme
sera, de par le carnage,
éliminé
de la montagne *d'Esaü.*

10

cf. Joël IV, 19
cf. Am., I, 11

A cause de la violence
contre ton frère Jacob
la honte te couvrira
et tu seras
éliminé pour toujours.

11

Le jour où tu restais
à distance,
le jour des étrangers
capturant ses biens,
des barbares
franchissant ses portes
et sur Jérusalem
jetant le sort,
cf. Joël, IV, 3
toi aussi tu étais
comme l'un d'eux !

12

Ne guette pas
le jour de ton frère,
le jour de son infortune;
(Ez., XXXV, 15
Comme tu as ri
au sujet d'Israël)
ne ris pas
des enfants de Juda,
le jour de leur
disparition,
n'aie pas la bouche
grande ouverte,
le jour de la détresse!

13

Ne passe pas la porte
de mon peuple,
le jour
de leur accablement,
ne guette pas, toi aussi,
(Ez., XXXV, 5
son malheur,
au temps
le jour
de leur accablement)
de son accablement,
ne rapine pas ses biens,
le jour
de son accablement!

14

Ne te poste pas
au tournant
pour éliminer
ses rescapés,
ne livre pas
ses survivants,
le jour
de la détresse!

15

C'est qu'il est proche,
le JOUR DE YAHWEH,
(Ez., XXXVI, 5.7 :
Édom et nations)
contre toutes
les nations!
(Ez., XXXV, 15 :
ainsi je te ferai)
Comme tu as fait,
il te sera fait :
ta conduite
te retombera
sur la tête.

(aux Israélites :)

Jer., XLIX, 12

16

Ceux qui n'étaient pas
condamnés
à boire la coupe
De même en effet
la boiront,
que vous avez bu
oui, la boiront,
sur ma montagne
sainte,

et toi, tu serais
innocent, innocenté?
toutes les nations
Non, tu ne seras pas
innocenté :
au contraire
tu la boiras,
sans répit boiront,
oui, tu la boiras!
elles boiront
et bafouilleront,
au point d'être
comme n'ayant pas été!

17 Mais *sur le mont Sion il y aura des rescapés*
(Joël, III, 5)
il y aura de la sainteté (Joël, IV, 17);
la maison de Jacob héritera
de ce qui est son héritage.

18 Alors la maison de Jacob sera un feu,
la maison de Joseph, une flamme
et la maison d'Ésaü, une paille:
elles l'incendieront, la dévoreront,
et il n'y aura pas un survivant
de la maison d'Ésaü,
car Yahweh a parlé!

19 Ceux du Négeb hériteront
de la montagne d'Ésaü,
ceux de la Shephélah hériteront
des Philistins,
ils hériteront de la campagne d'Éphraïm
et de la campagne de Samarie;
et ceux de Benjamin hériteront
de Galaad.

20 Quant aux exilés,
cette réserve des fils d'Israël,
(ils auront) ce qui est aux Cananéens,
jusqu'à Sarepta,
et les exilés de Jérusalem,
qui sont à Sépharad,
hériteront des villes du Négeb.

21 Les sauveurs monteront
sur la montagne de Sion
pour juger
la montagne d'Esaü.

Alors la royauté sera pour Yahweh.

4° La *parenté littéraire* des différentes parties d'Abdias se détache clairement et c'est avec le livre de Jérémie que les parallèles sont les plus nombreux. On pense parfois que les derniers rédacteurs de Jérémie et le rédacteur d'Abdias ont utilisé une source commune, que l'on essaie de reconstituer (ainsi T. H. Robinson, *The structure of the book of Obadiah*, dans *J. T. S.*, XVII, 1916, p. 402-08). On affirme encore plus couramment qu'Abdias est antérieur à l'achèvement du livre de Jérémie et s'y trouve réemployé (ainsi E. Olavarri, *Cronologia y estructura literaria del oraculo escatologico de Abdias*, dans *Est. Bibl.*, XXII, 1963, p. 303-13). Il nous semble que c'est le contraire qui est vrai : Abdias, postérieur au livre de Jérémie, paraît l'utiliser, avec plus ou moins de bonheur (cf. A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 520; J. Starcky, art. PETRA, dans *D. B. S.*, VII, 895). Plusieurs détails du texte vont en effet dans ce sens :

1. Abd., 1 *b* reproduit à un mot près Jer., XLIX, 7 *a*, mais chez Jérémie Yahweh parle pour dire quelque chose, tandis que chez Abdias l'oracle attendu ne vient qu'au verset 2. Il y a donc entre Abd., 1 *b* et 1 *c* un hiatus maladroit, car Yahweh lui-même ne peut pas prononcer les paroles de 1 *c*.

2. Abd., 1 *c* - 4 suit pas à pas Jer., XLIX, 14-16, mais avec quelques modifications ou défaillances significatives :

— Jérémie affirmait : « *j'ai entendu* » (le message de Yahweh), comme un prophète constamment à l'écoute du Seigneur et percevant en effet les « paroles » divines; Abdias, lui, se range modestement avec les gens de son peuple et dit : « *nous* avons entendu ».

— Jérémie montrait l'émissaire divin *envoyé* aux nations, pour une mission sur le point de s'accomplir ou en train de se dérouler; Abdias dit que cet émissaire *a été envoyé* : il semble ainsi supposer que sa mission est déjà remplie, ce que confirme le « *oui, levons-nous* », ajouté au « *levez-vous* » jérémien : le moment est venu de marcher contre Édom.

— Comme Jérémie vient de parler de Bosra (féminin), il poursuit : « levez-vous contre *elle* »; Abdias reproduit ce « contre *elle* » et trahit ainsi son emprunt, car chez lui l'antécédent féminin fait défaut : il vient de parler d'Édom et Édom, en Abdias du moins, est constamment au masculin.

— Le verset 15 de Jérémie présente un parallélisme parfait; Abdias, au détriment de ce parallélisme, renchérit sur le mépris qui accable Édom, en inversant les lettres du terme jérémien (אדם devient מאד).

— Le verset 16 de Jérémie, mis à part le premier mot, qui est un hapax difficile, apparaît fortement glosé par Abdias, qui détruit le jeu de mots *hauteur* et mettre *haut*, qui insiste sur l'orgueil d'Édom jusqu'à l'invraisemblable : la prétention non seulement de tenir le Roc inexpugnable (sur Séla-Pétra, voir J. Starcky, *art. cit.*, 886-1017), mais en outre de s'élever jusqu'aux étoiles : la précision géographique s'estompe au profit de l'amplification épique.

3. Abd., 5-6 répète Jer., XLIX, 9-10 *a*, en inversant les deux moitiés du ℣. 9 et avec quelques changements qui font penser à un pastiche :

— D'abord, Jer., XLIX, 9-10 apparaît en Abdias tronqué aux deux bouts : en Jérémie la péricope s'insère dans un contexte cohérent, antérieur (℣. 7 et surtout 8) et postérieur (℣. 10 *b* - 11); ce n'est pas le cas en Abdias, où les versets 5-6 n'ont qu'un lien assez lâche avec ce qui les précède et ce qui les suit.

— De plus le texte de Jérémie paraît en Abdias surchargé (« pillards » double « voleurs »; « comme tu seras anéanti » alourdit le verset); démarqué (fouiller, חפשׂ, reprend et déplace les consonnes de dénuder, חשׂף); gauchement remanié (en 6, *Ésaü* gouverne un verbe au pluriel et un suffixe au singulier, « *ses* réserves », qui semble venir tout droit du parallèle jérémien, « *ses* cachettes »).

— Chez Abdias, les deux formes interrogatives : « *ne* voleront-ils *pas*..., *ne* laisseront-ils *pas* que grapillages? » semblent faire allusion à une réponse déjà donnée par l'oracle jérémien qui, lui, est affirmatif.

4. Abd., 7 *a* fait très probablement allusion à la poussée des Qédarites, Lihyanites et autres nomades, qui s'est exercée pendant le Ve s. et qui a rejeté les Édomites vers l'ouest.

5. Abd., 7 *b* reproduit, à un mot près, Jer., XXXVIII, 22 *b* : même emploi du verbe *ykl*, emploi assez restreint et très jérémien (Jer., I, 19; XV, 20; XX, 10; XXXVIII, 22); même juxtaposition de *ykl* et de la formule : « *hommes-de-ta-paix* »; or cette formule, bien loin d'être courante, est rare : Jer., XX, 10 et XXXVIII, 22, Ps., XLI, 10 et Abdias *sont les quatre seuls textes* où *shalôm* augmenté d'un suffixe possessif constitue le complément du mot homme (cf. P.-E. Bonnard, *Le Psautier selon Jérémie*, Paris, 1960, p. 100).

6. Abd., 7 *d*-8 passe brusquement de la deuxième à la troisième personne et de la trahison des amis à la disparition de la *sagesse* édomite. Il emploie pour décrire cette disparition des termes analogues à ceux de Jer., XLIX, 7 *b c* et il la constate comme un fait accompli, alors que l'oracle jérémien feignait de s'en étonner.

7. Abd., 9 *a* note la défaillance des *héros* édomites, comme Jer., XLIX, 22, mais *gibbôr* étant le seul mot commun aux deux textes, il n'y a pas lieu de trop presser le rapprochement.

8. Abd., 16 fait allusion à la coupe étourdissante servie par Dieu à ceux qui s'opposent à lui : si les Israélites ont dû la boire, les Édomites devront la boire à leur tour. A ce sujet, il faut remarquer d'abord que ce verset d'Abdias correspond à Jérémie XLIX, 12,

et ensuite qu'il entre dans le développement d'un thème bien précis, dont l'origine remonte indubitablement à Jérémie.

Vers 605-604, en effet, le prophète d'Anatôt déploie toute une mise en scène imaginaire pour montrer la coupe divine enivrante servie aux nations : Jer., XXV, 15-29. Cet oracle long, insistant et haut en couleurs, a marqué plusieurs textes postérieurs. Tantôt on souligne que le breuvage fatal est servi à *Jérusalem* elle-même, pendant la catastrophe de 587 : Jer., XIII, 12-14; XXV, 18, 29; XLIX, 12 *a*; Ez., XXIII, 31-34; Is., LI, 17-22; Ps., LX, 5; Abd., 16 *a*. Tantôt on voit le même breuvage présenté soit à *Moab* : Jer., XXV, 21; XLVIII, 26; soit à *Babylone* : Jer., XXV, 26; Hab., II, 16 (vers 599); Jer., LI, 39, 57; Is., LI, 23; soit à *Édom* : Jer., XXV, 21; XLIX, 12 *b*; Lam., IV, 21; soit à *toutes les nations* : Jer., XXV, 26; Abd., 16 *b*; Ps., LXXV, 9; Zach., XII, 2 (cf. P.-E. Bonnard, *op. cit.*, 152-154).

L'ensemble des rapprochements relevés ci-dessus entre Abdias et Jérémie paraît décisif : tout suggère qu'Abdias a emprunté beaucoup de matériaux au livre de Jérémie, en les transformant plus ou moins légèrement et en les soudant à sa guise.

Dans sa section 9 *b* - 15, c'est d'Ez., XXXV, 1-XXXVI, 5 qu'Abdias est le plus proche : selon les deux textes est annoncée à Édom *l'élimination* de sa race, en châtiment de son *rire* mauvais au jour de *l'accablement* d'Israël; Dieu lui *fera* ce que lui-même a fait à Sion et, avec toutes *les nations*, Il punira spécialement *Édom* de sa cruauté.

Imitateur, Abdias a pu être aussi imité, comme le montrent les parallèles avec Joël relevés ci-dessus : Abd., 1, 10, 11, 17 *b* ont des mots (appel des *nations* au *combat, violence, sort* jeté, *sainteté*) repris par Joël, IV, 9, 19, 3, 17; en outre, Abd., 17 *a* est reproduit par Joel, III, 5. Dans ce cas, il semble que Joël cite son prédécesseur.

5° Cette dernière exceptée, les parentés littéraires mises en relief par notre synopse aident à préciser *le sens* d'Abdias. Cette page biblique est avant tout un cri appelant le rétablissement de la justice, au détriment d'Ésaü-Édom l'oppresseur et au profit de Jacob-Israël l'opprimé. Israël a eu, en 587, son jour d'épreuve (Abd., 11-14), et d'autres prophètes le lui avaient présenté comme le jour de Yahweh (Soph., I, 14-16); mais Le JOUR de Yahweh décisif mettra toutes les nations et parmi elles Édom devant les conséquences de leurs forfaits (Abd., 15). On remarque que les nations, contrairement au verset 1, ne sont plus ici les instruments mais les victimes du châtiment. Personne n'échappe au Jugement du Tout-Puissant, dont la maîtrise universelle se voit ainsi soulignée.

Le *Règne de Dieu* (cf. Soph., III, 14-18; Is., LII, 7-10; Zach., XIV, 6-9; Is., XXIV, 23) constitue en effet le premier et le dernier mot de la prophétie d'Abdias : au ℣. 1, Yahweh est salué du titre royal de *Seigneur*; au ℣. 21, sa *Royauté* est explicitement reconnue. Ces affirmations n'impliquent pas que l'oracle d'Abdias soit sans lien avec le passé (dénué d'arrière-plan historique), sans lien avec l'avenir (dépourvu d'espérance eschatologique) et seulement compréhensible dans un présent liturgique, qui célébrerait l'intronisation de Yahweh, comme le prétend M. Bič (*Ein verkanntes Thronbesteigungsfestorakel im A. T.*, dans *Archiv Orientalni*, XIX, 1951, p. 568-79; *Zur Problematik des Buches Obadjah*, dans *V. T., Suppl.*, I, Copenh. Congr., 1953, p. 11-25). Cet auteur ne convainc pas quand il situe Abdias avant Amos; quand il le voit utilisé pour une intronisation de Yahweh qui reste problématique (cf. H. Cazelles, art. NOUVEL AN, dans *D. B. S.*, VI, 620-645); quand il considère Édom comme une incarnation de Tiamat, à cause du féminin du ℣. 1 (qui s'explique par Jer., XLIX, 14) et du féminin pluriel du ℣. 13 (תִּשְׁלַחְנָה), qu'il faut sans doute lire au masculin singulier avec le nun énergique (תִּשְׁלַחֲנָּה) selon M. Dahood, dans *Biblica et Orientalia*. S. Scriptura antiquitatibus illustrata (Series edita a Pontificio Instituto Biblico, Rome, XVII, 1965, p. 21). En revanche, M. Bič a sans doute raison de montrer qu'Édom, ennemi historique d'Israël, devient ici presque l'ennemi typique de Dieu.

Le livret d'Abdias dès lors s'élargit : victorieux de tout mal, le vrai Dieu poursuit son dessein de salut avec un petit nombre de rescapés, un Reste saint, qui, à partir de Jérusalem, regroupe les enfants d'Israël dispersés à travers le monde (sans qu'on puisse toujours préciser le lieu de leur exil! Ainsi le *Sepharad* du ℣. 20 est diversement interprété : M. Bič voudrait y voir les consonnes de סוף et de רוד, et en faire un nom symbolique : « *la cessation du vagabondage* », dans *V. T. Suppl.*, I, 1953, p. 24 sq.; J. Gray pense aux « terres du soir », aux « hespérides » lybiennes : ces gens du Sud occuperaient le sud de la Palestine, comme ceux du Nord mésopotamien en occuperaient le nord, *The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah 20*, dans *Z. A. W.*, LXV, 1953, p. 53-59; W. Kornfeld avance de bonnes raisons pour reconnaître sous Sépharad la ville de Sardes, *Die jüdische Diaspora in Abd. 20*, dans *Mél. A. Robert*, Paris, 1957, p. 180-186).

6° Quoi qu'il en soit de ce détail textuel, le sens général d'Abdias reste clair et, en dépassant ses accents nationalistes et revanchards, il est possible d'en faire une *lecture chrétienne*. Le Dieu unique, universel, saint et juste est toujours celui qui brise l'orgueil et exalte l'humilité (Abd., 3 sq.; Luc., II, 52; XIV, 11); il confond la sagesse purement humaine (Abd., 8; Rom., I, 22; I Cor., I, 17-II, 16); il triomphe invinciblement du mal, dont Édom ne fut qu'une fugitive incarnation, entre mille autres, et il en triomphe en la personne du Christ. Mais pour remporter cette victoire, le Seigneur Jésus, innocent, doit prendre lui-même, à Jérusalem, cette coupe destinée aux pécheurs et où se trouve la mort à boire (Abd., 16; Joa., XVIII, 11 et par.); à ce prix, Jésus fait du mont Sion le Lieu Saint (Abd., 17), rassemble dans l'unité les enfants de Dieu dispersés (Joa., XI, 52), inaugure le Jugement sur toute chair (Joa., V, 26-29; Matth., XXV, 31-46) et conquiert à jamais le Règne : « *La Royauté du monde est acquise à notre Seigneur ainsi qu'à son Christ; il régnera dans les siècles des siècles* » (Abd., 21; Apoc., XI, 15).

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les études signalées dans le cours de l'article, on pourra consulter :

I. DES TRAVAUX PORTANT SUR DES POINTS PARTICULIERS. — *verset 4* : U. Schmid, *Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus*, Wiesbaden, 1964, 162 p. Cette étude donne des échantillons de textes, où une série de valeurs constitue un préambule (priamel = *praeambulum*) à une Valeur qui les dépasse et les éclipse : par ex., Jer., IX, 22 sq.; Abd., 4. On en trouve le résumé, par G. Fohrer, dans *Z. A. W.*, LXXVI, 1964, p. 374.

L'infinitif שִׂים est à garder et à lire comme en Job, XX, 4 et II Sam., XIV, 7 : M. Dahood, en Festschrift (Mémorial) Gruenthaner, N. Y., 1962, p. 64.

— *verset 16* : M. Dahood, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 225, traduit לָעַע par jaillir, « dégorger », déborder (de paroles); cf. Job, VI, 3 et Prov., XX, 25.

— *verset 20* : D. Neiman, *Sefarad : The Name of Spain*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, XXII, 1963, p. 128-132, montre comment les Juifs du Moyen Age ont repris une vieille tradition qui désignait l'arrière-pays de Tarragone, et donc par extension l'Espagne, comme le terrain de Sparda (Sardes), c.-à-d. des colons venus d'Asie Mineure.

II. Travaux sur Abdias. — W. Rudolph, *Obadja*, dans *Z. A. W.*, xlix, 1931, p. 222-231. — J. M. Rinaldi, *In librum Abdiae*, dans *Verb. Dom.*, xix, 1939, p. 148-154; 174-179; *In Abdiam prophetam, ibid.*, p. 201-206. — A. J. Freeman, *The Obadjah Problem*, Diss. Southern Baptist, Louisville, 1950. — Y joindre les bibliographies données par A. Deissler, dans *La Ste Bible* de Pirot-Clamer, viii-1, 1961, p. 243, et par O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (3e édit.), Tubingue, 1964, p. 542-544. — G. Fohrer, *Die Sprüche Obadjas*, dans *Studia Biblica et Semitica* T. C. Vriezen dedicata, Wageningen, 1966, p. 81-93, délimite 6 oracles primitivement indépendants : 1 *b*β-4; 5-7 (en déplaçant et en bouleversant le ℣. 7!); 8-11; 12-14 + 15*b*; 15*a* + 16-18; enfin 19-21, considéré comme ajout postérieur.

III. Commentaires des Petits prophètes. — 1. *Patristiques :* S. Jérôme (*P. L.*, xxv, 850-1654); Théodore de Mopsueste (*P. G.*, lxvi, 123-632); Théodoret (*P. G.*, lxxxi, 1545-1988).

2. *Autres :* xiie s. : Hugues de Saint-Victor (*P. L.*, clxxv). Les commentaires de Joël et Abdias seraient de Richard de Saint-Victor, selon D. Van den Eynde, *Hugo Victorinus. Les Commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues de Saint-Victor*, dans *Franziskanische Studien*, xvii, 1957, p. 363-372. Au contraire, ils feraient partie de l'œuvre orale de Hugues de Saint-Victor, selon R. Baron, *Richard de Saint-Victor est-il l'auteur des Commentaires de Nahum, Joël et Abdias?*, dans *Rev. Bénédict.*, lxviii, 1958, p. 118-122.

xvie s. : Urbanus Rhegius, Celle, 1537; Joh. Draconites, Rostock, 1548; Martin del Castillo, Anvers, 1556; Joh. Jac. Grynäus, Bâle, 1584; Louis de Léon, Salamanque, 1589.

xviie s. : H. Leuchter, Darmstadt, 1606; Q. Reuter, Heidelberg, 1617; S. Gesner, Hambourg, 1618; Ed. Marbury, Londres, 1639; Joh. Ellisius, *ibid.*, 1641; Aug. Pfeiffer, Wittenberg, 1666; L. M. Crocius, Brême, 1673; Y. P. Pezron, Paris, 1693; Cornelius de Hase, Brême, 1695; G. F. Heupelius, Strasbourg, 1699.

xviiie s. : G. Outhof, Groningue, 1700, et Dordrecht, 1730; J. W. Zierold, Francfort-Leipzig, 1719.

xixe s. : liste en A. Van Hoonacker, *Les Douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. xiii et 297.

xxe s. : T. H. Robinson-F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, dans *H. A. T.*, Tubingue, 1936; 2e édit., 1954. S. Bullough, *Obadiah*, etc. (Westm. Vers.), Londres, 1953. J. Trinquet, *Hab., Abd., Joël*, Paris, 1953. R. Augé, *Els profètes menors*, Montserrat, 1957. J. Fichtner, *Obadja. Jona. Micha.* Stuttgart, 1957. G. C. Aalders, *Obadja en Jona*, dans *Com. O. T.*, Kampen, 1958. J. Myers, *The Book of Obadjah*, etc., Richmond (Va), 1959. G. Rinaldi, *I Profeti minori* (ii), Turin, 1960. A. Deissler, *La Ste Bible* (L. Pirot-A. Clamer), viii-1, Paris, 1961. J. H. Eaton-D. Leibel, *Obadiah, Nah., Hab., Zeph., Torch B. Com.*, L. et NY, 1962. J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt* (4e édit.), Berlin, 1963. A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, i, *A. T. D.*, Goettingue, 1963. E. Jacob-C. Keller-S. Amsler, *Les Petits prophètes*, i, dans *Com. A. T.*, Neuchâtel, 1965.

P.-E. Bonnard.

AGGÉE. — I. Le prophète et son temps. — Selon les indications chronologiques données au début du livre d'Aggée (i, 1 sq.), c'est au cours de la période comprise entre les mois d'août et de décembre de l'année 520 av. J.-C. que se situe l'activité du prophète. C'est durant ces mois, en effet, comme nous l'apprend le petit livre, qu'à l'initiative du prophète fut entreprise la reconstruction du Temple. Une confirmation d'ordre général nous en est donnée par le témoignage du livre d'Esdras (Esdr., v, 1 et vi, 14). Mais les indications du Chroniste laissant planer une certaine imprécision sur le début même des travaux; seules les grandes lignes du cadre historique dans lequel se déploya l'activité du prophète Aggée se trouvent définies avec suffisamment de certitude.

En 538, les Juifs exilés à Babylone avaient obtenu de Cyrus, roi des Perses, l'autorisation de retourner à Jérusalem. Un certain Sheshbassar — appelé « prince de Juda » en Esdr., i, 8 — avait, à cette occasion, été chargé, par décret spécial du souverain, de rapporter à Jérusalem une partie des objets sacrés jadis dérobés au Temple et d'entreprendre la reconstruction de celui-ci (Esdr., v, 14-16). Il est établi par Esdr., iv, 4 sq. qu'on commença alors effectivement les premiers travaux. Diverses considérations d'ordre général sont d'ailleurs de nature à corroborer ce témoignage. Les rapatriés, dont le sens religieux s'était purifié pendant l'exil, avaient appris du prophète Ézéchiel et de son école à rendre à Yahweh un culte plus pur dans un Temple rénové. Aussi devaient-ils considérer comme primordiale la tâche de reconstruire le sanctuaire sur la montagne de Sion. Ils commencèrent donc par ériger un nouvel autel (Esdr., iii, 1 sq.), afin de pouvoir au moins célébrer le culte liturgique. Mais il était infiniment plus difficile de faire renaître le Temple lui-même de ses ruines. Le grand roi Salomon, en dépit de sa puissance et de ses immenses richesses, n'avait pas mis moins de sept ans pour édifier le Temple. Or, s'il est certain qu'à la suite du décret de Cyrus, de puissants moyens financiers, alimentés par l'impôt, avaient été mis par l'État à la disposition des premiers juifs rapatriés, il reste que leur situation était, à tous points de vue, pleine de difficultés. Au début, leur nombre ne dépassa probablement pas quelques milliers et le chiffre de 50 000 dont parle le Chroniste (Esdr., ii, 64 sq.; Neh., vii, 66 sq.) ne fut sans doute atteint qu'à la suite d'une série de rapatriements. Il faut aussi noter que chacun des rapatriés n'avait pas trop de toutes ses possibilités personnelles pour assurer son propre établissement dans la mère patrie. Les Juifs qui étaient demeurés au pays — renforcés d'ailleurs dans leurs positions par les habitants de l'ancienne Samarie, province assyrienne depuis 722 et occupée par des colons étrangers — ne cédaient sans doute pas facilement leur place aux nouveaux arrivants et leur occasionnaient, bien évidemment, mainte difficulté. S'autorisant de leur situation privilégiée dans le pays, ils entendaient participer eux aussi à la reconstruction du Temple. D'où de nouvelles causes de friction avec les rapatriés qui, eux, étaient des fidèles de Yahweh de stricte observance. Ajoutons enfin que ces derniers ne pouvaient mettre leurs projets à exécution sans le secours financier des autorités provinciales de la Samarie. Telle est bien la situation d'ensemble qui se dégage d'Esdr., iv, 4 sq., même si le Chroniste colore sa description de traits relatifs à des événements postérieurs à 520. De toutes façons, les circonstances étaient alors si défavorables que les travaux sur l'emplacement du Temple ne dépassèrent pas la phase des tout premiers débuts. La communauté des rapatriés en prenait son parti, disant : « Le moment de reconstruire la maison de Yahweh n'est pas encore venu » (Agg., i, 2). Et de toutes ses forces chacun s'appliquait à acquérir ou à accroître son patrimoine et à construire sa propre maison. Mais là encore il ne suffisait pas de vraincre les difficultés provenant des hommes, l'opposition passive ou active de la population locale; on se heurtait également à une nature hostile. Il ressort des discours du prophète que son activité coïncide avec une période de disette, due à la sécheresse et aussi, semble-t-il, aux ravages des insectes.

Entre-temps, la situation politique elle aussi s'était modifiée. En 522, la descendance de Cyrus s'éteignait et la couronne passait à une autre branche de la dynastie des Achéménides, dont le premier représentant fut Darius Ier (522-486). Ce fut l'occasion d'insurrections qui s'étendirent à tout le pays et que Darius ne put réprimer qu'à grand-peine; elles durèrent jusqu'en 520 et démontrèrent l'étonnante fragilité du formidable empire perse. Elles constituèrent pour la communauté des Juifs rapatriés fidèles à leur Dieu une invitation à s'armer de courage et à faire plus

que jamais confiance à Yahveh, le maître de l'Histoire. Le moment était donc venu de rendre à Sion son ancien éclat et Aggée reçut de Dieu l'ordre d'inviter le peuple à reprendre la construction du Temple : entreprise qui devait inaugurer une nouvelle ère de salut. A la tête de la communauté se trouvaient alors le commissaire perse, Serubbabel (Zorobabel), de la race de David, et le grand-prêtre Josué, fils de Yehoçadaq. On peut penser que l'un et l'autre étaient revenus au pays de leurs ancêtres quelque temps auparavant, à la tête d'un groupe important de rapatriés, et qu'ils avaient déjà œuvré efficacement pour la consolidation de la communauté lorsque celle-ci fut, en 520, invitée à reconstruire le Temple.

II. Personnalité et message. — Aggée ne nous est connu que par son livre, lequel éclaire son activité, et par les données du Chroniste (Esdr., v, 1; vi, 14) selon lesquelles il a collaboré avec succès avec le prophète Zacharie à la restauration du Temple.

Son nom à finale aramaïsante (hébr. : *Haggi*, « celui qui est né un jour de fête ») ne se rencontre pas ailleurs dans la Bible, mais on le trouve dans les cunéiformes sous la forme *Hagga* (cf. la 3e édition du *Lexikon* de W. Baumgartner, Brill, 1968). C'est un argument en faveur de l'appartenance du prophète au groupe des rapatriés de Babylone; de même l'influence de l'école d'Ézéchiel et du Deutéronome semblent plaider en faveur d'une mentalité formée pendant l'exil. Par contre, W. A. M. Beuken a fait une série notable d'observations qui l'ont conduit à la conclusion suivante : « Aggée n'a pas appartenu au groupe des rapatriés. Aussi bien la Mésopotamie que Jérusalem lui sont étrangers. C'est un fils de la paysannerie judéenne. Sa pensée est déterminée par la campagne et le souci des moissons » (*Haggai-Sacharja 1-8*, dans *Studia Semitica Neerlandica*, Assen, 1967, p. 228 sq.; cf. l'ensemble du chapitre, p. 216 sq.). En fait, la brièveté du livre ne permet guère d'apporter une réponse définitive à la question de savoir auquel des deux groupes de ses contemporains il appartenait, indigènes ou rapatriés. On est sûr seulement qu'il se présenta à Jérusalem comme un « nabi ».

Son zèle pour le Temple n'est pas un argument qui oblige à voir en lui un représentant de ceux que l'on appelle les « prophètes cultuels ». Il faut tenir compte de la distance qui le sépare du prophétisme préexilique et de la position réservée à l'égard du Temple et de son culte. Toutefois il ne faut pas non plus exagérer l'opposition comme on le fait souvent. Pour se faire une idée juste, il ne faut pas perdre de vue le changement de situation et sa totale transformation depuis l'exil. Les grands prophètes, ses prédécesseurs, avaient également fustigé l'indifférence religieuse et les soucis égoïstes d'existence personnelle qu'Aggée reproche à ses contemporains (i, 2-4). Ce n'était pas sans de réels sacrifices qu'on pouvait, compte tenu des circonstances, entreprendre la restauration du Temple; c'est là un témoignage formel et frappant qu'on croyait aux promesses faites à Sion consignées dans les deux premières parties du livre d'Isaïe, en même temps qu'on prenait au sérieux le précepte fondamental de la charte de l'Alliance. De la même manière que les prophètes préexiliques, Aggée mettait en relief la relation fixée par Dieu entre la faute et le sort du peuple. Aussi désigne-t-il la négligence envers le Temple comme la cause secrète de la détresse et du malheur présents. Dans ses promesses de bénédiction, il poussait la communauté à se convertir et à donner à Dieu ce qui lui revenait, comme l'avaient fait ses prédécesseurs.

Sa théologie du Temple n'était pas simpliste. La preuve en est qu'Aggée ne visait nullement aux splendeurs du Temple de Salomon, mais se contentait d'un édifice correspondant aux possibilités de l'époque; ce serait le Seigneur lui-même qui, à l'avenir, lui donnerait éclat et magnificence lorsqu'il produirait le temps du salut (ii, 2-9) que le ch. lx d'Isaïe décrivait par des images apparentées. Les espérances mises en Sion par Is., ii, 2 sq. sont ainsi à la fois assumées sous une forme tangible assez particulière et transformée. De même Aggée fait siennes les annonces prophétiques liées à la dynastie de David et il les associe à l'espérance messianique qu'elles contenaient en la personne du davidide Zorobabel, dont Yahvé fait comme « le sceau qu'il a au doigt ».

Depuis le travail de Rothstein sur les Juifs et les Samaritains (*Juden und Samaritaner*, Göttingen, 1908), on donne d'une manière assez générale Aggée comme le père du judaïsme (ainsi Sellin) et le 24e jour du 9e mois de l'an 520 av. J.-C. serait le jour de naissance du judaïsme (Sellin-Fohrer, *Einleitung*, 10e éd., 1965, p. 506). Après les recherches de K. Koch on ne peut plus être aussi affirmatif. Cet auteur plaide en effet avec de solides arguments pour la thèse suivante : « Le peuple qu'Aggée qualifie d'impur est le peuple même d'Aggée où le prophète est inclus. Tous sont impurs, les rapatriés comme les indigènes, car ils ne possèdent pas un sanctuaire intact où une purification adéquate pourrait être opérée » (*Haggais unreines Volk (Hag., ii, 14)*, dans *Zeitschrift für die altt. Wiss.*, 79, 1967, p. 63); c'est aussi l'opinion d'Ackroyd traitant de ce passage (*Jour. Jewish St.*, 1952, p. 151-56). Pour A. W. Beuken, qui considère comme définitive l'interprétation proposée par Rothstein pour ii, 14 (*op. cit.*, p. 67), Aggée est une « figure typique de restaurateur en tant qu'il n'attend rien d'autre que le rétablissement de l'ancien état de choses; le peuple de Dieu doit grandir à nouveau dans la fidélité à l'Alliance sous la protection du Temple et de la dynastie de David » (*op. cit.*, p. 334). En fait, avec Aggée, on retrouve entièrement comme fond de tableau ce qui caractérise la communauté postexilique : le peuple de Dieu se conçoit comme une communauté théocratique dont la Tora délimite les conditions de salut. Le « zèle pour la maison de Dieu » (Ps., lxix, 10; Joa., ii, 17) est le milieu propre de la personne et du message d'Aggée. Là résident à la fois la grandeur et la limite de sa figure et de sa signification dans l'histoire du peuple de Dieu.

III. Le livre d'Aggée. — Dans la collection traditionnelle des Douze prophètes on trouve ce livre en dixième position. Avec ses deux chapitres (38 versets), c'est un des textes de l'Ancien Testament qui ont le moins d'ampleur. Mais, sur un point, il se distingue des autres : les discours du prophète sont datés avec précision : ils ont été prononcés entre le 29 août et le 19 décembre de la seconde année du règne du roi perse Darius Ier, c'est-à-dire en 520 av. J.-C.

1° *Composition et contenu.*

i, 1-11 : premier discours du prophète. — i, 1 : date, récipiendaire, adresses; — i, 2-4 : paroles de Yahvé (concernant le manque de zèle à construire le Temple); — i, 5-6 : paroles de Yahvé (exhortation à comprendre l'échec des moissons comme une punition divine); — i, 7-8 : paroles de Yahvé (ordre de bâtir le Temple, promesses de bénédiction); — i, 9-11 : résumé des ℣. 2-8 dans des paroles de conclusion de Yahvé; — i, 12-15 : succès du discours et début des travaux.

ii, 1-9 : deuxième discours du prophète. — ii, 1-2 : date, récipiendaire, adresses; — ii, 3 : paroles de Yahvé (exposé de la différence impressionnante entre le Temple d'autrefois et le futur Temple); — ii, 4-5 : paroles de Yahvé (exhortation au courage et à la confiance en Dieu); — ii, 5 : paroles de Yahvé (promesse d'assistance conforme à

l'Alliance); — II, 6-9 : paroles de conclusion par Yahvé (promesses sur la splendeur du futur Temple).

II, 10-19 : troisième discours du prophète. — II, 10 : date, récipiendaire; — II, 11-14 : paroles de Yahvé (deux questions de Tora sur les prêtres avec allusion à leur rapport avec la situation); — II, 15-17 : paroles de Yahvé (exhortation à comprendre l'échec des moissons comme une punition divine); — II, 18-19 : paroles de Yahvé (appel à prendre garde au changement de sort. Promesses de bénédiction).

II, 20-23 : quatrième discours du prophète. — II, 20-21*a* : récipiendaire, date, adresse (Zorobabel); — II, 21*b*-23 : jugement sur les peuples et promesse à Zorobabel.

2° *Le texte et son histoire.* — Le texte hébreu nous a été transmis en bon état et il ne paraît exiger de correction que sur des points peu nombreux et secondaires. Les anciennes versions s'en éloignent à peine. Le grec qui, après le texte massorétique, est le témoin le plus précieux offre de légères variantes en I, 8, 9; II, 6, 19; il a un texte plus long en I, 9 et II, 14 et, en ce dernier cas, il est évident qu'on s'est inspiré d'Am., V, 10. Ainsi la forme actuelle et sa disposition paraissent déjà fixées au IIIe s. av. J.-C.

Sur le devenir de sa rédaction on trouve, dans la recherche actuelle, des hypothèses fort divergentes. Malgré la rédaction impersonnelle à la troisième personne, Eissfeldt (*Einleitung*, 3e éd., 1964, p. 579) attribue au prophète lui-même la composition du livre. C'est aussi la position d'Orelli (1888), de Driver (1906), de Junker (1938), de Gelin (1948), de Nötscher (1958), de Koch (1967). Depuis Klostermann (*Geschichte des Volkes Israel*, 1896), beaucoup d'auteurs estiment qu'il y a chez Aggée (comme en Zach., I-VIII) une sorte de chronique du Temple postexilique dont le prophète ne serait pas l'auteur (Rothstein, Nowak, Marti, Mitchell, Sellin, Horst, Deden, Ackroyd...). Beuken défend la thèse que le livre aurait trouvé sa forme définitive dans les milieux du Chroniste (*op. cit.*, p. 331 sq.), par où l'on rejoindrait assurément une forme antérieure (p. 184 sq.), laquelle aurait son noyau dans des « esquisses » (Auftrittskizzen) qui proviendraient de l'entourage du prophète (p. 335). L'opinion commune des critiques reste toutefois qu'il faut accepter une longue histoire de la rédaction; elle a laissé des traces évidentes dans le livret actuel. La datation précise des discours et le rôle décisif de Zorobabel témoignent néanmoins que la substance des discours remonte au prophète lui-même et que leur fixation par écrit est de peu postérieure à 520 av. J.-C.

Pour l'interprétation du livre et la place d'Aggée dans l'histoire du peuple de Dieu, la péricope II, 10-19 est de la plus grande importance (insertion d'une *tora* sacerdotale). André en 1895 la tenait pour inauthentique. Mais Rothstein en faisait le pivot de la compréhension du message du prophète, une fois qu'on l'avait déplacée et insérée en I, 15*a*. La majorité des exégètes l'a suivi (Sellin, Horst, Elliger, W. Thomas, Bentzen, Noth, von Rad, Bright, H. W. Wolff, Hesse, Eissfeldt, Fohrer, Beuken...). Le peuple impur serait les Samaritains et les Juifs qui partageaient leur point de vue. Les arguments essentiels étaient les suivants : *a)* on obtient une meilleur cohérence du texte; — *b)* la suite chronologique est plus plausible; — *c)* il est invraisemblable qu'un pareille apostrophe ait visé les zélés constructeurs du Temple. Mais Junker en 1938 et Nötscher en 1957 ont, dans leurs commentaires, gardé l'ordre traditionnel, et, en 1967, Koch a combattu avec force la thèse de Rothstein avec des arguments impressionnants tirés de l'histoire des formes et des mots. Son argumentation obligera l'exégèse future à reprendre à nouveaux frais le problème de cette péricope.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires.* — Outre les commentaires généraux au recueil des Petits prophètes : T. André, *Le prophète Aggée*, Paris, 1895; — H. W. Wolff, *Haggai*, dans *Biblische Studien*, 1, Neukirchen, 1951; — W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, dans *Studia Semitica Neerlandica*, 10 (1967); — S. L. Koole, Kampen, 1967.

2° *Monographies et articles.* — K. Budde, *Zum Text der drei letzten Kleinen Propheten*, dans *Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], 26 (1906), p. 1-28. — J. W. Rothstein, *Juden und Samaritaner*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, 1908. — J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *R. B.*, 1923, p. 66-68. — A. Bentzen. *Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les Juifs aux environs de l'an 520 av. J.-C.*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 10 (1930), p. 493-503. — A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, dans *Festschrift Procksch*, 1934, p. 5-28. — F. Peter, *Zu Haggai I, 9*, dans *Theologische Zeitschrift*, 7 (1951), p. 150 sq. — P. R. Ackroyd, *Studies in the Book of Haggai*, dans *Journal of Jewish Studies*, II (1951), p. 163-176; III (1952), p. 1-13; *The Book of Haggai and Zechariah 1-8*, *ibid.*, III (1952), p. 151-156; *Some interpretative Glosses in the Book of Haggai*, *ibid.*, VII (1956), p. 163-167; *The O. T. historical Problems of the early Persian Period*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, XVII (1958), p. 13-27. — Th. Chary, *Le culte chez les prophètes Aggée et Zacharie*, dans *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris, 1955, p. 119-159. — F. S. North, *Critical Analysis of the Book of Haggai*, dans *Z. A. W.*, LXVIII (1956), p. 24-46. — R. A. Parker-W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B. C.-A. D. 75*, Providence (R. I.), 1957. — R. T. Siebeneck, *The Messianism of Aggaeus and Proto-Zacharias*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 19 (1957), 312-28. — M. D. Cassuto, *Liber Aggaei* (en hébreu), dans *Enc. Bibl.*, Inst. Bialik, III, 1959. — J. Steinmann, *Le Livre de la Consolation d'Israël et les Prophètes du retour de l'exil*, Paris, 1960. — K. Galling, *Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem*, dans « *Heimkehr* », *Festschrift Rudolph*, Tübingen, 1961, p. 67-96. — F. Hesse, *Haggai*, *ibid.*, p. 109-134. — M. Peter, *Epoka proroka Aggeusza (De Aggaei prophetae temporibus)*, dans *Ruch Biblijny i Liturgizny*, 17 (1964), p. 275-80. — G. Sauer, *Serubbabel in dem Licht Haggai und Sacharjas*, dans *Festschrift Rost* (Berlin, 1967), p. 199-207. — K. Koch, *Haggais unreines Volk (Hag., 2, 14)*, dans *Z.A.W.*, 79 (1967), p. 52-66.

A. DEISSLER.

AMOS. — Ce n'est pas outrancièrement simplifier l'histoire de l'exégèse d'Amos que la résumer selon le schéma suivant. Dans la lignée de Wellhausen (*Die kleinen Propheten*, 2e éd., 1898) on s'est surtout attaché à l'étude du texte et de son authenticité. L'oracle des nations (I, 3-II, 15), les « doxologies » (IV, 13; V, 8 sq.; IX, 5 sq.), l'épilogue (IX, 11-15) constituaient l'objet de prédilection de ces recherches qui se terminaient habituellement par un constat d'inauthenticité. Citons, au hasard, quelques noms. I, 2 est deutéronomique pour R. E. Wolff (*The editing of the Book of the Twelwe*, dans *Zeitschrift für altestamentlische Wissenchaft* [= *Z. A. W.*], 1935, p. 90-129), R. H. Pfeiffer (*Introd. to the O. T.*, Londres, 1952); I, 6 est inspiré de Joël (IV, 6) pour K. Marti (*Dodekapropheton*, dans *Kürzer Handkommentar zum A. T.*, Tubingue, 1904) qui récuse encore I, 9 sq., avec W. R. Harper (*A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, dans *International Critical Commentary*, Edimbourg, 1905, aussi sévère pour I, 10-12, II, 4 sq., etc.), E. Sellin (*Das Zwölfprophetenbuch*, I, *Kommentar zum Alten Testament*, Tubingue, 1929), A. Weiser (*Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, *Das Alte Testament Deutsch*, Gœttingue, 1949); I, 11 est rejeté par O. Eissfeldt (*Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1956), etc. De son côté, E. Osty (*Amos, Osée*, dans *La Ste Bible...* de Jérusalem, Paris, 1952) met en doute l'authenticité de II, 4 sq. qu'une majo-

rité, avant lui, rejette sans appel. De semblables positions sont prises à propos des « doxologies », plus encore à propos de l'épilogue, IX, 11-15, « la grande addition post-exilienne », selon M. Delcor (*La Ste Bible*, de L. Pirot-L. Clamer, VIII, Paris, 1961, p. 181).

Une telle énumération est rapide (plus complète en G. J. Botterweck, *Zur Authentizität des Buches Amos*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1958, p. 176-189) et il reste évident que le problème de l'authenticité doit être, pour chacun des textes énumérés, considéré séparément; nous croyons cependant pouvoir affirmer que l'exégèse d'Amos tend à faire preuve, et de plus en plus, de cette prudence absolument « nécessaire dans un domaine où le subjectivisme et l'*a priori* peuvent jouer un grand rôle » (M. Delcor, *loc. cit.*, 181); et nous pensons que, plus circonspecte dans le refus de l'authenticité, moins accaparée même par ce problème, cette exégèse dirige davantage son effort sur l'interprétation d'un ouvrage toujours mystérieux.

Changement d'orientation qui, à vrai dire, ne date pas d'aujourd'hui. Réagissant avec vivacité contre la théorie selon laquelle un prophète ne peut, à la fois, présenter des oracles de malheur et de bonheur (principe qui justifie, pour beaucoup, le rejet de Amos, IX, 11-15), A. Caquot (*Osée et la royauté*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* [= *R. H. P. R.*], 1961, p. 126) se référait à l'étude plus ancienne de I. Engnell (*Profetia och tradition*, 1947, p. 110). Ce changement nous paraît cependant davantage affirmé dans les travaux de V. Maag (*Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leyde, 1951), J. D. W. Watts (*Vision and Prophecy in Amos*, Leyde, 1958), J. Priest (*The Covenant of Brothers*, dans *Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], 1965, p. 400-406 — authenticité d'Amos, I, 9-12), G. J. Botterweck, etc. C'est dans cette ligne que se situe cet article, appliqué à l'étude de ces « many unanswered questions » qu'énumère W. Brüggemann (*Amos, IV, 4-13 and Israel's covenant worship*, dans *Vetus Testamentum* [= *V. T.*], 1965, p. 15).

Ces problèmes, quels sont-ils? Une phrase d'Amos les introduit. A-t-il répondu (VII, 14) à Amasias : « Je ne suis pas... » ou, « je n'étais pas prophète »? L'interprétation de cette réponse permet d'entrevoir la façon dont Amos concevait sa mission, dont il définissait sa situation antérieurement à l'appel de Yahvé, la façon aussi dont il se rattachait aux cercles prophétiques contemporains.

Si cette phrase pose la question des relations prophétiques d'Amos, tout son livre pose celle de ses relations sapientielles : pourquoi son ouvrage contient-il tant de tournures caractéristiques du parler des sages? Et puis cet ouvrage a-t-il emprunté à la littérature cultuelle du temps? Si emprunt il y a, que dire de la littérature religieuse pré-amosienne?

Proche du langage cultuel de son temps, quels rapports Amos a-t-il entretenus avec le sanctuaire de Sion et ses théologiens? Quelle influence les traditions religieuses de Jérusalem ont-elles exercée sur sa doctrine?

Quels étaient enfin les liens qui unissaient le prophète avec le roi de Juda et quelle mission Amos avait-il à accomplir en Israël?

Rien de tout cela n'est sans importance pour la compréhension de ce personnage dont on sait qu'il influença très fortement Isaïe, le prince du prophétisme (cf. R. Fey, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja*, Neukirchen, 1963); ce motif, à lui seul, justifie la plus minutieuse attention.

Cette étude comprend quatre parties : I. Amos et son livre. II. Amos de Téqoa. III. Amos, le prophète. IV. Amos et son message.

I. Amos et son livre. — 1° *Structure.* — On découvre facilement, dans cet ouvrage, plusieurs sections : 1. Après un titre qui situe sommairement Amos dans le temps (I, 1), un ỹ. manifeste et le sens divin du « rugissement » d'Amos et la note menaçante qui y domine (I, 2); alors les nations proches sont accusées et condamnées, l'une après l'autre, avant que ne paraissent à la barre Juda et enfin Israël, plus coupable et plus sévèrement puni (I, 3-II, 16).

2. Une série d'oracles se présente sans ordre apparent; on y remarque : une introduction (III, 1 sq.), un texte sur la mission prophétique (III, 3-8) et un ensemble où, aux éléments d'un acte d'accusation, se mêlent de rares invitations à la conversion, des allusions au salut, plus rares encore, et de très fréquentes menaces (III, 1-VI, 14); au milieu, deux fragments dont le ton hymnique est évident : les « doxologies » (IV, 13; V, 8 sq.).

3. Une séquence de cinq visions est entrecoupée d'oracles, semblables à ceux de la série précédente, avec, peut-être, une note plus sévère, plus triste (VII, 1-IX, 10); au milieu, un troisième fragment hymnique (IX, 5 sq.).

4. Le ton est tout différent en IX, 11-15 : on entrevoit d'heureuses perspectives de restauration et de fécondité paradisiaque.

L'ensemble est sans ordre (J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963, p. 239 sq.); bien qu'au-delà de cette ordonnance factice, apparaissent les indices d'une organisation plus ancienne. Une partie au moins du livre a été composée avec soin : la séquence des visions (VII, 1-IX, 4). Les visions 1-3 forment un tout harmonieux; elles sont construites sur le même schéma; le « aussi » (VII, 6) prouve que la 2e est liée à la 1re sur laquelle elle renchérit; la 3e marque le terme d'une progression : deux concessions miséricordieuses amènent au refus du pardon.

Bien que le récit culmine avec la vision 3, la 4e devait la suivre; sans rien ajouter d'essentiel, elle marque le caractère inéluctable de la décision prise. La séquence a été coupée par l'adjonction de VII, 10-17 dont la présence n'est pas fortuite. Déjà une certaine similitude des textes explique le rapprochement : 11*a* reprend 9*c*; il doit y avoir un autre motif qui ne peut être qu'un certain lien chronologique (cf. *infra*).

La vision 5, littérairement différente, est homogène aux autres; elle en est séparée par des oracles dont la présence est inexplicable; elle devait leur être reliée.

Au noyau autobiographique des visions a été jointe la collection des oracles : fragments oratoires qui précèdent ou séparent les visions, « récits-il » organisés suivant leur place chronologique entre les visions 3 et 4, ou mis à leur place logique en tête du livre.

2° *Authenticité.* — Nous la savons discutée surtout pour : 1. L'oracle contre Juda. 2. Les doxologies. 3. L'épilogue.

1. *L'oracle contre Juda, II, 4 sq.* — V. Maag (*op. cit.*, 8) déclare : « Par son esprit et son style, il est postérieur à 586 ». C'est l'opinion la plus commune, que nous ne partageons pas totalement.

Le vocabulaire n'est pas nettement deutéronomique. « Rejeter la torah de Yahvé » : cf. début d'Is. (V, 24) alors influencé par Amos. Rejeter — le mal — (Is., VII, 15 sq.); — Yahvé — (VIII, 6); plus fréquent chez Jer. — la torah — (VI, 19), — la parole — (VIII, 9). Absente de Deut., mais présente dans textes deutéronomiques, on pense à une expression utilisée avec une prédilection, relative, par l'école deutéronomique mais qui était déjà connue au temps d'Amos.

Que signifie « torah »? Si c'est « La Loi », on pense à Deut., I, 5; IV, 4, etc.; acception que connait Jer. (VIII, 8;

IX, 12) et peut-être Osée (IV, 6) (H. Cazelles, art. LOI ISRAÉLITE, dans *D. B. S.*, V, 499), ce contemporain d'Amos. L'hésitation est permise. Mais si « torah » désigne l'oracle donné au Temple (Is., VIII, 16, 20; Jer., XVIII, 18; cf. Cazelles, *art. cit.*, 498), c'est un sens que Amos connaissait. Tout serait même très clair; selon I, 2, c'est de Sion que Yahvé parle; II, 4-6 reproche à Juda d'avoir négligé le dépôt confié : la torah, l'oracle divin que le clergé doit proclamer et le peuple observer. Nous restons toujours dans la perspective d'Amos.

Une autre formule est plus deutéronomique : « garder les décrets », fréquente en Deut. (cf. J. Malfroy, *Sagesse et Loi dans le Deutéronome*, dans *V. T.*, 1965, p. 53), ignorée de Amos, d'Osée qui ne mentionnent par le *Hoq* et pour qui « garder » ne dit pas l'observation d'une règle.

Il apparaît enfin que le style de ces *ỷ.*, général, vague, tranche sur le ton habituel d'Amos, expressif, virulent; ce qui fait attribuer à un auteur deutéronomique la transcription d'une formule qui venait d'Amos lui-même mais qui ne pouvait manquer d'intéresser l'école deutéronomique préoccupée, comme on sait, d'affirmer et le rôle du prophète, porte-parole de Yahvé, et, plus encore, la prédominance de Jérusalem, résidence de Dieu; ce qui rend légitime l'attribution à Amos de la substance de l'oracle et à un auteur deutéronomique la transcription, la re-lecture de la phrase primitive. (Dans le même sens : A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, Oslo, 1956, p. 30; G. Botterweck, *art. cit.*, 181; R. Vuilleumier, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, Neuchâtel, 1960, p. 80.)

2. *Les doxologies.* — Les ressemblances formelles que proposent IV, 13; V, 8 sq., IX, 5 sq. — ton hymnique différent de celui du livre, usage de la participiale caractéristique des hymnes (H. J. Kraus *Psalmen*, dans *Biblischer Kommentar Altes Testaments* [= *B. K. A. T.*], Neukirchen, 1960, I, p. XLI), énumération des attributs de Yahvé dont le Nom est proclamé avec solennité — ainsi que les similitudes doctrinales — Yahvé, le créateur universel, l'ordonnateur du cosmos, le maître du monde, — qu'ils présentent entre eux (aussi bien qu'avec Jer., X, 12 sq.; XXXI, 35) avaient fait soupçonner leur authenticité (par ex., P. G. Rinaldi, *La sacra Bibbia*, I, *Profeti minori...*, *Amos*, Turin, 1953, p. 156, après A. Vaccari, *Hymnus propheticus in Deum Creatorem*, dans *Verbum Domini* [= *V. D.*], 1929, p. 184 sq.). La question fut plusieurs fois reprise; la majorité tend actuellement à refuser à Amos la paternité de ces versets. Les divergences apparaissent cependant lorsqu'on veut délimiter ces fragments hymniques, les séparer de leur contexte actuel en vue de reconstituer le poème primitif et d'expliquer son insertion dans le livre. Les hypothèses sont nombreuses; G. Botterweck (*art. cit.*, 182 sq.) en énumère quelques-unes : H. Schmidt (*Der Prophet Amos*, dans *J. B. L.*, 1924, p. 46-131; 1925, p. 63-122; spécialement p. 106), H. Forst (*Die Doxologie im Amosbuch*, dans *Z. A. W.*, 1929, p. 45-54), T. H. Gaster (*An Ancient Hymn in the Prophecies of Amos*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 1955, p. 23-26). Leurs divergences laissent sceptique (cf. Maag, *op. cit.*, 58 et 24, 46 sq.). L'essai de Watts (*op. cit.*, 51-67, reprise de *An old hymn preserved in the Book of Amos*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 1956, p. 33-39) est intéressant, même si quelques points sont discutables; il révèle l'histoire et la signification du poème ancien.

Il apparaît donc que ce poème envisage une certaine venue de Yahvé (IV, 12*c*), l'éventualité de quelque jugement du peuple (V, 6); il propose un développement à la louange du Créateur (IV, 13), du Maître de la nature (IV, 13; V, 7-9; IX, 5 sq.); exprime l'attente anxieuse de la pluie (V, 9; IX, 5 sq.) et s'applique à considérer les présages (?) du destin (IV, 13; V, 9; IX, 5*a*, 6*a*). Ce poème trouve son cadre vital dans une fête automnale, au moment où est attendue l'intervention divine qui se réalisera dans le don de la pluie, source d'une nouvelle vie pour la terre altérée. La maîtrise cosmique de Yahvé est un signe de bon augure et la mention du mouvement régulier des constellations devient une raison d'attendre avec confiance le changement de temps désiré. L'intention polémique affleure : ce que les contemporains s'obstinent à attribuer au Baal et à attendre de lui, l'auteur le rapporte au seul Yahvé; de lui vient toute fertilité qui ne peut être demandée qu'à lui seul.

C'est en IV, 12 que l'on peut voir comment le prophète s'est servi du chant. L'oracle (IV, 6-12*a*) s'achevait sur l'annonce d'une intervention de Yahvé contre Israël. Amos développe ce propos en se référant au cantique connu qu'il relie par la transition, gauche, de 12*b*; en même temps il réoriente le poème; du chant de promesses heureuses, il fait l'annonce d'un châtiment; de l'évocation de la puissance cosmique de Yahvé, gage de bénédiction, il fait la garantie d'une punition plus sévère. Rien ne s'oppose à ce que le raccord ait été fait par Amos. De nouveau un verset du poème est cité en V, 4*b*; mais n'est-ce pas, cette fois, quelque éditeur qui, ayant fragmenté le poème ajouté intégralement à IV, 12*a*, a placé ici le passage dont était extrait le verset cité en V, 4*b*? Probablement; et c'est encore un éditeur, le même, qui a ajouté les mentions de la maison de Jacob et de Béthel (V, 5) pour renforcer l'orientation menaçante donnée au texte. Un éditeur porte encore la responsabilité de l'insertion de IX, 5 sq. en un contexte tout à fait étranger.

Les réflexions de Watts doivent être nuancées par l'étude plus récente de W. Brüggemann qui considère l'ensemble IV, 4-13 comme une unité réelle (*op. cit.*, 11, 15). L'auteur prophétique s'inspire d'un schéma ou d'un texte appartenant à la liturgie de l'Alliance. Le point de départ est une constatation : le peuple néglige l'Alliance ou l'a même rompue (*ỷ.* 4, 5); on passe ensuite au jugement du peuple coupable de rupture de contrat (*ỷ.* 6-12*b*), puis à une invitation au renouvellement de l'Alliance (12*c*), et on termine par la louange du Dieu de l'Alliance (*ỷ.* 13). La particule *kî* motive (comme en Ps., XCV, 2-7) l'invitation au culte et au renouvellement de l'Alliance, invitation rendue plus contraignante par l'évocation de l'œuvre créatrice colossale, aussi terrible que les événements cosmiques qui accompagnèrent la révélation du Sinaï.

De toute façon, Amos se sert d'un cantique connu de ses auditeurs et conforme à son enseignement habituel (cf. A. S. Kapelrud). Ces fragments peuvent être contemporains du prophète; ils peuvent aussi lui être de peu ou même de beaucoup antérieurs. Les clichés d'inspiration naturiste qui les composent sont, depuis longtemps, utilisés en Palestine; dès les temps les plus anciens, le peuple a été « appelé à glorifier son Dieu, même quand celui-ci lui envoie une sévère punition » (Jos., VII, 19; I Sam., VI, 5 sq., etc.); aussi doit-on considérer que « semblable utilisation de doxologies remonte très haut dans l'histoire d'Israël » (R. Vuilleumier, *op. cit.*, 90).

3. *L'épilogue.* — Rejetée par le plus grand nombre (Maag, *op. cit.*, 248) et pour des raisons que Harper résume (*op. cit.*, 195 sq.), l'authenticité de IX, 11-15, encore niée par beaucoup (par ex., J. Lindblom, *op. cit.*, 281; W. H. Schmidt, *Die deuteronomische Redaktion des Amos Buches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler*, dans *Z. A. W.*, 1965, p. 168-192), est admise par un « nombre sans cesse croissant d'exégètes contemporains » (Watts, *op. cit.*, 25, n. 6).

Nous considérons les *ỷ.* 11, 13-15 comme authentiques (cf. Maag, *op. cit.*, 61, 246 sq.). On dit que ces versets annonçant la libération de l'exil supposent cet exil accompli ou proche. Cependant la punition envisagée n'est pas plus l'exil que n'importe quelle déportation, conséquence habituelle des défaites du temps (cf. VII, 11). D'ailleurs ces versets ne mentionnent aucun des thèmes chers aux écrivains tardifs :

l'expiation, la conversion, le retour d'un pays lointain, le personnage messianique. Par contre, ils envisagent la restauration des brèches de Jérusalem (cf. II Chr., XXV, 23). Ils connaissent le thème de la nature merveilleuse, thème qui peut relever d'une réflexion inspirée par le cycle irrémédiable des saisons : printemps et récoltes succédant invariablement à la stérilité de l'hiver. Dans le même sens, les contemporains d'Osée (VI, 1-3) découvrent qu'à la colère divine succédera le pardon, en se souvenant de quelque cliché naturiste cananéen : à deux jours de malheur succède un jour heureux, à la nuit, l'aurore, à la sécheresse stérilisante, la pluie qui féconde (cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheton, Hosea*, dans *B. K. A. T.*, Neukirchen, 1961, p. 151). De son côté, le ps. LXXII (sûrement préexilique et relativement ancien, cf. Kraus, *op cit.*, I, 495) affirme (℣. 16) que la venue d'un nouveau roi sera signalée par une surprenante abondance de moissons (cf. les textes célébrant l'accession au trône pharaonique de Merne-Ptah et de Ramsès IV, dans *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 378). Ces versets sont donc antérieurs à l'exil, mais ne peuvent être l'œuvre d'un scribe postérieur à Amos. En un temps où Jérusalem méditant sur la ruine de Samarie s'applique à en découvrir le sens providentiel, on ne peut s'intéresser à un oracle annonçant au nord le salut; à moins qu'il ne provienne de quelque autorité : on en revient à Amos.

Mais cet oracle de bonheur contredit l'ensemble du livre obstinément pessimiste. L'objection n'est pas déterminante. Étalée sur de nombreuses années, la prédication d'Amos a varié. V, 4 sq., 14 admettent autre chose qu'un châtiment irrémissible : la possibilité de la vie, de la miséricorde; V, 3 (sur le double aspect qui n'est contradictoire qu'en apparence seulement de l'enseignement d'Amos où alternent menaces définitives et promesses de salut, voir F. Hesse, *Amos, V, 4-6, 14 sq.*, dans *Z. A. W.*, 1956, p. 1-17), IX, 9 supposent autre chose qu'un anéantissement total : la permanence d'un groupe de rescapés. Ces variations relèvent et de la psychologie humaine, contrainte aux approximations successives, et du plan divin, complexe dans ses applications, mais unique dans son orientation essentielle : même quand il décime son peuple, Dieu ne fait qu'en rechercher le salut (R. Vuilleumier, p. 24-27; cf. S. Amsler, *Amos, prophète de la onzième heure*, dans *Th. Z.*, 1965, critiquant l'interprétation négative de R. Smend, *Das Nein des Amos*, dans *Evangelische Theologie* [= *Ev. Th.*], 1963, p. 404-423, et commentant avec bonheur Am., V, 13, notamment, p. 318, 326 etc.; mêmes remarques de cet auteur dans *Amos...*, *Comm. A. T.*, Neuchâtel, 1965, p. 211, etc.).

La mission d'Amos (comme celle de tout prophète sans doute) ne se comprend que comme prédication du salut; le ton vindicatif ne veut que rendre plus pressant le rappel des conditions de la miséricorde. Amos a été envoyé en Israël pour provoquer une réunification (*infra*, 717); comminatoire, son message n'était autre qu'une prédication des conditions du salut; désespérée, sa parole est chargée d'espérance. Les ℣. 11, 13-15 ne sont pas étrangers à la prédication d'Amos, ils en sont un élément essentiel (cf. Botterweck, *op. cit.*, 188 sq.).

Pour IX, 12, cf. Maag (*op. cit.*, 60) : « illustration exilique ou postexilique du ℣. 11 ». La mention d'Édom n'étonne pas de la part d'Amos (cf. *infra*, 716); l'idée du reste d'Édom ne surprend pas durant les décennies qui suivirent la victoire d'Amasias (II Chr., XXV, 11 sq.); la formule, comme le ton très agressif, rappellent moins Am., I, 11 sq.; II, 1 que l'anti-édomisme des prophètes postexiliques.

II. Amos de Téqoa. — Téqoa (I, 1), village de Juda, à 18 km au sud de Jérusalem, 9 de Bethléem. Les habitants soignent les troupeaux; David, le proche bethléemite, était berger (I Sam., XVI, 11); à Carmel, à 30 km, Nabal possédait 4 000 brebis et chèvres (I Sam., XXV, 2); plus près, vers la mer, un hameau d'Engaddi se nomme : les parcs de brebis qui sont près du chemin (I Sam., XXIV, 4) (cf. A. Abel, *Géogr. de la Palestine*, Paris, 1938, II, 478; et sur les dernières fouilles de Téqoa, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CXLIV, 5; *Biblical Archaeologist*, XXVI, p. 124; *Lib. Ann. Francisc.*, XII, 153 sq.).

Amos est un berger, בּוֹקֵר (VII, 14); de gros bétail, selon la racine *bqr* (cf. Köhler-Baumgartner, 144 sq.). C'est cependant « derrière les brebis » צֹאן que Yahvé l'a saisi. Ce petit bétail est commun dans la région; le cheptel dont Amos a la charge est donc divers : bœufs, vaches, moutons, brebis, chèvres; on le croit abondant.

Bôqer peut avoir une signification générale; Yahvé *bqr* ses brebis (Ez., XXXIV, 11 sq.) (« passe en revue », P. Auvray, *Bible de Jér.*; « veille sur elles », J. Kœnig, *Bible de la Pléiade*); le prêtre qui décèle les symptômes de lèpre examine, *bqr*, la plaie suspecte (Lev., XIII, 36). Le sens est plus général en Ez., XXXIX, 14; Lev., XXVII, 33; II Reg., XVI, 15, etc.

On peut conclure : Amos est « surveillant » de troupeaux, sans que soit indiquée la catégorie de son bétail, petit ou gros; sans que soit non plus précisé le mode de cette surveillance. Amos est-il le pauvre ouvrier agricole chargé du soin immédiat des troupeaux? sa responsabilité est-elle moins directe? Le *bôqer* peut être l'un ou l'autre.

Le sens primitif de *bqr*, fendre, examiner, et de *nôqed* (I, 1) (cf. *infra*,), la présence d'Amos dans un sanctuaire, sont-ils les signes que Amos pratiquait l'hépatoscopie (M. Bič, dans *V. T.*, I, 1951, p. 293)? Connue de la Bible (Ez., XXI, 26), cette technique divinatoire ne peut être attribuée à Amos. Outre qu'il ne nous apparaît, en fait, qu'en rupture ouverte avec le sacerdoce et, pour le moins, réticent vis-à-vis des corporations prophétiques, il se dit surtout occupé des soins des troupeaux et des vergers. Ces affirmations, ces réticences interdisent de le confondre avec quelque catégorie de devins que ce soit (cf. A. Murtonen, *The Prophet Amos; a Hepatoskoper?*, dans *V. T.*, 1952, p. 170 sq.).

Un éditeur a noté que Amos fut בְּנֹקְדִים (I, 1).

Les commentaires sont loin de l'unanimité sur l'interprétation de ce terme; employé deux fois seulement dans l'A. T. (cf. II Reg., III, 4), le mot *nôqed* désigne un berger (cf. Aquila, Symmaque), comme le suggère la philologie comparée : l'arabe connaît un mot similaire qui désigne le gardien d'une espèce de brebis. Mais l'ugaritique propose une expression qui fait problème : *rb khnm rb nqdm* (cf. E. Jacob, dans *R. H. P. R.*, 1952 p. 61 sq.), « chef des prêtres et chef des... ». Le rapprochement des prêtres et des *nôqedîm* incite à voir dans ces derniers des fonctionnaires du culte, associés au service des prêtres, établis, comme eux, en corporations. Mais l'expression n'en dit pas tant; les *nôqedîm* sont de vrais bergers; et ce n'est pas en les chargeant du troupeau des sanctuaires qu'on explique leur présence à côté des prêtres (cf. W. Watts, 6; O. Eissfeldt, 483). Ces bergers peuvent être très riches; Mesha est *nôqêd* (II Reg., III, 4) et ses troupeaux sont immenses.

Amos, ce *bôqêr* disposant de troupeaux importants, ce *nôqêd*, membre d'une corporation considérée, fait pourtant figure de pauvre. Toujours devant Amasias il se dit : בּוֹלֵס שִׁקְמִים. La LXX traduit par κνίζειν, « piquer », faisant d'Amos un « piqueur de sycomores »; ce que Théophraste commente : « Les fruits (du sycomore) ne peuvent arriver à maturité que quand on y pratique une incision; mais cette incision une fois faite, ils mûrissent en quatre jours. Quand ils ont été enlevés, d'autres repoussent à la même place et cela peut se répéter jusqu'à trois fois et davantage même, dit-on, chaque année » (*Hist. Nat.*, IV, 2). Pline précise : Les figues du sycomore « sont très douces, sans pépins, d'un produit très abondant, mais qui ne mûrissent qu'après des incisions opérées par des ongles de fer » (*Hist. Nat.*, XIII, 14) et S. Jérôme affirme que *si non vellicentur*, « si elles ne sont pas pincées, les figues du sycomore restent petites, très amères et deviennent la proie des moucherons » (*In Amos, III, 7, 14*; *P. L.*, XXV, 1077*c*).

On l'imagine pauvre, cet artisan qui passe une partie de son temps à inciser les fruits du sycomore, afin de hâter leur maturation, en vue de s'en nourrir, les donner en pâture au bétail ou les vendre au marché.

Mais *bls*, proche de l'assyrien *palasu*, « faire des incisions », signifie-t-il simplement « piquer »? Si Théodotion traduit par χαράσσων, « inciser », Aquila propose ἐρεύνων, « examiner » (inspecter?), et Symmaque ἔχων, « posséder ». De plus, *balas* « rappelle étroitement les mots arabe *balesu*, éthiopien *bâlâs* qui désignent la figue du sycomore. *Bâlâs* serait alors un verbe dénominatif, comme le grec συκάζειν, cueillir des figues » (E. Levesque, art. Sycomore, dans *D. B.*, v, 1895). On traduirait même : faire des figues, au sens où l'on dit : faire du blé, faire du vin. On ne pense plus au pauvre paysan qui soutient une chétive vie par quelque gagne-pain de fortune : « un povero mandriano e raccoglitore di sicomori », dit Rinaldi (*op. cit.*, 199) qui poursuit : « Amos se nourrissait pauvrement de ce que lui donnait son troupeau et de ce qu'il trouvait dans la campagne », ce qui n'est pas évident. Amos est attaché à la campagne mais regarde d'assez haut le travail des champs, tout comme un propriétaire, ou, plus modestement, quelque administrateur de domaine.

Effectivement Amos est un rural. Maag (*op. cit.*, 215) a relevé 55 mots empruntés à la vie des champs et 48 autres désignant des plantes, des animaux, etc. (*loc. cit.*, 212). D'ailleurs, le chêne vigoureux et le cèdre altier (II, 9), le traîneau trop lourdement chargé (II, 13), le lion qui rugit dans les halliers (III, 4), le piège, le filet qui confisquent l'oiseau (III, 5), la pluie qui tombe sur un champ pour en ignorer un autre (III, 7), les pattes de la brebis, son oreille pantelante arrachée de justesse à la gueule du fauve (III, 12), la montée du regain, les ravages de la sécheresse ou de la sauterelle (VII, 1-6) dans les jardins, les vignobles, les vergers, les oliveraies (IV, 9), le fuyard que poursuit le lion, le soudain nez-à-nez avec un ours, la main lassée appuyée au mur où se cache le serpent qui mord (V, 19), la source qui coule ou tarit, le torrent éphémère (V, 24), les fruits mûrs proches de la fin (VIII, 2) : autant de souvenirs dont l'ensemble n'a pu être déposé dans la mémoire d'Amos que par un contact direct avec la vie des champs.

Amos connaît aussi la vie urbaine; mais quand il en fait mention, il exprime surtout le mépris ou le dégoût qu'elle provoque en lui, à moins que ce ne soit pour en esquisser l'affreux châtiment. La ville affolée par le son du cor (III, 6), la ville aux cent désordres et aux mille violences (III, 9), les palais débordant de violence et de rapine (III, 10), les sofas, les divans (III, 12), les appartements « climatisés », les riches incrustations d'ivoire, les lambris d'ébène, témoins trop éloquents du luxe et de la mollesse (III, 15), les femmes poursuivies à travers les brèches des murailles détruites (IV, 3), les dents blanchies dans les cités affamées (IV, 6), l'injustice des magistrats de la porte (V, 10), les maisons en pierre de taille (V, 11), les lamentations sur les places ou dans les rues (V, 16), les repas alanguis et somptueux des notables de Sion ou de Samarie (VI, 1-6), la ville transformée en un immense charnier (VI, 8-10), telles sont les seules allusions à la vie urbaine que propose le livre d'Amos, toutes empreintes de la plus virulente sévérité ou du plus noir pessimisme.

Il n'est pas jusqu'à une certaine rudesse de langage qui ne suggère l'homme sans apprêt, habitué à la rude vie du grand air, du grand soleil, du grand vent, peu accoutumé aux multiples égards que suppose la vie citadine : Yahvé rugissant (I, 2), le brave dévêtu (II, 16), les dames de Samarie, dont la voix avinée crie : apporte et buvons (IV, 1), muées en « vaches de Bashan », les femmes, vulgaire bétail manipulé au harpon, et finalement, « l'orgie des vautrés » (trad. E. Osty), tout cela ne sent pas son citadin très au fait des convenances mondaines.

Authentique rural, Amos tranchait sur ses compatriotes. Cet homme rude, qui tonne contre les cités, ne s'enferme pas dans son hameau retiré; il voyage. Ses fonctions de pasteur l'obligent à parcourir les steppes qui entourent Téqoa, cependant que ses sycomores l'attirent ailleurs : dans la plaine de la Séphélah, aux abords de la mer Morte. On le trouve plus loin encore. A Béthel (cf. III, 14; IV, 4), il intervient avec autorité; détail curieux : celui qui ne se présente que comme un modeste paysan est rabroué, certes, et menacé par Amasias, mais non sans certains égards (VII, 10-17). Amasias avait fait expulser déjà d'autres illuminés aussi peu conformistes, et sans tellement de manières; qu'il juge opportun, cette fois, d'évoquer le patronage royal dont bénéficie le sanctuaire, laisse penser que le trouble-fête n'est pas, à ses yeux, qu'un vagabond, mais quelque personnage officiel.

Amos est-il passé à Galgala (IV, 4; V, 5)? à Bersabée (V, 5)? Les visiteurs de ce sanctuaire jurent, il le sait, « par la vie du Bien-Aimé »; il sait que l'on jure, à Dan, « par le Dieu qui vit » et à Samarie « par Ashima » (VIII, 14; cf. III, 9-12; IV, 1-3; VI, 1); il connaît les rubriques en vigueur dans ces saints lieux (IV, 4 sq.); il cite un cantique (IV, 13), fait allusion au serpent qui hante l'océan, aux mystérieuses entrées du schéol, aux hauteurs du ciel, domaine de Yahvé (IX, 2 sq.), au nom des idoles vénérées dans les sanctuaires (V, 26), au *tehôm* primordial (VII, 4). Une telle connaissance n'a pas de quoi surprendre; Amos a visité les lieux de pèlerinage nationaux, comme ses contemporains (IV, 4); mais son information ne se borna pas à ce que peut apprendre un pèlerin au regard scrutateur, à la mémoire fidèle. Amos est si savant qu'on doit se demander si ses connaissances ne dépassent pas ce que pouvait avoir entendu, appris et retenu un paysan rivé à ses bêtes et suspendu à ses sycomores.

Amos connaît « l'histoire sainte ». I, 11 évoque la fraternité d'Édom et d'Israël (Gen., XXV, 19-24); II, 9 rappelle la destruction des Amorrhéens lors de la conquête palestinienne, II, 10, la montée d'Égypte, III, 2, le séjour de quarante ans dans le désert. Amos se souvient de l'histoire des *nebîîm* et des nazirs (II, 11), du châtiment de Sodome et de Gomorrhe (IV, 11), du talent de David, inventeur d'instruments (VI, 5). Il a une opinion sur la liturgie sacrificielle célébrée au désert (V, 25), a l'air de se souvenir, en IX, 11, de ce que décrira plus tard II Chr., XXV, 23 : la ruine de Jérusalem, les brèches faites aux remparts.

Amos sait encore que Galaad fut occupé et sauvagement opprimé par le royaume araméen dont il cite le roi, Ben-Hadad, fils d'Hazaël, certaines villes : Damas, Biqath-Aven, Beth-Eden (I, 3-5) et la lointaine cité originelle, Qir (IX, 7). Il sait les déportations organisées par les Philistins, gens de Caphtor (IX, 7), qui ont vendu aux Édomites ses compatriotes (I, 6); il énumère les cités philistines : Gaza, Asdod, Ascalon, Eqron (I, 7 sq.); édomites : Théman, Bosra (I, 12); ammonites : Rabbah (I, 14); moabites : Qeriyyoth (II, 2). Il évoque (I, 9) les relations « fraternelles » (I Reg., IX, 13) de Hiram et Salomon (I Reg., V, 26), se souvient de l'incinération du roi d'Édom (II, 1 sq.), connaît la prise de Lodebar, de Karnaïm (?) (VI, 13), sait parler de Calné, Hamat la Grande, Gath en Philistie (VI, 2), de « l'Entrée de Hamat », du torrent de la Arabah (VI, 14). Enfin il mentionne les crues et décrues du Nil, le fleuve d'Égypte (VIII, 8) et se souvient des Kouschites (IX, 7).

Amos joint à tout cela des connaissances juridiques qui surprennent. Difficile, II, 6 doit être expliqué, avec R. de Vaux (*Les Institutions de l'A. T.*, I, Paris, 1958, p. 258 sq.), en référence aux coutumes de Nuzu; il s'agit alors d'un comportement injuste, voilé sous les apparences de la légalité. De même II, 8 (cf. R. de Vaux, *op. cit.*, 262) montre que Amos sait se référer au Code de l'Alliance (Ex., XXII, 25 sq.), tout comme II, 7 (Ex., XXIII, 6). Au courant des astuces de procédure, Amos est de plus très averti du formalisme des commerçants (VIII, 4-6).

Avouons-le, l'énumération de ces éléments, dont seule la convergence est probante, nous invite à entrevoir autre chose qu'un simple berger. J. Steinmann (*Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959, p. 182) a raison de noter qu'au « temps d'Amos le paysan ou l'artisan atteignait aisément au même degré de savoir que les sages... La culture se propageait de bouche à oreille au cours de palabres, dans un monde où personne n'était pressé d'agir, et où le travail des mains n'était pas avilissant »; mais toute la culture, très vaste, du « pauvre berger Amos », de ce « paysan du Danube » (*ibid.*, 181 sq.) ne peut être expliquée par la seule référence à cette culture populaire dont la réalité, indiscutable, est si étrangère à notre civilisation, qu'il ne nous est guère loisible d'en estimer les caractères, l'étendue, les limites. Avec Amos nous avons affaire à un scribe cultivé (Kalpelrud, *op. cit.*, 78 sq.), ce dont deux séries de considérations nous apportent la preuve.

Cet homme que S. Jérôme qualifiait de *imperitus sermone* (*Prol., P. L.*, XXV, 990*a*) mérite plus de louanges. J. Touzard est généreux en voyant dans son livre « l'un des chefs-d'œuvre de la littérature hébraïque » (*Le livre d'Amos*, Paris, 1909, p. XLIII); chef-d'œuvre, de second rang, croyons-nous, l'ouvrage vaut bien que l'on dise, de son auteur, qu'il « a du style, un style caractérisé par sa simplicité et sa vigueur » (Delcor, *op. cit.*, 178).

Sa simplicité séduit et attire. Empruntées à la vie la plus ordinaire, ses images apparaissent à la fois lourdes du quotidien le plus prosaïque et comme spiritualisées par la réalité religieuse qu'elles symbolisent. Que l'on revoie l'énumération des métaphores agricoles que le prophète a utilisées et l'on verra que son art procède d'une aptitude à sympathiser avec l'objet banal, qui est telle qu'elle fait découvrir, dans cette humble réalité, l'étincelle de spiritualité qui l'illumine.

Une telle communion avec le réel suppose un sens des choses très populaire; il y a plus. Amos possède une habileté, une technique dans l'expression des sentiments qui relèvent d'un art plus étudié et signalent un écrivain plus averti.

IV, 6-12*a* est révélateur; on y retrouve, jointe au réalisme du « berger de Téqoa » (les dents nettes, le tison), la technique raffinée du compositeur habile : en 5 couplets défilent les 7 fléaux par lesquels Yahvé a tenté, mais en vain, de convertir son peuple; pathétique et obsédant, le refrain, 5 fois répété, suggère l'intense émotion du poète.

Des oracles contre les nations, A. S. Kapelrud (*op. cit.*, 32), s'inspirant de A. Bentzen (*The ritual Background of Amos, I, 3 -II, 16*, dans *Oudtestamentische Studien*, 1950, p. 85-89), note qu'ils révèlent, par le choix des mots et des idées, une originalité manifeste, qu'ils sont « stilistisch elegant », portent la marque d'un esprit créateur, expert à manier la langue poético-culturelle de son temps. Mais cette marque, c'est celle d'Amos dont le texte manifeste, avec plus de clarté, les dons riches et variés. Cette répétition monotone de paragraphes bâtis sur le même schéma (« parce que... je déchaînerai le feu... » *ℛ*. 4, 7, 10, 12, etc.) d'une régularité presque obsédante, soulignée par le retour constant de la même formule chiffrée (évocatrice d'une accumulation indéfinie jamais achevée, cf. W. M. W. Roth, *The numerical sequence x-x + 1 in the O. T.*, dans *V. T.*, 1962, p. 300-311 et *Numerical Sayings in the O. T., a Form-Critical Study*, Leyde, 1965, *Suppl. to V. T.*, XIII) prépare le lecteur à ressentir en lui l'émotion qui est celle même de Yahvé, car Yahvé, au terme d'une écrasante énumération de forfaits, se prend à exprimer ses propres sentiments : passant de la nostalgie douloureuse du « et moi... » (II, 9 sq.), rehaussée par le « et vous... » angoissé du *ℛ*. 12, aux interventions pressantes : « n'est-il pas vrai... » (*ℛ*. 11), il aboutit enfin à la colère du juge souverain : « Et bien moi, je vais... » (*ℛ*. 12). Cette évolution d'une amitié blessée, qui se change progressivement en colère, le lecteur, grâce au talent d'Amos, la ressent dans son propre cœur.

Il faudrait commenter, de la même façon, la séquence des visions pour le réalisme du coup d'œil, le parallélisme des paragraphes, les jeux de mots (par ex., VIII, 2; cf. VI, 13). La maîtrise d'une telle technique ne relève plus de la seule culture populaire; elle manifeste un intellectuel, un scribe, ce que confirme justement le livre d'Amos qui présente d'étroits rapports avec la littérature sapientielle. H. W. Wolff (*Amos Geistige Heimat*, Neukirchen, 1964) a profondément étudié et lumineusement exposé cet aspect du livre d'Amos marqué par la sagesse du terroir; cette sagesse qui naît du contact de la réalité quotidienne et se développe au sein de la famille, du clan, pour être transmise, de génération en génération, enfermée dans des formules simples, pittoresques, volontiers truculentes. Téqoa d'ailleurs avait déjà connu une femme « sage », dont la renommée était parvenue aux oreilles de Joab (II Sam., XIV, 2).

Avec S. Terrien (*Amos and Wisdom*, dans *Israel's prophetic Heritage. Essays in honor of J. Muilenburg*, Londres, 1962) nous relevons quelques points. La formule numérique, x-x + 1, connue dans l'antique Proche-Orient (le poème de Keret I, 16-20; II, 8 etc.), ignorée des prophètes, est couramment pratiquée par les Sages : Job, Ps., Prov., Eccli., etc. (cf. J. Lindblom, *Wisdom in the O. T. Prophecy*, dans *Suppl. V. T.*, 1955, p. 203). Le procédé interrogatif (III, 3-8; cf. V, 18, 25; VI, 2, 12; IX, 7) est commun à la Bible, bien que le lien causal découvert à travers l'expérience quotidienne soit typiquement sapientiel (Prov., VI, 27; XVII, 16; XXX, 4; Job, VIII, 11). Si le *sôd* (III, 7) est encore biblique, c'est « par excellence un terme sapientiel; il connote l'idée d'échange confidentiel, intime, se déroulant dans une atmosphère d'amitié et de mutuelle confiance » (*op. cit.*, 112). En I, 11, *wayyitrop*, souvent corrigé, s'explique d'après Job, XVI, 9, XVIII, 4 où il est joint au même mot pris comme sujet ou objet : assemblage inconnu du reste de l'A. T., ce qui suggère « l'existence d'un idiome sapientiel qui était familier à Amos » (*id.*, *ibid.*, 113). C'est par sa tendance universaliste que Amos se rapproche le plus des Sages. Seul prophète à mentionner Bersabée où revivait le souvenir d'Isaac, père de Jacob-Israël et de Ésaü-Édom, ne serait-ce pas de ses voisins édomites, installés dans le sud-est de la mer Morte, au renom de sagesse bien établi dans la tradition (I Reg., V, 10 sq.; Jer., XLIX, 7; Bar., III, 22 sq.) que le berger de Téqoa aurait appris une certaine façon de regarder le monde et l'homme qui est caractéristique des milieux sapientiels et que révèle I, 3-II, 3 souvent commenté pour son ouverture universaliste (A. Feuillet, *L'Universalisme dans la religion d'Amos*, dans *Bible et Vie chrét.*, XVII, 1957; Kapelrud, *op. cit.*, 42-46)?

Concluons : Amos, rural authentique, est un scribe, ce qui n'est pas inconciliable. Du roi Ozias, II Chr., XXVI, 10 note qu'il aimait l'agriculture, possédait cheptel et vergers, avait fait construire des tours dans le désert et creuser de nombreuses citernes (traces de ces constructions dans le Khirbet Qumrân? cf. R. de Vaux, *L'archéologie et les Manuscrits de la mer Morte*, Londres, 1961, p. 1 sq., 71 sq.). Amos, le rude judéen, qui s'occupe de troupeaux et de sycomores, est un scribe royal, chargé de surveiller les troupeaux et les vergers du roi; les diverses particularités rencontrées aussi bien dans son caractère que dans sa vie trouvent là leur meilleure explication. Un tel emploi n'est pas une pure fiction puisque le

Chroniste (I Chr., XXVII, 28) prétend en retrouver les traces au temps même de David.

Scribe, contrôleur des exploitations agricoles, Amos sent profondément le caractère irrationnel de l'appel divin qui a conduit au prophétisme celui que rien ne destinait à une telle fonction. C'est ce qu'il rappelle à Amasias; car il ne se voit plus que pauvre berger, modeste « faiseur » de sycomores. C'est vrai qu'en face de l'appel divin il n'était guère davantage, même si, comme nous le croyons, au lieu d'être simple manœuvre, il était quelque chose comme un régisseur, un administrateur des biens royaux.

Scribe royal, prophète improvisé, s'il est rabroué avec quelque respect par Amasias, c'est qu'il est un envoyé de son roi. Sa mission est alors plus claire; par mandat officiel il a dû partir dans le nord, en vue de prêcher à ce royaume frère-ennemi un retour à Yahvé qui sera aussi un retour à Juda, à la maison de David, chancelante sans doute, par la faute même des soudards de Joas de Samarie, mais promise à une restauration divine (IX, 11-15) : tel est son propos fondamental (même interprétation chez I. Engnell, *Svensk Bibliskt Uppslagsverk*, I, 61).

III. AMOS, LE PROPHÈTE. — Si l'incident de Béthel ne fut pas réellement « la première rencontre entre le sacerdoce officiel et le pur esprit prophétique » (Y. Touzard, *op. cit.*, XXXIII), car il dut y avoir, avant Amasias, des prêtres trop officiels et, avant Amos, des prophètes aussi peu conformistes, son importance est grande cependant, car il fait jaillir le plus profond de la conscience prophétique d'Amos.

Tel cet « homme de Dieu », venu, lui aussi, de Juda à Béthel, sous le règne d'un Jéroboam, mais le premier du nom (I Reg., XIII, 1-10), Amos intervient au milieu d'une cérémonie, intervention dont l'esprit, sinon la lettre, se retrouve en VII, 8 sq. Réaction d'Amasias; Amos, traité ironiquement de « voyant », soupçonné de mendier quelque obole avidement convoitée par les *nebîîm* faméliques, sommé de fuir, réplique fièrement (*ỿ*. 14).

Que dit-il? On traduit souvent : « Je ne suis pas prophète... mais je suis pasteur... Yahvé me prit... me dit... » (A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, dans *Enchiridion biblicum*, Paris, 1908, p. 269; E. Dhorme, *Bible de La Pléiade*, 755, etc.). On commente avec A. Lods : « Sans doute, en parlant ainsi, il voulait surtout déclarer qu'il n'était pas un de ces inspirés de profession comme il y en avait beaucoup alors, qui se faisaient de l'inspiration un gagne-pain, qu'il était un laïque qui avait été arraché à ses occupations ordinaires par un ordre irrésistible de son Dieu » (*Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935, p. 56); ou avec E. Dhorme (*op. cit.*, XCIX) : « Amos, qui n'est ni prophète ni fils de prophète, exécutera la mission que lui a confiée son Dieu ».

Cette mission est définie par le verbe נָבָא au moment même où Amos refuse le titre de נָבִיא. En ce moment même où il excipe de son droit, de son devoir de prophétiser, peut-il, sans plus, refuser le titre de prophète? Ce titre, en III, 7 sq., il ne craint nullement de se l'appliquer, s'attribuant alors une part dans la merveilleuse intimité réservée par Dieu à ses prophètes.

Depuis longtemps d'autres ont compris : « Je n'étais pas... »; par ex. : LXX, Pesh.; S. Jérôme aussi, mais en hésitant : *non sum propheta, sive non eram*, *op. cit.*, VII, 14 (*P. L.*, XXV, 1077*a*). Avec H. H. Rowley (*Was Amos a Nabî?* dans *Festchrift O. Eissfeldt*, Halle, 1947, p. 191-198) et des modernes, il faut supposer un imparfait sous-entendu. Pris pour un prophète « ordinaire », pour un nabî uniquement préoccupé de la « croûte » à gagner et que l'on peut faire taire à volonté (II, 12), Amos proteste; sa vie révèle autre chose; ses anciennes occupations, pastorales, forestières, prouvent qu'il était étranger aux prophètes, qu'il n'était pas prophète; ce qui a duré jusqu'à ce que Yahvé intervienne dans sa vie; car depuis cette intervention, depuis que, hors de toute décision humaine, Amos est devenu prophète, ses mots ont pris le poids d'une parole de Yahvé (*ỿ*. 16*a*); que le prêtre s'attende donc à une peine proportionnée à la dignité de l'offensé (même traduction chez H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Gœttingue, 1962, p. 17 sq., contredit par R. Smend, *Ev. Th.* 1963, p. 41; voir encore S. Cohen, *Amos was a Navi*, dans *Hebrew Union College Annual* [= *H. U. C. A.*], 1961, p. 175-178). Séduisante, l'explication de H. H. Rowley, adoptée par la plupart, ne peut satisfaire pleinement. Comment, en effet, juger vraisemblable, dans ce dialogue où chaque mot doit porter, que le mot essentiel, le verbe, sur qui roulera toute la distinction que le prophète veut introduire, soit justement le mot sous-entendu? Subtilité de scholar, plus que riposte de tribun, devrait-on dire en adaptant la phrase de G. Driver (*Exp. Tim.*, LXVIII, 1956-57, p. 301 sq.). « Prophète, prophète-voyant, fils de prophète, prophète à la façon dont tu conçois le prophète? non, je ne le suis pas, dit Amos. Je suis un envoyé de Yahvé, qui m'a demandé de prophétiser » : je ne suis pas prophète, mais je prophétise! Contradiction, dira-t-on, mais à tort; ou du moins, s'il y a une contradiction dans les mots, c'est qu'elle est déjà dans la réalité. Avec Amos, quelque chose de nouveau commence; qui est partiellement semblable à ce qui précédait : les mêmes mots seront donc utilisés, il s'agira toujours de prophétiser; mais ce quelque chose est malgré tout profondément différent de ce que l'on voit tous les jours, à l'époque d'Amasias; aussi Amos refuse-t-il d'être assimilé aux prophètes contemporains, d'être dit prophète, lui qui se sait envoyé pour prophétiser (dans le même sens, A. Gonzalez Nuñez, *Prophetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid, 1962). Étant réellement prophète, Amos nie appartenir à la catégorie des *Nebîîm* ou des *Benê Nebîîm* (p. 240). Amos refuse d'être confondu avec les prophètes qui ne sont plus que des fonctionnaires, dociles aux exigences royales, conformistes; mais il proclame l'origine charismatique de sa mission, absolument indépendante du pouvoir (p. 249-254).

La succession des sujets verbaux manifeste le vrai sens de l'argumentation (Watts, *op. cit.*, 11 sq.) : « Je... Yahvé... Tu ». Introduit par un conflit qui porte sur l'état ou la profession d'Amos, le débat aborde la question prioritaire de la personne au nom de qui s'exprime le prophète : Yahvé (« C'est Yahvé que tu empêches de parler », cf. Würthwein, *Amos. Stud.*, dans *Z. A. W.*, 1950, p. 22). Il ne reste plus qu'à mentionner le châtiment d'Amasias qui s'est insurgé, à travers Amos, contre Yahvé lui-même (cf. Ex., XVI, 8; Act., IV, 19 sq., V, 39).

De l'intervention divine, qui a fait un prophète de celui qui ne l'était pas, Amos a évoqué la violence en III, 3-8. Cascade d'évidences faciles manifestant par *a fortiori* la vérité, difficile, de l'affirmation dernière, ce texte est aussi autre chose. Malgré les remarques impressionnantes de G. Reventlow (*op. cit.*, 29 sq.), nous y voyons, avec A. Neher (*Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950, p. 15-20; R. Fey, *op. cit.*, 41-43), la collection d'images par lesquelles spontanément Amos se dépeignait la portée du geste qui l'avait transformé en prophète. Ces deux hommes qui, cheminant ensemble, font nécessairement connaissance, c'est Yahvé révélant son *sôd* à son serviteur le prophète; ce lion rugissant n'est autre que Yahvé, « Yahvé rugissant de Sion » (I, 2) par la voix de son prophète (Os., XI, 10); ce lionceau fier de sa proie, c'est Yahvé qui a « pris » Amos (VII, 15) ou qui, selon le contemporain Osée, « prend » Ephraïm comme une proie (V, 14), et c'est encore lui, ce piège à oiseau qui, tel un filet, saisit Éphraïm (Os., VII, 11 sq.).

Désormais Amos est prophète. Quel est alors le contexte historique?

Selon I, 1, c'est un temps où l'Assyrie, trop occupée par les invasions des nomades araméens, la révolte des Mèdes, la puissance grandissante des peuples de l'Urartu, n'inquiète pas Israël. De plus, au cours de sa dernière expédition, Adad-Nirari III (809-782) a pris et ruiné Damas et poussé jusqu'à Tyr, Sidon, Israël. Affaiblie, Damas ne peut empêcher Joas d'Israël de récupérer des villes dérobées jadis. De son côté, Juda panse ses blessures; Joas et Amasias se sont récemment affrontés au grand dam de Juda dont

la capitale fut envahie, les remparts démantelés, le Temple et le palais royal pillés, des otages emmenés (II Chr., xxv, 22-24), Amasias tué. Israël connaît alors la belle époque et l'on croit retrouver l'opulence salomonienne, à l'intérieur comme à l'extérieur (cf. II Reg., xiv, 25). Bientôt Juda suit le mouvement et son roi entreprend d'opulentes réalisations (II Chr., xxiv).

Mais une intervention de Téglat-Phalasar III trouble soudain l'euphorie. Prise de Arpad (739), de Calné (738), invasion de la Philistie (735) : Amos est encore là pour en tirer la leçon.

Les roitelets de Tyr, d'Israël paient chèrement leur indépendance; le châtiment est déjà commencé.

S. Cohen (*The political background of the words of Amos*, dans *H.U.C.A.*, 1965, p. 153-160) pense que le prophète a prêché seulement durant cette dernière partie du règne de Jéroboam II qu'assombrissaient les échecs d'une guerre contre la Syrie, Ammon, etc.; il semble au contraire que les oracles d'Amos sont, pour la plupart, destinés à un auditoire paisible, trop même, et confortablement installé dans la vie.

Amos, i, 1 précise encore : deux ans avant un tremblement de terre, connu de Zach. (xiv, 5) et dont les traces sont retrouvées par l'archéologie (*R. B.*, 1958, p. 261; résumé succinct de E. Yadin, *Nouvelles découvertes à Hatsor*, dans *Bible et Terre sainte*, 1959, n° 16); mais la date est insaisissable; après une peste (iv, 10) : celle de 765? après une éclipse de soleil (viii, 9) : image apcalyptique ou réalité? Celle de 763? (M. Delcor, *loc. cit.*, 176). Assez près de la fin du règne de Jéroboam II (783-743) : Amos annonce des malheurs prochains (vii, 17), donc dans la seconde partie du règne. Rien ne prouve que l'altercation de Béthel ait marqué le terme de sa carrière; plusieurs oracles ont été prononcés après, en Juda ou en Israël. Certains sont postérieurs à 735 (vi, 2). Amos continua de prêcher après la mort de Jéroboam.

Tout a commencé avec la 1re vision, « deux ans avant le tremblement de terre » (i, 1); comme ce séisme a dû suivre la vision 5 qui l'annonce, on situe les 5 visions durant ces deux années. D'abord Amos voit les prés envahis par des sauterelles (vii, 1) : c'est le printemps. Peut-être le fléau s'étale-t-il sur une certaine durée : « éclosion de sauterelles... sauterelles adultes », le suggèrerait (mais M. Delcor, *ad loc.*); le prophète intercède et, sans doute, prêche. Cette intervention opportune détourne le fléau. Avec la vision 2, nous sommes en plein été; tombée pour la dernière fois 3 mois avant la moisson (iv, 7), la pluie désormais ne tombe plus. Amos entrevoit les conséquences tragiques de ce fléau que sa prière et sa prédication détournent encore.

Le livre contient-il des oracles provenant de cette période? Il faudrait y voir le prophète invitant à la conversion, en vue d'un salut encore possible; on ne peut guère penser qu'à v, 14 : appel à une conversion qui ramène à la vie, et v, 4 sq. : retour à Yahvé qui permette de retrouver la vie et d'éviter une punition certaine, le feu; c'est le thème de la seconde vision 2 : l'embrasement général.

Durant l'automne se produit la quatrième vision (les fruits blets); la 3e, désespérée, lui est de peu antérieure, car elle doit être proche de l'incident de Béthel qui éclate en automne. L'objet de la vision n'est pas clairement défini. Si la leçon des LXX reprise par A. Condamin (*Le prétendu « fil à plomb » de la vision d'Amos*, dans *R. B.*, 1900, p. 586-594) est valable, c'est « le fer » que Yahvé tient en sa main, un instrument guerrier offensif. Mais *anak*, très rare en hébreu, est expliqué par l'assyrien (P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, Paris, 1963, p. 270-277) où il indique l'étain; or la forte proportion d'étain utilisée dans la fabrication des armes : poignards, haches, formés d'un alliage cuivre-étain (H. Limet, *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la 3e dynastie d'Ur*, Paris, 1960, p. 61-65), rend vraisemblable l'utilisation du mot *anak*-étain pour désigner une épée; ou plutôt pour signifier la guerre. Telle est, note G. Brunet, (*La vision de l'étain*, dans *V. T.*, 1966, p. 391), « l'éloquence du *mur d'étain*. Voir dans une vision une quantité aussi inusuelle de ce métal rare, c'était voir en esprit une source inépuisable d'épées, de casques, de cuirasses, de mors de chevaux, de chars : c'était avoir par avance la vision de la guerre ». Cette 3e vision se rattache donc à la majorité des oracles qui annoncent une intervention militaire désastreuse pour Israël; presque tous prévoient aussi une punition impitoyable en conformité avec le refus de pardonner qui clôt la vision. On pense à iii, 9-12; iv, 1-3; v, 13, 16 sq., 18-20.

L'incident de Béthel est proche de la 4e vision. On ne peut séparer vii, 9 et 10; même si leur rapprochement, provoqué par une certaine similitude de thèmes (vii, 9*c* et 11*a*), a brisé la séquence des visions, antérieurement plus homogène, cette similitude (qui n'est pas absolue : l'exil, vii, 11*b*, connu de v, 27; vi, 7; ix, 4, est ignoré de vii, 9) s'explique par un lien chronologique unissant la vision, la proclamation de l'oracle, l'incident de Béthel.

Ce dernier suppose une grande liturgie populaire; comme il se produit aux alentours de l'automne, on pense à la fête automnale dont on sait qu'elle était une fête de la royauté (I Reg., xii, 26-33; cf. H. Cazelles, art. Nouvel an, dans *D. B. S.*, vi, 639). Les critiques proférées contre la dynastie, au moment où celle-ci reçoit les acclamations populaires (vii, 9), n'en apparaissent que plus incisives, la riposte d'Amasias plus vraisemblable.

La 4e vision reprend et confirme l'enseignement de la 3e, mais avec une note plus lugubre; on en rapproche vi, 8-14 dont la tonalité est aussi triste, ainsi que viii, 9 sq., 11 sq., 13 sq.

Précédant le tremblement de terre, la 5e vision est proche du terme de la 2e année de prédication; iii, 13 sq. lui est contemporain, qui parle du même désastre. Cette vision reprend avec plus d'âpreté que jamais l'annonce de la destruction du peuple. On y joint ix, 7. 8*a* est marqué du même esprit.

iv, 4-12 est une rétrospective sur les malheurs déjà prédits : la famine (℣. 6), conséquence de la sécheresse (℣. 7 sq.; cf. vii, 4 sq.), et de la destruction des récoltes (℣. 9) dévorées par les sauterelles (cf. vii, 1 sq.), la peste (celle de 765?) et la guerre (℣. 10) (cf. vii, 7 sq.), le bouleversement destructeur (℣. 11; cf. ix, 1-4; ces ℣. iv, 4-12 sont donc postérieurs au séisme). Annoncés, prêchés, ces malheurs significatifs sont restés inutiles; la rencontre avec Dieu n'en sera que plus terrifiante, rencontre dont Amos trouve l'illustration dans un cantique du temps (iv, 13, etc.).

Le ministère d'Amos se termina après l'irruption de Téglat-Phalasar (vi, 2); le prophète avait-il auparavant quitté Israël? et par force, plutôt que de bon gré? De menus indices le suggèrent. C'est en un temps où sa mission était contrecarrée que Amos proclama iii, 3-8, qui renforce vii, 15, en soulignant l'origine divine du charisme et de la fonction prophétiques; et c'est une époque semblable qui lui inspira viii, 11, oracle de représailles, dirigé contre ceux qui, après avoir refusé la parole (prophétique), se verront contraints de la rechercher, mais d'une façon aussi fébrile qu'inutile.

Depuis la proclamation de iv, 4-12, en tout cas, la grande voix d'Amos s'est tu, contrainte au silence (ii, 12). Elle résonne à nouveau pour dire i, 3-ii, 16, discours contre Israël et les nations; il fut proclamé quelque temps avant l'invasion assyrienne (738-732) qui apporta la ruine à Calné et Hamat de Syrie (cf. i, 3 sq.), en Philistie (cf. ii, 6-16; Is., x, 9;

II Reg., xv, 29?). Évoquant cette campagne, vi, 1-7 (évidemment plus tardif) invective Samarie et Sion; serait-ce parce qu'il séjourne maintenant en Juda que le prophète constate ici la même corruption que là-bas?

Il reste à situer les oracles de salut. Un faible indice nous suggère qu'ils auraient pu être proclamés au début de l'activité d'Amos : l'allusion aux destructions opérées à Jérusalem par Joas, prédécesseur et père de Jéroboam II (cf. II Chr., xxv, 23). Alors comprendrait-on ce que fut la mission politico-prophétique de Amos en Israël. Mais ces oracles trouvent aussi leur place lorsque approche le péril assyrien; au moment où Israël est accablé, au moment où Isaïe, en Juda, invite le roi et son peuple à se fier aux promesses faites par Yahvé à la dynastie davidique (Is., vii), on ne s'étonne pas que Amos proclame, lui aussi, que le seul espoir reste toujours dans les promesses accordées à la descendance, fût-elle semblable à quelque hutte chancelante, de David.

IV. Amos et son message. — Il ne manque certainement pas de bons exposés de la doctrine d'Amos (par ex. Maag, Kapelrud, Watts, Delcor, Fey) pour qu'il nous suffise de signaler ici quelques points saillants.

La théologie d'Amos apparaît d'abord très proche de la doctrine naturiste que prisent fort les contemporains. Son Dieu dont il a trouvé, dans les doxologies, une image fidèle, règne sur les constellations, marche sur les hauteurs, commande à la pluie, provoque la fécondité de la terre, etc. Il est responsable d'une sécheresse récente, de la famine qui s'en est suivie, des calamités qui ont dévasté les champs, les jardins, les vignobles, d'un terrible tremblement de terre (iv, 6-11). Autant d'attributs communément rapportés aux divinités naturistes, que les fidèles yahvistes, Amos plus que tous, s'appliquent à référer au seul Yahvé.

Pourtant le Dieu d'Amos est autre chose que ce dynamisme cosmique. Si le prophète use volontiers d'anthropomorphismes pour esquisser le comportement de son Dieu (Maag, *op. cit.*, 236 sq.), c'est qu'il découvre en lui une certaine « personnalité ».

« Personnel », le Dieu d'Amos est un Dieu qui « s'engage »; c'est le Dieu de la *Berît*, de l'Alliance (cf. A. Neher, *op. cit.*, surtout 45-48, qui a bien décelé les indices présents dans le livre d'Amos mais qui majore leur portée doctrinale). Si le terme d'alliance ne définit pas encore les rapports de Dieu et de son peuple, et seulement les rapports des hommes entre eux (i, 9), la conviction est déjà très forte qu'un lien étroit, unique, rapproche Yahvé de son peuple (iii, 2).

De ce lien, Amos trouve la preuve dans le passé d'Israël (références à l'histoire sainte), comme dans les événements contemporains (les cataclysmes récents manifestent la pédagogie par laquelle Yahvé tend à ramener à soi le peuple infidèle [iv, 4-12]).

Il y a plus : les prophètes que Yahvé a « suscités », les nazirs (ii, 11), ces « consacrés » (Num., vi, 9, 18), témoignent, chacun à sa façon, du lien qui unit Yahvé et Israël. Parmi eux, Amos que Yahvé a « pris » est aussi un témoin. C'est qu'entre Yahvé et le prophète à qui il a communiqué ses « secrets » (iii, 7), se sont établis des liens d'une exceptionnelle amitié, image des liens qui unissent Yahvé et son peuple. Est-ce le prophète ou quelque compilateur qui, rapprochant les ℣. iii, 3-8 et iii, 2, laisse soupçonner que l'amitié qui lie Amos à Yahvé est l'image de celle que Yahvé ressent pour son peuple?

De la prédilection de Yahvé pour Israël, les événements de la sortie d'Égypte sont les indices les plus suggestifs. Leur signification n'est pas cependant exempte d'ambiguïté. D'autres peuples ont nomadisé sur terre ou sur mer, dont Yahvé était aussi le guide (ix, 7). Par contre, manifestant le sens profond du passé, le révélant comme une « connaissance » exclusive (iii, 2), il y a le présent : l'intervention de Yahvé dans la vie du prophète (vii, 15), et, par l'intermédiaire de ce prophète, l'intervention dans la vie d'Israël de Yahvé qui « rugit de Sion » (i, 2).

Le rapprochement de ces divers passages montre que le prophète complète une mystique yahviste, basée sur les souvenirs du désert, par une théologie de Sion. Car la doctrine d'Amos est marquée par la réflexion doctrinale accomplie autour de l'antique sanctuaire de Jébus. S'interrogeant sur les origines de l'universalisme qui marque le grand discours contre les nations (i, 3-ii, 8) (sur le lien de cet universalisme avec la réflexion sapientielle, cf. *supra*, 716), Kapelrud (*op. cit.*, 42-46) les découvre dans la doctrine du Dieu suprême, El, vénéré à Jérusalem sous le nom de El-Elyôn (Gen., xiv, 18-22), ce Dieu universel en qui la foi yahviste avait, assez facilement, reconnu son Dieu (Ps. de Yahvé-Roi). Suggestion intéressante qui pourrait bien dévoiler certains aspects de la pensée d'Amos, mais le texte du prophète ne contient aucune de ces tournures (ix, 3?) adaptées de la mythologie jébuséenne, nombreuses par contre dans les Psaumes (Kraus, *op. cit.*, i, 197-201), chez les autres prophètes et spécialement Isaïe (J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, dans *V. T.*, 1961, p. 1-29, ne cite Amos qu'indirectement, à l'occasion de Joël, p. 19, et il ne semble pas que H. Gottlieb, *Amos und Jerusalem*, dans *V. T.*, 1967, p. 430-464, partisan convaincu de la thèse, ait su retrouver dans le langage d'Amos des expressions caractéristiques); si bien qu'Amos paraît assez indépendant des traditions hiérosolymitaines. Au fond convaincu de la portée des événements du désert (ii, 6-11; iii, 1 sq., etc.), dont il ne craint pas cependant de relativiser la valeur (ix, 7), Amos s'attache à proclamer le sens de cet événement contemporain : Sion, où Yahvé donne sa *torah* (ii, 4), sanctuaire, le seul qui trouve grâce à ses yeux (v, 5), de Yahvé, devenu aussi résidence de David (cf. ix, 11). De cette donnée contemporaine, où s'épanouissent les indices égrenés par le passé, la voix d'Amos se fait l'écho permanent, afin que chacun y découvre l'esquisse de l'avenir.

L'avenir d'Israël, ce sera la rencontre (iv, 12) terrible de ce Dieu en qui l'on ne voyait que l'auteur de toute vitalité et qui sèmera la mort; dont on n'attendait que le Jour, et qui fera lever la nuit (v, 18-20; viii, 9 sq.). Car l'intervention de Yahvé sera sévère, universelle et totale. A vrai dire, avec la liberté de qui use volontiers de termes excessifs, d'expressions hyperboliques, Amos ne craint pas de nuancer l'annonce d'une destruction totale par la promesse de la persistance d'un reste (contradiction apparente qui ne peut constituer, à elle seule, un critère d'inauthenticité; cf. Kapelrud, *Eschatology in the Book of Micah*, dans *V. T.*, 1961, p. 394). De ce reste, Amos ne fait que constater le fait mais il n'en développe pas la signification; E. W. Heaton (*The Root sh'r and the Doctrine of the Remnant*, dans *Journal of Theological Studies*, 1952, p. 34) dit avec raison que la présence, dans le texte d'Amos, du mot « reste » soutiendra plus tard l'espérance du peuple d'Israël, mais qu'elle n'apporte pour le moment aucun élément à sa formation.

De la notion de Dieu que propose Amos découle un certain sens de la religion. S'il ne s'agissait que d'une puissance sublime mais impersonnelle, le peuple pourrait limiter ses hommages à des rites nécessairement efficaces. Mais le Dieu d'Amos s'est engagé et s'engage personnellement; la réponse que lui adresse le peuple se doit d'être, elle aussi, personnelle.

Ce n'est donc pas le culte que condamne le prophète mais ses déviations; d'ailleurs Amos se réfère à des données cultuelles (cf. R. Vuilleumier, *op. cit.*, 81-90) : cantiques (doxologies), schémas de célébrations liturgiques (IV, 4-13 : « a liturgy of cowenant renewal » selon W. Brüggemann; pour P. Buis, *Les formulaires d'alliance*, dans *V. T.*, 1966, p. 410, Am., II, 6-16, « procès pour la rupture d'alliance », est à rapprocher plutôt des « documents et de la prédication d'alliance ». Voir encore : G. Farr, *The langage of Amos, popular or cultic*, dans *V. T.*, 1966, p. 312-324). Amos mentionne les divers ministères : chez lui, déjà, « les prêtres ne sont pas attaqués parce qu'ils sont prêtres, mais parce qu'ils ne le sont plus » (A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 295).

V, 5 (cf. Jer., VII, 22) fait-il difficulté? Amos condamne-t-il toute liturgie sacrificielle? Commenté souvent, avec plus ou moins de bonheur, ce verset doit être replacé dans l'ensemble d'un livre où Amos ne s'oppose qu'aux sacrifices mal célébrés; on découvre alors que Amos « n'exprime ni une affirmation historique ni un jugement de valeur sur les sacrifices » (E. Jacob, dans *R. H. P. R.*, 1952, p. 64), mais que, dans son désir de récuser la liturgie mensongère de ses contemporains, il prend la liberté (Fey, *op. cit.*, p. 28, n 2) de choisir une formule qui sera d'autant plus efficace qu'elle aura été plus absolue (cf. R. de Vaux, *Les Institutions...* II, 308 sq.).

Pour Amos, le culte n'est donc légitime que s'il est accompagné de la « justice ». Maître-mot de la prédication d'Amos, la justice consiste dans un certain sens communautaire marqué d'humanité et de rectitude (R. Fey, *op. cit.*, 40; cf. G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, tr. fr., Genève, 1963, p. 320), dont le droit proclamé à la porte (V, 15) est l'expression concrète (cf. II, 6; V, 7, 12, 24; VI, 12).

Si le peuple avait pratiqué la justice, il eut été épargné; maintenant le châtiment est inéluctable, mais il n'empêchera pas un heureux retour des choses. Le Dieu de l'histoire est aussi le Dieu du cosmos; la certitude des retours printaniers justifie la confiance dans l'avenir du peuple; la cité de David sera donc exaltée. Alors le présent et ses déficiences ayant été oubliés, les espérances qu'avaient fait naître les « jours d'autrefois » (IX, 11) s'épanouiront dans les « jours qui viendront » (IX, 13); alors les enfants d'Israël possèderont pleinement la terre que Yahvé « leur a donnée » (IX, 15).

Malgré le caractère conjectural de telle proposition, tel fut, croyons-nous, le prophète Amos. Rude mais bon (« De grâce, pardonne, Seigneur Yahvé! Comment Jacob subsisterait-il? Il est si petit! », VII, 2-5), contraint au prophétisme par l'intervention divine (VII, 15), intervention dont la force, la violence même lui suggèrent des images significatives (III, 3-8), Amos doit proférer des paroles sévères, de plus en plus sévères. Lui qui aurait voulu apporter à son peuple le pardon et l'espérance, il doit prêcher un châtiment sans espoir. Il n'en garde pas moins au cœur la certitude qu'au-delà de la punition la plus sévère, Dieu maintient sa promesse et fait entrevoir la perspective d'un dernier mot qui est un mot de salut.

BIBLIOGRAPHIE. — Aux indications déjà fournies par le texte, ajoutons quelques noms : P. Haupt, *Was Amos a sheepman?*, dans *J. B. L.*, 1916, p. 280-287. — S. Morgenstern, *Amos Studies*, 1941. — W. Tuschen, *Die historischen Angaben im Buche des Propheten Amos*, Fribourg-en-Br., 1951. — S. Lehming, *Erwägungen zu Amos*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1958, p. 145-169. — F. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema : Prophetie und Kult* —. C. Stuhlmüller, *Amos Desert-Trained Prophet*, Bible Today, 1962, p. 224-230. — R. L. Honeycutt, *Amos and his Message. An Expository Commentary*, Nashville, 1963. — H. Cazelles, *Amos*, dans *Catholicisme*, I, 485. — L. Monloubou, *Amos et Osée*, Paris, 1964. — B. Alger, *The Theology und Social Ethic of Amos*, dans *Scripture*, 1965, p. 109-116. — J. L. Crenshaw, *Amos and the theophanic Tradition*, dans *Z. A. T. W.*, 1968, p. 203-215.

ÉTUDES DE TEXTES. — I, 5 : A. Malamat, *Amos I, 5 in the Light of the Til Barsip Inscriptions, dans B. A. S. O. R.*, 1953, p. 25 sq. — I, 9 (authenticité) : J. Priest, *The Covenant of the Brothers*, dans *J. B. L.*, 1965, p. 400-406 (signification); F. Vattioni, *La terminologie dell'Alleanza*, Biblos-Press, 1965, p. 115 sq. — II, 13; III, 3-8; III, 12; V, 7-17 : H. Gese, *Kleine Beiträge zum Verständnis des Amos Buches*, dans *V. T.*, 1962, p. 417-438. — III, 15 : « Les maisons des grands disparaîtront » : G. S. Glanzman, *Two Notes...*, dans *The Catholic Biblical Quarterly* [= *C. B. Q.*], 1961, p. 227-233. — IV, 6-13 : A. Weiser, *Zu Amos...*, dans *Z. A. W.*, 1928, p. 49-59; K. W. Neubauer *Erwägungen zu Amos V, 4-15*, *ibid.*, 1966, p. 292-316. — V, 23, 24 : J. P. Hyatt, *The Translation and Meaning of Amos*, *ibid.*, 1956, p. 18-24. — VII, 4 : R. Hillers, *Amos VII, 4 and Ancient Parallels*, dans *C. B. Q.*, 1964, p. 221-225.

L. MONLOUBOU.

BARUCH. — I. Baruch, le secrétaire de Jérémie (col. 724). II. Principaux témoins du texte (col. 725). III. Langue originale (col. 726). IV. Utilisation patristique et insertion au canon chrétien (col. 728). V. Première partie (col. 729). VI. Deuxième partie (col. 731). VII. Troisième partie (col. 733). VIII. Unité du livre (col. 734). Bibliographie.

I. BARUCH, LE SECRÉTAIRE DE JÉRÉMIE. — Baruch (= Benoît) est le nom de plusieurs personnages de la Bible. C'est en particulier celui d'un scribe de la fin de l'époque royale, à Jérusalem (Jer., XXXVI, 32). Ce fils de Nériyah apparaît aux côtés du prophète Jérémie; il fut en quelque sorte son secrétaire particulier, écrivant ses oracles mais partageant aussi ses préoccupations personnelles. On peut supposer que des idées communes au sujet de la soumission aux Chaldéens favorisèrent les relations entre les deux hommes, Jer., XLIII, 3. Il est possible que Serayah, le grand chambellan, ait été frère de Baruch (Jer., LI, 59).

Le rôle de Baruch comme secrétaire fut important (Jer., XXXVI). Nous n'avons pas à étudier ici ce qu'on lui doit dans la genèse du livre de Jérémie. En dehors de cette activité professionnelle, nous ne savons presque rien de sa vie. Il apparaît avec Jérémie lors de l'achat du champ à Anatot (Jer., XXXII, 12-15). Outre son mot de bon scribe (Jer., XXXVI, 18), nous avons de lui une autre parole (Jer., XLV, 3). Sur ce dernier chapitre, voir A. Weiser, *Das Gotteswort für Baruch und die sogenannte Baruchbiographie*, dans *Theologie als Glaubenswagnis, Festschrift K. Heim*, Hambourg, 1954, p. 35-46 (réimprimé dans son volume *Glaube und Geschichte im A. T.*, Gœttingue, 1961, p. 321-329). Cette parole dénote un tempérament sensible et douloureux, proche de celui de Jérémie. En réponse à cette plainte, Yahweh promet à Baruch, au milieu de la catastrophe, de lui épargner la vie « dans tous les lieux » où il ira (Jer., XLV, 5). Il est bien dommage que cette indication soit si vague.

Après le meurtre de Godolias, en 586, les adversaires de l'entente avec les Chaldéens emmenèrent de force Jérémie et Baruch en Égypte, à Taphnès dans le delta du Nil (Jer., XLIII, 6-7). C'est là très probablement que mourut Baruch. Une tradition juive, dont S. Jérôme se fait l'écho (*In Isaiam*, 30, 6; *P. L.*, XXIV, 342 *a*), témoigne en ce sens. Mais selon une autre tradition attestée dans la littérature rabbinique (voir des références dans l'article *Baruch* de la *Jewish Encyclopedia* ou de l'*Encyclopaedia Judaica*), Nabuchodonosor, vainqueur de l'Égypte, aurait emmené Jérémie et Baruch à Babylone; le scribe

serait mort là-bas. Cette seconde tradition est beaucoup moins vraisemblable; elle paraît bien avoir pour origine les données contenues dans le Livre de Baruch. Il faut donc, sous peine de cercle vicieux, éviter de l'invoquer comme argument en faveur de la présence de Baruch à Babylone.

Plusieurs écrits ont été mis sous le nom du secrétaire de Jérémie. Il sera question ici uniquement du Livre de Baruch contenu dans les Septante, à l'exclusion de la Lettre de Jérémie (le chapitre VI de la Vulgate) qui en est bien distincte dans cette Bible grecque et a été étudiée dans ce *D. B. S.*, IV, 849-857. Nous appelons première partie : Bar., I, 1-III, 8; deuxième partie : III, 9-IV, 4; troisième partie : IV, 5 - V, 9.

II. Principaux témoins du texte. — On ne possède pas de texte hébreu ou araméen. Jusqu'à présent, les découvertes de Qumrân n'ont rien fourni sur ce point. Grande est donc l'importance, à côté des Septante, du Syriaque et de la Vieille Latine. Étude dans R. R. Harwell, *The Principal Versions of Baruch*, thèse de Yale University (Newhaven), 1915, 66 p.

1° *Les Septante.* — Édition critique de J. Ziegler, *Ieremias, Baruch...* (*Septuaginta, V. T., auctor. soc. litter. Gotting. ed.*, 15), Gœttingue, 1957. Baruch se trouve dans tous les onciaux, sauf le *Sinaiticus*. Dans ce manuscrit, les Lamentations font directement suite, sur la même page, à Jérémie. Or dans tous les manuscrits grecs, sauf quelques minuscules du XIII^e-XIV^e siècle, Baruch figure toujours entre Jer. et Lam. Dans le *Sinaiticus*, Baruch se trouvait-il à une autre place, quelque part dans la partie qui manque actuellement (Lam., II, 20 à Joel, I, 1)? H. J. M. Milne et T. C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, Londres, 1938, p. 5-6, répondent par l'affirmative. Mais en faisant les calculs d'une façon différente de la leur (en prenant pour base l'*Alexandrinus* et non le *Vaticanus*, et en raisonnant seulement sur le cas de Baruch, et non Baruch + Lettre de Jer.), on arrive à une réponse négative. Le problème ne paraît donc pas tranché.

La présence de Baruch dans les Septante immédiatement après Jer. permettrait à elle seule de rendre suspecte une opinion soutenue par F. Hitzig, *Zur Kritik der apokr. Bücher des A. T.*, dans *Zeit. für wiss. Theol.*, III, 1860, p. 262-273, brillamment défendue par J. J. Kneucker, *Das Buch Baruch, Geschichte und Kritik; Uebersetzung und Erklärung auf Grund des wiederhergestellten hebräischen Urtextes...*, Leipzig, 1879, et qui eut grande vogue pendant cinquante ans : le Livre serait une composition postérieure à la ruine de 70 après J.-C.

H. St. J. Thackeray, *The Greek Translator of Jeremiah*, dans *Jour. of Th. Stud.*, IV, 1902-1903, p. 261-266, avait relevé de nombreuses ressemblances entre le grec de la seconde partie de Jer. (XXXIX sq.) et celui de Bar., I, 1-III, 9. Cela le conduisait à supposer un même traducteur pour les deux; ou à faire du traducteur de Jer. l'auteur de la première partie de Baruch, *ibid.*, p. 398, n. 2 (opinions du reste abandonnées dans son *Septuagint and Jewish Worship; a Study in Origins* [Schweich Lectures, 1920], Lecture III : *The Book of Baruch*, Londres, 1921, p. 80-111, où il se ralliait à l'hypothèse d'une composition postérieure à l'ère chrétienne). Harwell (*op. supra cit.*, 66) pense à un même traducteur pour la 2^e partie de Jérémie et l'ensemble de Baruch.

2° *Les versions syriaques.* — La Syro-hexaplaire donne Baruch entre Jer. et Lam. Ce texte présente un intérêt tout particulier à cause de la présence de signes hexaplaires et de variantes de Théodotion. Dans la Peshitto, Baruch a pour titre « Deuxième lettre de Baruch », la « première » étant la Lettre de Baruch aux neuf tribus et demie, apocryphe connu seulement en syriaque. Ces deux « Lettres de Baruch » se trouvent entre la Lettre de Jérémie et Ézéchiel.

La Peshitto de Baruch a-t-elle été traduite sur le grec ou sur l'hébreu? En 1913, D. C. Whitehouse (dans Charles, *Apocr. and. Pseud.*, I, p. 578) penchait fermement en faveur de l'hébreu. Mais Harwell (*op. supra cit.*, 12-14) montra sans difficulté que tous les exemples invoqués par Whitehouse en faveur de sa thèse pouvaient s'expliquer — et même parfois beaucoup plus facilement — à partir du grec. De plus, il ressembla (14-17) un bon nombre de cas (certains ne sont pas probants) qui, selon lui, ne pouvaient se comprendre que dans l'hypothèse d'une traduction à partir du grec. Sa démonstration paraît convaincante.

3° *Les Vieilles Latines.* — S. Jérôme exprime clairement son rejet de Baruch, car *apud Hebraeos nec legitur nec habetur* (Prol. à la trad. de Jer.; *P. L.*, XXVIII, 848 *c*; *idem* dans le Prol. au commentaire de Jer.; *P. L.*, XXIV, 680 *a*). Tous les textes latins sont donc des Vetus Latina (= VL). On en connaît quatre formes, VL *a*, VL *b*, VL *c*, VL *k*. C'est à tort qu'on appelle Vulgate la forme VL *a* qui s'est introduite dans certains manuscrits de la Vulgate et finit par passer dans les Bibles imprimées. Jusqu'au XIII^e s., Baruch fut beaucoup plus largement omis que les autres deutérocanoniques. Il est absent des grands manuscrits de la Vulgate : Toletanus, Amiatinus (qui contient pourtant tous les deutérocanoniques de l'A. T.), Vallicellianus, Paulinus. Il ne figure pas dans la recension d'Alcuin, et la plupart des manuscrits du IX^e au XIII^e s. l'omettent.

VL *a* est la forme la plus répandue. Elle se trouve, entre autres, dans la recension de Théodulfe. Nous l'avons repérée dans 24 manuscrits antérieurs au XIII^e s. VL *b* figure dans les manuscrits n^os *137*, *142*, *149*, *185* et *188* de la liste de B. Fischer, *Vetus latina...*, Fasc. 1, *Verzeichnis der Zigel*, Fribourg-en-Br., 1949. Par contre les n^os *184*, *186* et *187* sont des VL *a*, sauf pour les 12 premiers versets qui sont VL *b* (voir plus bas). Nous avons repéré la forme VL *b* dans 6 autres manuscrits : pour le XII^e s., Paris, *B. N. lat. 16744*; pour le XIII^e s., Paris, *B. N. lat. 166*, Paris, Mazarine *33* (qui contient aussi la forme VL *a*) et *41*, Paris, Arsenal, *4*, Poitiers, *13*. D'autres manuscrits seraient à mettre au jour. VL *c* se trouve dans les n^os *133*, *190* et *193* de Fischer. VL *k* dans le n° *189*.

Ces formes semblent résulter non de traductions différentes, mais de révisions successives du même texte. La plus curieuse est VL *b*, qui est sans doute la plus ancienne. Entre autres particularités, elle présente, au début de son texte, mais faisant intimement corps avec la suite, 12 versets qui sont, légèrement arrangés, une partie de Jer., LII, 12-33 selon la Vetus Latina. Cela est peut-être un reste de l'époque où Baruch formait un seul livre avec Jérémie. Par ailleurs, après III, 8, VL *b* porte cette notice : *Et cum explicuisset librum orationis captivorum, accipiens spiritus vocem, Jerusalem locutus est dicens.* Peut-on faire intervenir cela comme indice en faveur d'un stade où le « Livre de Baruch » se terminait en III, 8?

Dans les manuscrits latins, Baruch se trouve à des places fort variables, parfois curieuses, par exemple à la fin du N. T. Cela s'explique par le fait qu'il a souvent été ajouté, là où l'on a pu.

III. Langue originale. — 1° *Critères externes.* — Le canon juif ignore Baruch. (Talmud de Babylone, *Baba Bathra* 15 *a* et *b*). Cette absence chez les Juifs est confirmée par Jérôme pour le V^e s. (voir *supra*, 726) et par Épiphane pour le IV^e s. (*De Pond. et mens.*,

5; *P. G.*, XLIII, 245 *a*). Il n'y a rien à tirer en sens contraire ni d'Épiphane, *Panarion Haer.*, 8, 6; *G. C. S.*, XXV, 191-192 (inférence chrétienne à partir de l'existence du Baruch des Septante), ni des *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 3 (mention absente dans le texte parallèle de la *Didascalie*, V, 20, 6).

Au III^e^ s., Origène ne semble pas avoir connu de manuscrit hébreu de Baruch; en effet, la Syro-hexaplaire et le Chisianus (n° *88*) donnent tous deux la rubrique : « Baruch est *tout entier* obélisé selon les Septante ». Mais la Syro-hexaplaire porte 4 fois (I, 2; I, 8; II, 29; IV, 13) des variantes de Théodotion. Celui-ci semble donc bien avoir travaillé sur Baruch — traduction ou seulement révision. Le Barberinus (n° *86*) renvoie une fois à Théodotion, et une fois à Aquila. Par ailleurs, dans la Syro-hexaplaire, le Marchalianus (Q), le Barberinus et le Chisianus, il y a plusieurs fois des obèles et des astérisques; ils ne sont du reste pas à la même place dans les 4 manuscrits. Soulevé au XVIII^e^ s. par Bjornstähl, et périodiquement réexaminé, ce curieux problème des signes hexaplaires pour Baruch, lié à celui de la présence de variantes de Théodotion, n'a pas encore reçu de réponse entièrement satisfaisante. Il paraît constituer un autre indice en faveur d'un original hébreu du livre.

La place nous manque pour discuter un autre indice : un cantique juif dont parle un pseudo-Éphrem (voir Thackeray, *Septuagint and Jewish Worship*, p. 109-110). Il paraît assez fort en faveur de l'existence d'un texte hébreu pour la troisième partie de Baruch.

2° *Critères internes.* — On est à peu près d'accord pour penser à un texte hébreu — ou araméen — dans la première partie. Cette opinion s'appuie d'une part sur l'existence de fautes de traduction (liste dans Harwell, *op. supra cit.*, 53-55; à vérifier de près), d'autre part sur la couleur sémitisante du texte. L'introduction pose un problème particulier. Selon B. N. Wambacq (*L'unité littéraire de Bar., I-III, 8*, dans *Sacra pagina*, I, Gembloux-Paris, 1959, p. 455-460), Bar., I, 3-14 aurait été rédigé en grec, par un auteur différent de celui qui a traduit la prière pénitentielle commençant en I, 15.

Pour la 2^e^ et la 3^e^ partie, la question est très discutée. Mais là aussi nous songeons à un original sémitique; voir en dernier lieu dans ce sens O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1964^3^, p. 804. Cette solution pourrait peut-être rendre compte de passages comme : III, 10 ἐπαλαιώθης, mauvaise traduction de בלה synonyme de ענה, « être affligé »; III, 23 Μερραν, a lu מרן pour מדין; IV, 26 ἐχθρῶν, אויבים au lieu de זאבים, « loups »; V, 6 ὡς θρόνον, ככסא au lieu de בכסא. Mais, en sens contraire, A. Lefèvre (dans *Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert et A. Feuillet*, I, Paris, 1957, p. 378) remarque l'emploi de ὁ αἰώνιος comme substantif pour désigner Dieu, dans la 3^e^ partie. Cela n'a pas d'équivalent exact en hébreu, et fait par conséquent songer, dit-il, à une rédaction en grec pour cette dernière partie. Et R. A. Martin (*Some Syntactical Criteria of Translation Greek*, dans *Vet. Test.*, X, 1960, p. 306) pense que la statistique de l'emploi et des constructions de certaines prépositions tend à confirmer cette hypothèse.

On trouve des rétroversions de l'ensemble en hébreu par exemple dans J. J. Kneucker, ou dans A. Kahana, *Sefer Baruk*, dans *Libri Apocrifi* (en hébreu), II, Tel-Aviv, 1936, p. 349-360.

IV. Utilisation patristique et insertion au canon chrétien. — Un commentaire de Théodoret de Cyr se trouve dans la *P. G.*, LXXXI, 760-780. Celui d'Olympiodore est conservé, encore inédit, dans le Barbérinus (n° *86*). Dans *P. G.*, XCIII, 761-774, on a des fragments de ce commentaire, édités d'après une Chaîne. Sur les autres textes de cette Chaîne et sur d'autres Chaînes intéressantes pour Baruch, voir M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften* (Bibelstudien, IV, 2-3), Fribourg-en-Br., 1899, avec les mises au point du *D. B. S.*, I, 1153-1154.

Les citations patristiques sont très nombreuses; voir une liste *D. B.*, I, 1479. On pourrait facilement en doubler la longueur. Les Pères utilisent très rarement la 1^re^ et la 3^e^ partie de Baruch. Dans la 2^e^ partie, c'est III, 36-38 qui revient dans plus de la moitié des citations. Ce passage est considéré comme une description de l'incarnation. Déjà avant la paix de l'Église, d'autres versets du poème sont cités (Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Denys d'Alexandrie, Méthode d'Olympe).

La question de l'insertion de Baruch au canon chrétien est très curieuse; elle n'a pas son équivalent pour les autres deutérocanoniques. Beaucoup de Pères citent Baruch sous le nom de Jérémie. Cela est dû, principalement, à deux causes. D'une part, certains considèrent ce Livre comme étant, en fait, de Jérémie, Baruch n'ayant eu qu'un rôle de secrétaire. Voir par exemple : Cyrille d'Alex., *De ador. in spiritu*, I; *P. G.*, LXVIII, 209 *a*; Basile de Séleucie, *Orat.*, XXXIX, 4; *P. G.*, LXXXV, 440 *c*; *Synopse Pseudo-athanasienne*, 39; *P. G.*, XXVIII, 365 *a*; Théodoret, *Comment. sur Baruch*, I; *P. G.*, LXXXI, 760 *c*. Cette opinion apparaît également en Occident, par ex., Isidore de Séville, *De fide cath.*, I, 17; *P. L.*, LXXXIII, 476 *a*; Gilbert Crispin, *Disputatio judaei*; *P. L.*, CLIX, 1027 *c*; Albert le Grand, *Comment. sur Bar., Préface*, éd. Vives, XVIII, 357. D'autre part, dans les Septante, Baruch faisait suite immédiatement à Jérémie. En rapport avec les discussions sur l'équivalence entre les 27 livres grecs et les 22 livres juifs, on prit l'habitude de considérer Jérémie et Baruch comme un seul livre (le cas de la stichométrie dite de Nicéphore [*P. G.*, c, 1057 *b*], qui attribue une stichométrie à Baruch est une exception); ce fait de l'union des deux livres en un seul est parfois nommément souligné, voire expliqué, par exemple : Athanase, *Lettre festale 39*; *P. G.*, XXVI, 1437 *a*; *Dialogue d'Athanase et Zachée*, 25; éd. Conybeare, *Anecdota Oxonien., Classical Ser.*, VIII, 1898, p. 19-20; Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35; *P. G.*, XXXIII, 500 *b*; Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, I, 27; *P. G.*, XXXIX, 397 *c*; Épiphane, *De Pond. et mens.*, 5; *P. G.*, XLIII, 245 *a*; le 60^e^ canon apocryphe de Laodicée, Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, I-2, 1026; cette opinion se trouve également en Occident, ainsi Jean Beleth, *Rationale div. offic.*, 61; *P. L.*, CCII, 67 *b*, et d'une certaine façon dans le décret du concile de Trente, *Jeremias cum Baruch, Ench. Biblicum*, 1956^3^, n° 58.

Mais la plupart du temps, les documents grecs relatifs au canon ne précisent pas si, sous le nom de Jérémie, ils désignent également, de façon implicite, Baruch. On peut le supposer dans la plupart des cas, après ce qui vient d'être dit des habitudes grecques. Cette opinion trouve un *confirmatur* dans le fait que Baruch n'apparaît nulle part dans les listes grecques de deutérocanoniques ou d'ouvrages rejetés. Son sort, que cela soit dit ou non, est donc intimement lié à celui de Jérémie; il en partage la canonicité.

Pour l'Église d'Occident, le problème est beaucoup plus complexe. Certes les listes latines de deutérocanoniques ne font jamais mention de Baruch;

jusqu'à présent nous ne l'avons trouvé dans ce sens que dans Gilles de Paris, *Versus* (*P. L.*, CCXII, 43 *a*). Mais le nom de Baruch ne se trouve pas non plus à côté de celui de Jérémie. Pour la période antérieure à S. Jérôme, on peut supposer qu'il est, comme en Orient, nommé implicitement avec le prophète; en effet, les Vieilles Latines semblent avoir assez largement contenu Baruch, et les Pères latins, comme leurs prédécesseurs grecs, le citent souvent sous le nom de Jérémie. Mais par suite du rejet radical de Baruch par Jérôme (voir *supra*, 726), il entra dans un oubli relatif de plusieurs siècles; jusqu'aux XII^e-XIII^e s., il fut beaucoup plus ignoré que les autres deutérocanoniques. Cette dernière différence viendrait-elle en partie de ce que Jérôme, alors qu'il eut l'occasion d'utiliser, pratiquement, dans ses œuvres les « livres ecclésiastiques » (même ceux qu'il ne révisa pas du tout), ne le fit jamais pour Baruch?

A partir du IX^e s., on voit apparaître dans des manuscrits un Prologue de Baruch ainsi libellé : *Liber iste qui Baruch nomine praenotatur, in hebraeo canone non habetur, sed tantum in vulgata editione* (= les Septante); *similiter et epistola Jeremiae. Propter autem notitiam legentium hic scripta sunt quia multa de Christo novissimisque temporibus indicant.* Or, à partir du XII^e s., ce Prologue est mis parfois sous le nom de ...Jérôme!

La condamnation portée par Jérôme prolonge cependant encore ses effets. Driedo (+ 1535) nie le caractère inspiré de Baruch, *De eccles. scripturis et dogm.*, lib. I, cap. 1 et 4; *Opera*, éd. de Louvain, 1550, f° 6 v° et f° 22 v°. Et M. Cano, pourtant après les décrets du concile de Trente canonisant « Jérémie avec Baruch », peut encore écrire : *Libellum Baruch non adeo explorate et firmiter in sacrorum numero Ecclesia reposuit, ut aut illum esse sacrum fidei catholicae veritas expedita sit, aut non esse sacrum haeresis expedita sit* (*De locis theol.*, lib. XII, cap. 5; Migne, *Theol. cursus*, I, 738; cf. même assertion, lib. I, cap. 9; *ibid.*, 136-137).

V. Première partie. I, 1-III, 8. — Il semble nécessaire d'examiner tout d'abord séparément chacune des parties. La première, en prose, comprend une introduction « historique » et une prière pénitentielle. Cette prière apparaît composée de deux sections; II, 11 marque en somme une reprise. Or en I, 15-II, 10, il est question des malheurs de Jérusalem et du peuple, mais non de l'Exil (sauf en II, 4); en II, 11-III, 8 par contre tout est centré sur l'Exil. La première section conviendrait donc beaucoup mieux à des gens se trouvant à Jérusalem, la seconde à des exilés. En fait, c'est exactement ce que laisse entendre l'introduction : I, 3-4 à Babylone; I, 14 à Jérusalem. Par ailleurs, avant II, 11, on parle de Dieu à la 3^e personne; ensuite, on s'adresse à lui à la 2^e personne. Tout cela conduit à une hypothèse : l'introduction « historique » aurait été composée postérieurement à l'existence des deux sections de la prière, primitivement séparées l'une de l'autre. L'auteur de l'introduction les aurait réunies (en les remaniant?).

I, 1-2 ne semble pas être de la même coulée que I, 3-14. Les données des ℣. 3-4 conviendraient assez bien à la situation entre 597 et 586. Mais I, 8 suppose un état de fait postérieur à 586; c'est également le cas de I, 2 (incendie du Temple). La mention d'une grande assemblée à Babylone, avec la présence de Jéchonias (I, 3), paraît bien être un élément midrachique. La chose semble encore plus nette en I, 8, avec le rôle dévolu à Baruch dans l'affaire des vases sacrés; Th. Chary (*Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris, 1955, p. 254) voit là un texte datant de l'époque des Maccabées.

Il est courant de rapprocher Bar., I, 11-12 et les données de la première partie de Daniel; voir par exemple Dan., V, 1-2. On notera cependant que, dans Daniel, Balthazar est en scène comme roi, après la mort de son père Nabuchodonosor; dans Baruch par contre, il est fait mention des deux comme de personnages vivant, semble-t-il, ensemble. Par ailleurs, la recommandation de la prière pour le roi, en Baruch, est tout à fait semblable à Esdr., VI, 10 et VII, 23.

Une certaine ressemblance entre Bar., I, 1 et Jer., LI, 59 pourrait peut-être faire penser que la confusion entre Serayah et Baruch n'a pas été étrangère au développement de la tradition relative à l'activité fictive de Baruch à Babylone.

Des ressemblances très grandes existent entre les deux sections de la prière. L'une des principales est l'appel à des « autorités », parfois sous forme de citations : d'une part « Moïse, ton (son) serviteur » pour la Torah, d'autre part Jérémie, invoqué avec la formule « (les serviteurs) tes prophètes ». Il suffira de noter une fois pour toutes un élément qui entre en jeu dans les nombreuses questions d'ordre littéraire relatives à Baruch : on travaille uniquement sur des textes grecs; cela rend plus délicat le travail, et moins forte la valeur des rapprochements.

Pour Moïse et la Torah : Bar., I, 20 renvoie à Deut., XI, 26-28 (cf. aussi Lev., XXVI, 14-39 et Deut., XXVIII, 15-68); Bar., II, 2-3 reprend Lev., XXVI, 29 ou Deut., XXVIII, 53; Bar., II, 29-35 se présente comme une longue citation de la Torah (cf. ℣. 28). En fait, on ne trouve pas tel quel cet ensemble dans le Pentateuque; les éléments principaux peuvent en être cependant repérés : Deut., IV, XXVIII et XXX, et Lev., XXVI (pour les détails, voir les commentaires); l'alliance éternelle, Bar., II, 35, est à chercher en Jer., XXXI, 31-33, et la mention du culte en Exil, Bar., II, 32, se trouve en particulier en I Reg., VIII, 47-48. Du reste, I Reg., VIII, 46-53 = II Chr., VI, 36-39, et I Reg., VIII, 33-34 = II Chr., VI, 24-25 fournissent deux parallèles très étroits avec Bar., II, 29-35. Le même thème est développé, avec la même succession des différents mouvements (péché; exil, petit nombre; conversion, culte en exil; retour). L'alliance éternelle par contre ne figure que dans Bar. et Jer.

Trois fois, Baruch s'abrite derrière l'autorité des « (serviteurs les) prophètes ». En fait, dans chacun des cas, on peut plus ou moins retrouver sous-jacents des passages de Jérémie, et les autres prophètes de nous connus ne fournissent rien. Bar., I, 21-22 est à rapprocher de Jer., XXV, 4-7; XXXV, 15; XLIV, 3-4; la suite des idées, la ressemblance de certains termes sont nettes. Bar., II, 21-23 reprend Jer., XXVII, 2-15 en simplifiant (s'intéresse seulement au cas d'Israël); voir aussi Jer., VII, 7, 34. En Bar., II, 24*b*-25, la dépendance vis-à-vis de Jer., VIII, 1 est plus lâche.

Outre ces textes principaux, on pourrait faire état d'un grand nombre de rapprochements de détail soit avec Deut., soit plus encore avec Jérémie.

Cette prière de pénitence appartient à un genre littéraire dont l'origine remonte à l'époque royale, et qui continua longtemps après le retour de l'Exil (voir H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 117-139 : *Klagelieder des Volkes*). Les pièces les plus proches de Baruch sont : I Reg., VIII = II Chr., VI; Esdr., IX; Neh., I et IX; Dan., IX. C'est surtout avec ce dernier texte que Baruch présente les analogies les plus nombreuses. Dans une étude détaillée, W. Stoderl (*Zur Echteitsfrage von Bar., I, 1-III, 8* [Münsterische Beiträge zur Theol., 2] Münster-en-W., 1922, 23 p.) concluait nettement à l'antériorité de Baruch par rapport à Daniel. En général, on songe plutôt à la solution inverse; voir

en dernier lieu, dans ce sens, N. B. Wambacq, *Les prières de Baruch (I, 15-II, 19) et de Daniel (IX, 5-19)*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 463-475 (même texte dans *Studia biblica et orientalia* I, Rome, 1959, p. 329-341). Peut-on arriver à une conclusion ferme? Il convient tout d'abord de remarquer que, dans Daniel, la prière, selon toute probabilité, ne fait pas partie du même jet rédactionnel que le reste. Mais elle a pu avoir une existence indépendante avant son insertion dans ce livre. Les ressemblances de détail entre cette prière et Baruch sont très frappantes (un fait curieux : dans la plupart des cas où les deux prières sont tout à fait parallèles, Baruch ressemble à Daniel non pas dans la version des Septante, mais dans celle de Théodotion). Nous avons procédé à un examen approfondi du problème; à notre avis, si l'on reste sur le plan strictement littéraire, il est impossible de conclure dans quel sens s'est faite l'influence; et l'on pourrait également songer à l'utilisation d'une source commune.

Les analogies avec les autres prières signalées plus haut permettent de délimiter *grosso modo* l'époque d'apparition de Baruch. La prière de Salomon a été insérée dans le livre des Rois avant la rédaction des Chroniques; quant aux prières d'Esdr., IX, Neh., I et IX, elles sont en place dans la rédaction première. Nous avons donc là des exemples de prières en usage à l'époque perse. C'est à cette période que nous songeons également pour Baruch. On pourrait descendre jusqu'à la période grecque. Mais il semble difficile d'aller jusqu'au temps des Maccabées ou au-delà; en effet, parmi l'une des caractéristiques essentielles de cette partie, il faut noter l'absence de toute animosité contre l'étranger. Le mot « ennemi » n'est même pas prononcé; et pourtant, on l'attendrait dans des passages comme II, 13, 14, 29, 30, 32; III, 7, 8. Ce silence, à n'en pas douter, est le résultat d'une volonté délibérée.

VI. Deuxième partie. III, 9 - IV, 4. — Cette partie, la plus originale du livre, est un poème de Sagesse. Certains thèmes de la littérature sapientiale sont repris d'une façon très personnelle. L'auteur s'intéresse non pas au sort des individus, mais à l'ensemble du peuple. Israël est envisagé — dans sa situation présente (malheurs dus à l'abandon de la Sagesse; il n'est cependant question de l'Exil qu'en III, 10), — dans son avenir (paix et longue vie si le peuple revient à la Sagesse, III, 14), — dans son passé : en III, 37-IV, 1, il y a un raccourci de toute l'histoire de la Révélation. La Sagesse est identifiée avec la Torah; le don de la Torah au Sinaï et sa présence active au milieu du peuple élu sont présentés comme une existence de la Sagesse parmi les hommes; celle-ci est poétiquement personnifiée; elle a des rapports, συνανεστράφη, avec les Israélites. Après mûre réflexion, nous préférons voir dans ce ℣. 38 un texte authentique et non une glose chrétienne : le sujet, c'est la Sagesse.

Peut-on parler d'une habitation de la Sagesse dans le ciel? III, 29 ne doit pas être séparé du verset suivant. Certes au ℣. 29 il est question du ciel et des nuages; mais immédiatement après, au ℣. 30, on parle de la mer. Baruch ne veut pas, semble-t-il, indiquer une présence de la Sagesse ni dans le ciel, ni au-delà de la mer. Ce n'est pas l'endroit où se trouve la Sagesse qui l'intéresse, mais le fait que l'homme ne peut, de ses propres forces, l'acquérir. C'est donc le caractère d'inaccessibilité qui est ici en jeu, comme dans tout l'ensemble de cette partie. Pour exprimer cette idée, Baruch fait appel à Deut., XXX, 12-13; il en utilise les images, et aussi la perspective profonde puisque dans Deut. il est question de la Torah et que Baruch identifie Sagesse et Torah.

Cette fusion intime entre histoire et sagesse dénote une ambiance tout à fait semblable à celle du Siracide, en particulier Eccli., XXIV. Mais on ne trouve rien, dans Baruch, de parallèle à la « galerie des ancêtres » d'Eccli., XLIV sq. — La description de la Sagesse comme intermédiaire en quelque sorte entre Dieu et le monde, qui tient une si grande place dans Prov., VIII et encore dans Eccli., XXIV, n'apparaît pas dans Baruch. Il parle tout simplement de quelques œuvres du Créateur, III, 32*b*-35, avec du reste un optimisme qui rappelle, entre autres, Job, XXXVIII. Mais les réflexions sur les rapports entre l'homme et Dieu, vus sous l'angle d'une connaissance de la Sagesse, l'intéressent beaucoup plus que la considération du cosmos et des créatures.

Baruch affirme avec force l'exclusivité de la révélation de la Sagesse en Israël. Sur ce point, Bar., IV, 4 constraste avec l'universalisme de Sap., IX, 18; mais ces deux textes s'accordent pour dire que « ce qui plaît à Dieu », τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ, est connu seulement par suite du bon vouloir divin. En rapport étroit avec son exclusivisme, Baruch reprend un autre thème de la littérature sapientiale, celui de l'impossibilité de l'homme à pénétrer dans les secrets de la Sagesse. Il le développe avec prédilection. Il fournit la matière principale de III, 14-31 et anime tout l'ensemble. Sur ce point, l'influence de Job, XXVIII paraît très importante. En Bar., III, 15, le lieu — τόπος — où se trouve la Sagesse ne peut être trouvé — εὑρίσκειν — par l'homme; les deux mêmes mots clés figurent en Job, XXVIII, 12 et 20 (voir aussi ℣. 13, le verbe seulement). « Celui qui sait tout », ὁ εἰδὼς τὰ πάντα, Bar., III, 32, rappelle Job, XXVIII, 24 selon les Septante.

Ce particularisme nationaliste très accusé se différencie nettement de l'universalisme courant dans l'ancienne littérature (voir par exemple le contraste entre Bar., III, 22-23 et des textes comme I Reg., V, 10, Jer., XLIX, 7, Abd., 8 qui supposent l'existence de la sagesse chez d'autres peuples étrangers). Le Siracide, avec lequel Baruch présente beaucoup d'affinité, a une position plus nuancée que la sienne, par exemple Eccli., I, 10; XVII, 7. Des rapprochements de détail pourraient être relevés entre les deux : ainsi Bar., III, 34 et Eccli., XLIII, 10; Bar., IV, 3 et Eccli., XLIX, 5. Cela ne permet pas d'affirmer avec certitude que Baruch utilise le Siracide; mais la chose reste possible. L'expression « trésors de la Sagesse », θησαυρός, Bar., III, 15, n'apparaît qu'en Eccli., I, 25 (24). Quant à « puits de la Sagesse », πηγή, c'est peut-être sous l'influence de Baruch, III, 12 que ce terme est passé dans quelques manuscrits en Eccli., I, 5.

On pourrait faire état de nombreuses tournures qui montrent l'originalité de Baruch. Par ex., en III, 9, il parle des « commandements de vie », ἐντολὰς ζωῆς; il reprend l'idée selon laquelle l'observation des commandements conduit à la vie, mais trouve une expression nouvelle. En IV, 2, il parle de la « lumière de la Sagesse », φῶς. Du fait qu'il a identifié Torah et Sagesse, il peut exprimer ainsi la vieille idée selon laquelle la Torah est une lumière (voir entre autres Ps., CXIX, 105; Prov., VI, 23).

On voit le caractère tout à la fois très traditionnel et profondément original de ce poème, tant dans les idées que dans leur expression. Cette composition date de l'époque grecque. Il se pourrait que l'auteur ait connu le Siracide, ce qui nous mettrait après le début du II^e^ s. III, 16-17 a souvent été invoqué pour fournir un repère chronologique. Laissons de côté la solution extrême de H. Graetz (*Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch*, dans la *Monats. für Gesch. und Wissens. des Judent.*, XXXVI, 1887,

p. 385-401), qui voyait dans ces versets (p. 395-96) une allusion au cirque et aux bêtes fauves des Romains. Une idée semblable à celle de Baruch se trouve en Dan., II, 38 (cf. IV, 9) et Judith, XI, 5. Il se pourrait — mais ce n'est pas sûr — que, littérairement, Baruch dépende de l'un ou l'autre de ces textes. Dans Baruch, l'eschatologie est absente; on attend le retour du peuple à la Sagesse (III, 14), mais cela n'est pas présenté comme un événement destiné à changer le rôle et la place de la Sagesse, active dans le peuple depuis le Sinaï. L'idéal de vie du peuple (III, 14) est une existence paisible sur terre. Les idées sur le Shéol sont les mêmes que celles de l'ancien Israël (III, 11 et 19). Ces différentes remarques conduiraient à penser à un milieu antérieur à la révolte des Maccabées.

On trouve une influence de ce poème de Sagesse chez S. Paul qui applique à Jésus homme et crucifié ce que Baruch disait de la Sagesse. Des parallèles intéressants (déjà signalés en partie par Thackeray, *Septuagint and Jewish Worship*, p. 97, n. 3) avaient été relevés, pour I Cor., I, 18-31, par E. Peterson, *I Kor. und die Thematik des jüdischen Busstages*, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 97-103. Selon Peterson, c'est par la liturgie pénitentielle juive que Paul aurait connu Baruch. L'ensemble de la question a été repris par A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966 (voir son index biblique à *Baruch*) : il pense à une utilisation du texte même de Baruch par Paul dans les passages suivants : I Cor., I, 20; II, 6-8; Rom., X, 6-8.

VII. Troisième partie. IV, 5-V, 9. — C'est une suite de petits poèmes annonçant le retour triomphal de l'Exil. A la suite d'Ewald et de Kneucker, on peut y voir la division suivante : une introduction, IV, 5-9 *a;* dans une première section, Jérusalem, personnifiée, décrit ses malheurs : — aux « voisines de Sion », IV, 9 *b*-16; — à ses enfants, IV, 17-29. Dans une deuxième section, l'auteur inspiré s'adresse à Jérusalem : — pour annoncer le malheur des ennemis qui vont être vaincus, IV, 30-35; — pour décrire le retour glorieux des exilés, IV, 36-V, 9.

La suite du développement est ponctuée par le mot d'ordre « courage », IV, 5, 21, 27, 30. Ces verbes θαρρεῖν ou θαρσεῖν correspondent à n'en pas douter à אַל־תִּירְאִי, אַל־תִּירְאוּ. Cela fait un premier rapprochement avec le deutéro-Isaïe, où ce cri d'espérance est extrêmement fréquent, Is., XL, 9; XLI, 10, 13; XLIII, 1, etc. (traduit du reste μὴ + φοβεῖν dans les Septante). Les autres ressemblances avec le deutéro-Isaïe sont si considérables que l'on avait songé au XIX^e^ s. à un même auteur pour les deux compositions. P. Heinisch (*Zur Entstehung des Buches Baruch*, dans *Theol. und Glaube*, XX, 1928, p. 696-710) pensait à un disciple du deutéro-Is. comme auteur de Baruch; et V. Hamp (*Baruch*, dans *Echter Bibel*, Wurtzbourg, 1950[1], p. 5) plaçait la rédaction de cette partie à la fin de l'exil de Babylone (opinion abandonnée dans la 2^e^ éd.). C'est du reste l'ensemble d'Is., XL-LXII qui a influencé Baruch. Notons quelques points en ce sens. L'atmosphère de joie à l'annonce du retour tout proche est la même : Bar., IV, 23, 29, 36; V, 9 et Is., LI, 3, 11; LII, 9; LV, 12; LX, 15; LXI, 3, 10. On sait la prédilection du deutéro-Is. pour les noms divins; l'appellation ὁ ἅγιος Ἰσραήλ y est très fréquente, ὁ ἅγιος tout seul est plus rare. C'est peut-être sous l'influence d'Is. que Bar. (IV, 22, 37; V, 5) emploie ce dernier terme. Par contre ὁ αἰώνιος employé substantivement lui est propre. L'idée d'éternité, à propos de la joie du retour et du salut définitif, est commune à Is. et Bar. : Bar., IV, 23, 29; V, 1, 4 et Is., XLV, 17; LI, 11; LVI, 5, etc.

A propos du « nom », Bar., V, 4 peut être rapproché d'Is., LX, 14, 18; LXII, 4, 12 : même préoccupation d'exprimer par des formules, en principe destinées à devenir des noms courants, la théologie du salut. De façon plus précise encore, δόξα et δικαιοσύνη dans le nom de Bar., V, 4 rappellent Is., XLV, 24. En Bar., V, 2, 4, 9, δικαιοσύνη signifie probablement « salut », comme צְדָקָה, צֶדֶק dans Is., XL-LXVI. Bar., V, 1-2 et Is., LXI, 10 utilisent l'image du vêtement. Baruch est animé d'un esprit de haine et de revanche qui rappelle par exemple Is., XLVII, et LI, 22-23.

Baruch est moins audacieux dans son symbolisme, moins théocentrique que le deutéro et le trito-Is. Is., XLIII, 6; XLV, 11 parle des fils et des filles de Dieu, alors que Bar., IV, 10 et 14 dit seulement les fils et les filles de Jérusalem. Is., LIV, 5 (cf. LXII, 5) présente Dieu comme époux, idée absente de Baruch. Bar., V, 7 reprend Is., XL, 4, mais c'est Israël, et non plus Dieu, qui va marcher sur le terrain aplani.

On pourrait faire état d'autres influences bibliques sur Baruch. Il suffira de noter ici la plus manifeste après Isaïe, celle du Deutéronome : Bar., IV, 15 reprend Deut., XXVIII, 49-50; voir aussi Bar., IV, 6-8 et Deut., XXXII, 15-18, 27, 30; Bar., IV, 25 et Deut., XXXIII, 29.

Le problème littéraire posé par la ressemblance entre Bar., IV, 36-V, 9 et Psaumes de Salomon, XI, 3-8 peut-il être résolu? H. E. Ryle et M. R. James (Ψάλμοι Σολομῶντος, Cambridge, 1891, p. LXXIV-LXXVII) défendaient l'antériorité du Ps. de Sal. Mais un critique aussi averti qu'A. Lods (*Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 973) penchait en faveur de l'antériorité de Baruch. La question a été reprise en détail par W. Pesch (*Die Abhängigkeit des 11. salom. Psalms vom letzen Kapitel des Buches Baruch*, dans la *Zeit. für die A. T. Wiss.*, LXVII, 1955, p. 250-263); il soutient fermement la priorité de Baruch. Sa démonstration paraît solide; il a raison de rejeter une influence du Ps. de Sal. sur Baruch. Mais peut-être abandonne-t-il un peu rapidement l'hypothèse de l'utilisation par les deux auteurs d'une source commune.

L'auteur de cette 3^e^ partie a en vue le retour de la captivité de Babylone, mais il songe aussi au rapatriement d'autres exilés (IV, 37; V, 5). En unissant ainsi les deux perspectives, il se trouve du reste en accord avec des textes comme Is., XLIII, 5; XLIX, 12; Jer., XXXI, 8; Zach., VIII, 7; Ps., CVII (CVI), 3. D'autre part, la haine et le désir de revanche sont vivaces. A l'époque des Maccabées, ainsi que le montre le livre de Daniel, les traditions relatives à Babylone étaient vivantes; par ailleurs, la révolte maccabéenne se caractérise par une grande hostilité contre les païens. Ces remarques conduisent à supposer que la troisième partie de Baruch est contemporaine, ou postérieure à ce soulèvement. B. N. Wambacq, *L'unité du livre de Baruch*, dans *Biblica*, XLVII, 1966, p. 574-576, dont nous verrons (*infra*, 736) l'opinion au sujet de l'ensemble du livre, pense que cette 3^e^ partie a été rédigée en grec peu après la déportation de Juifs par Pompée en 63 avant J.-C.

VIII. Unité du livre? — Des différences profondes distinguent les trois parties, qui représentent trois genres littéraires différents (prière de pénitence collective; poème de sagesse; exhortation prophétique) : les principales sources bibliques utilisées sont Deut. et Jer. dans la première partie, Job (et le Siracide?) dans la seconde, deutéro et trito-Is. dans la troisième. La façon de les exploiter est assez servile dans la première et la troisième partie, plus originale dans la deuxième. La prose de la première

partie a une saveur sémitique plus accentuée que la poésie de la deuxième et de la troisième partie.

On ne peut certes tirer outre mesure argument, en faveur de la pluralité d'auteurs, des différences dans les idées; on peut cependant souligner l'opposition entre la réserve vis-à-vis de l'étranger (première partie) et l'exaltation farouche contre l'ennemi (troisième partie); quant à l'exclusivisme de la seconde partie, il se situe sur un plan uniquement religieux. Par ailleurs, on pourrait faire état de données de détail : en ce qui concerne les noms divins, θεός apparaît dans les trois parties; mais la première est seule à utiliser κύριος, une quarantaine de fois. La troisième a deux appellations qui lui sont propres, « le Saint » et « l'Éternel ». La première utilise souvent à propos de Dieu φωνή (10 fois) ou λόγος, λόγοι (II, 1, 24). La troisième fait emploi de ῥῆμα (IV, 37; V, 5). Aucun de ces termes n'apparaît dans la seconde. En II, 16 et 26, la « Maison » c'est le Temple de Jérusalem; en III, 24, c'est l'univers.

Au-delà de ces différences, peut-on trouver, soit dans la structure, soit dans certaines idées ou caractéristiques, des données qui conduiraient à songer à un auteur unique?

Tout en gardant conscience des différences de chaque partie, on a attiré l'attention sur certains aspects d'unité du livre. H. Cazelles (art. *Baruch*, dans *Catholicisme*, I, 1948, col. 1277) envisage une seconde édition du livre qui aurait ajouté IV, 5 sq.; mais il remarque le mouvement de tout l'ensemble : prière — réponse de Dieu — réponse de Jérusalem. En 1921, Thackeray pensait que la genèse du livre était en rapport étroit avec la liturgie synagogale d'été, telle qu'elle se célébrait après la ruine de 70 : jeûne commémoratif de la destruction de 587. C'est dans une même perspective liturgique, mais en tenant compte des données critiques raisonnables au sujet de la date de composition, que cherche A. Lefèvre (*Introduction à la Bible*, I, 737) : l'ensemble se situe vers le début du IIe s. av. J.-C.; « sans être un texte liturgique à proprement parler, Baruch traduit bien les sentiments d'un Juif de la dispersion qui s'unit aux fêtes de Jérusalem ». La fête de Soukkot, avec la célébration et le renouvellement de l'Alliance, expliquerait l'agencement des différentes parties du livre.

En faveur de l'unité d'auteur on pourrait faire état des données suivantes : les idées sur l'au-delà sont les mêmes partout. La vieille conception israélite du Shéol figure en II, 17 et III, 11, 19. L'avenir du peuple est envisagé comme une vie paisible sur la terre promise, dans les trois parties; et le sort des individus ne préoccupe nulle part le compositeur. Chacune des parties s'intéresse différemment aux étrangers; mais elles sont au moins d'accord sur un point : leur absence de toute préoccupation missionnaire à leur endroit. On ne voit apparaître nulle part dans le livre un personnage messianique; la deuxième partie parle certes de la Sagesse, mais son rôle n'est pas eschatologique. Les idées sur l'influence des péchés dans les malheurs du peuple sont pour le fond identiques dans tout l'ensemble. En ce qui concerne la structure, la présence, au début de la deuxième partie (III, 10-11), d'une donnée sur l'exil qui ne trouve pas d'écho dans la suite pourrait bien être un élément de transition consciemment voulu.

Mais, à notre avis, les données de ce genre que l'on peut mettre en avant en faveur de l'unité d'auteur ne sont pas d'un poids suffisant pour contrebalancer les différences profondes qui séparent les trois parties. Nous préférons donc nous en tenir à une pluralité d'auteurs; voir dans ce sens, O. Ploeger, art. *Baruch*, dans *Relig. in Gesch. und Gegenw.*, 3e éd., I, 1957, col. 900-903.

Tout en maintenant cette pluralité, B. N. Wambacq (*op. supra cit.*, 574-576) pense pouvoir rendre compte de l'unité de l'ensemble à l'aide d'une solution dont tous les éléments sont loin d'avoir la même valeur. Tout d'abord, à son avis, il semble très probable que la déportation de Juifs par Pompée en 63 avant J.-C. est le *Sitz im Leben* de chacune des trois parties. Voici par ailleurs comment il se représente la formation du livre. Un auteur a rédigé en grec la 3e partie. Il y a ajouté les deux premières qui ne sont pas de lui; la première avait été rédigée en hébreu puis traduite presque aussitôt; dans la deuxième, rédigée probablement en grec, il introduisit une addition (III, 10-13). Enfin, il fit précéder le tout d'une introduction qu'il rédigea en grec.

La Fontaine, lors de sa première lecture de Baruch, en fut enthousiasmé. Il demandait avec curiosité à Racine : « C'était un beau génie que Baruch. Qui était-il? »; et il répétait à ses amis : « Avez-vous lu Baruch? C'était un beau génie. » Trois siècles après, notre curiosité au sujet de la personnalité de l'auteur est tout aussi entière. Notre admiration également.

Bibliographie. — Voir T. André, *Les apocryphes de l'A. T.*, Florence, 1903, p. 245-246, et A. Penna, *Baruch (La Sacra Bibbia)*, Turin et Rome, 1953, p. 18-20. — Les études majeures ont été signalées au cours de l'article. Outre l'ouvrage de J. J. Kneucker, 1879, déjà cité, qui reste fondamental, les principaux commentaires ou traductions commentées sont : W. Rothstein (dans Kautzsch, *Apok. und Pseud.*, I, 1900); D. C. Whitehouse (dans Charles, *Apoc. and Pseud.*, I, 1913); Ed. Kalt (*Bible de Bonn*, 1932); L. Dennefeld (*La Ste Bible* de Pirot-Clamer, 1947); V. Hamp (*Echter Bibel*, 1950); A. Gelin (*Bible de Jérusalem*, 1951); A. Penna (*Sacra Bibbia*, 1953); R. Augé (*La Biblia* de Montserrat, 1954); B. N. Wambacq (*De Boeken van het Oude Testament*, 1957). — Pour éviter un malentendu qui s'est déjà produit, on nous permettra de signaler que l'article d'E. Haenchen, *Das Buch Baruch, ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis*, dans la *Zeit. für Theol. und Kirche*, L, 1953, p. 123-158, ne concerne pas le Baruch des Septante, mais l'ouvrage du gnostique Justin connu par Hippolyte.

Jean Le Moyne, o.s.b.

DANIEL. — I. Authenticité et caractère prophétique. II. Principales prophéties : 1° La statue colossale : ch. II. Note sur l'identification des différents royaumes. 2° La vision du Fils de l'homme : ch. VII. 3° La vision du bélier et du bouc : ch. VIII. 4° L'oracle des soixante-dix semaines : ch. IX. 5° La résurrection des morts : ch. XII. Bibliographie. (Sauf exception rare, la bibliographie ne mentionne que des livres parus depuis 1920. Les auteurs sont cités par ordre alphabétique pour faciliter les recherches. Dans le corps de l'article la citation d'un simple nom d'auteur renvoie à l'unique ouvrage mentionné dans la bibliographie.)

I. Authenticité et caractère prophétique. — A première vue, le livre de Daniel semble être l'œuvre du prophète lui-même, du moins pour les chapitres VII-XII (visions), qui sont rédigés à la première personne. Les récits (ch. I-VI; XII-XIV) sont rédigés à la troisième personne. Cette donnée et la croyance à l'absolue vérité de l'Écriture ont amené les lecteurs juifs et chrétiens à considérer le livre comme composé par Daniel, du moins en partie, et comme strictement historique.

Les doutes critiques se sont présentés souvent comme une réfutation du christianisme et ils ont provoqué des réponses dans lesquelles ont été plus d'une fois mêlées deux questions parfaitement séparables : l'authenticité littéraire et l'inspiration divine avec la véracité qui en est la suite. Une conception plus affinée des genres littéraires compatibles avec l'inerrance scripturaire permet de discuter plus nettement de l'authenticité littéraire, sans y faire intervenir d'arrière-pensée négatrice ou apologétique.

Le philosophe néo-platonicien Porphyre, remarquant la concordance parfaite entre les oracles des ch. x-xi et les faits historiques de l'époque des Séleucides, soutint le caractère pseudonyme du livre de Daniel : un juif inconnu, au temps d'Antiochus Épiphane, a composé un récit exact des événements passés et s'est trompé quand il a parlé d'un avenir qui lui restait inconnu. S. Jérôme, à qui nous devons ces renseignements, nous apprend que des réponses avaient été adressées à Porphyre par Eusèbe de Césarée, Apollinaire et Méthode. Lui-même n'a pas visé à une réfutation en règle qui aurait demandé trop de temps, mais à un simple exposé du contenu de la prophétie pour des chrétiens convaincus (*Commentaria in Danielem*, Prologus; *P. L.*, xxv, 491). A l'occasion pourtant, Jérôme souligne certaines exagérations de Porphyre, qui expliquait métaphoriquement Dan., xii, 1-3 (résurrection) par un renouveau national juif après la mort d'Antiochus (*P. L.*, xxv, 575). Une concession faite à Porphyre à propos de Dan., xi, 44-45 : *Pone enim haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?* (col. 573) ne concerne qu'un point de détail et non l'essentiel de la thèse d'un ouvrage pseudonyme. Jérôme, qui n'a pas caché son refus de l'opinion du philosophe païen, n'a pas expliqué méthodiquement pourquoi elle est inadmissible à ses yeux.

Au xvii[e] s., la thèse de l'inauthenticité commence à trouver de nouveaux partisans. Le déiste anglais Hobbes la soutient dans son *Leviathan* (1651). Par la suite, D. A. Collins (1724) en Angleterre, et Corrodi (1783) en Allemagne en font autant, dans un esprit de critique générale de la tradition chrétienne (cf. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1956, p. 53, 90). Il est inutile de retracer ici tout le cheminement de cette idée parmi les exégètes critiques (voir une liste de noms dans l'abbé Trochon, *Daniel*, 1882, p. 45). Citons plutôt une page d'E. Renan qui éclaire bien quel enjeu on mettait souvent (à tort, croyons-nous) dans cette question. « Il n'est plus possible de soutenir que la seconde partie d'Isaïe soit d'Isaïe. Le livre de Daniel, que toute l'orthodoxie rapporte au temps de la captivité, est un apocryphe composé en 169 ou 170 avant J.-C. Le livre de Judith est une impossibilité historique. L'attribution du Pentateuque à Moïse est insoutenable... Or on n'est pas catholique si l'on s'écarte sur un seul de ces points de la thèse traditionnelle... Que deviennent les soixante-dix semaines d'années, bases des calculs de l'*Histoire universelle...*, si Pseudo-Daniel est contemporain d'Antiochus Épiphane? L'orthodoxie oblige de croire que les livres bibliques sont l'ouvrage de ceux à qui les titres les attribuent » (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883, p. 293-294). Renan, l'historien, se trompait sur une question de fait, quand il affirmait que l'orthodoxie oblige de tenir certaines positions sur l'authenticité littéraire des écrits bibliques. Les Pères du concile de Trente n'avaient pas une intention aussi stricte quand ils parlaient dans leur décret dogmatique du psautier davidique ou des quatorze épîtres de S. Paul (y compris l'épître aux Hébreux). Le philosophe naissant qui devait déclarer un jour, en revenant sur sa pensée durant la période du séminaire : « L'intuition du devenir, dans l'histoire comme dans la nature, était dès lors l'essence de ma philosophie » (*Souvenirs...*, 284), n'eut pas l'idée que dans l'Église, qu'il croyait devoir quitter pour des raisons de critique biblique, il pouvait y avoir des changements d'opinion sur des points ne concernant pas la foi.

Newman eut connaissance du livre de Renan par un article de journal et il y trouva l'incitation à un article exposant la situation intellectuelle des catholiques dans les questions de critique biblique (paru d'abord dans le n° de février du *Nineteenth Century*, 1884, l'article fut donné en traduction dans *le Correspondant*, cxxxv [1884, 2] : *L'inspiration de l'Écriture Sainte*, p. 675-694). Il exposa des considérations expliquant la résistance rencontrée parfois par des vues nouvelles dans l'Église catholique.

« Supposons qu'une opinion nouvelle sur l'Écriture et son contenu soit bien fondée, et qu'une opinion reçue commence à être mise en doute sur un point où l'Église n'a jusqu'ici rien décidé, de sorte qu'une nouvelle question exige une nouvelle réponse; en ce cas, il peut être abstractivement permis de professer l'opinion nouvelle, mais cela n'est pas toujours permis en pratique.

« La nouveauté peut être si étonnante, qu'il faille, pour pouvoir la soutenir, la pleine certitude que c'est une vérité; elle peut être si étrange, qu'elle soulève la question de savoir si elle ne troublera pas les esprits mal instruits; en sorte que l'enseignement de cette opinion, sans être une offense contre la foi, pourrait encore être une offense contre la charité. Cette opinion peut n'être pas hérétique; mais, à telle époque ou en tel lieu particuliers, elle peut être si contraire à l'opinion dominante parmi les catholiques (c'est le cas de Galilée), que le zèle pour la suprématie de la parole divine, la déférence envers les autorités existantes, la charité à l'égard des faibles et des ignorants, et la défiance de soi-même, doivent empêcher un homme de se montrer impétueux et imprudent en faisant circuler ce qu'il tient cependant pour vrai, et qu'il ne pourrait nier, si on l'interrogeait sur ce point. L'intérêt des enfants de Dieu peut imposer à notre délicatesse en pareille matière une réserve que la critique et l'histoire pures ne commanderaient pas » (*art. cit.*, 679-680).

Quant au point spécial de Daniel, Newman concède que la partie araméenne et la partie grecque n'ont pas été écrites par le prophète lui-même, tout en étant l'œuvre d'un auteur inspiré (690). Il passe à l'énoncé d'un principe général : « Les titres des livres canoniques et leur assignation à tel auteur déterminé ne sont point garantis par leur inspiration et nous ne sommes pas obligés de les accepter à la lettre » (691).

Il est regrettable que l'on n'ait pas toujours eu cette attitude d'esprit ouverte et que l'on ait paru plus ou moins bloquer une question doctrinale et un problème littéraire. L'abbé Trochon, par ex., consacre une longue réfutation aux vues critiques, telles qu'elles avaient été exposées par A. Kuenen, mais il reconnaît finalement que certains catholiques, laïques ou prêtres, admettaient une rédaction postérieure à l'exil et que cette opinion n'avait jamais été l'objet d'un blâme de la part de l'Église (*Daniel*, 1882, p. 14-58). Plus récemment, J. Linder, S. J., s'est encore attaché à défendre l'authenticité du livre, en considération du témoignage rendu par le Christ (Matth., xxiv, 15), tout en étant prêt à reconnaître une rédaction finale aux environs de l'an 300 (p. 57 et 85-86).

En fait, pourtant, une évolution s'est produite dans l'exégèse catholique depuis le temps de Renan ou de Newman. La thèse d'un écrit pseudépigraphe, composé sous Antiochus Épiphane, est adoptée de manière de plus en plus claire par bon nombre d'auteurs : Lagrange (1904), F. Gigot (1906), Bigot (1911), Bayer (1912), Steinmann (1950), Cazelles (1952), de Ménasce (1954), Nélis (1954), sans parler de ceux qui sont encore dubitatifs ou qui admettent des solutions intermédiaires, comme une refonte d'anciens oracles vers l'an 300. On trouvera un panorama détaillé

de ce mouvement et des arguments invoqués dans Achille Brunet, *La date de Daniel* (dans *Sciences ecclésiastiques*, Montréal, VII [1955], p. 239-255).

Une fois admis que le livre de Daniel n'a pas été composé tel quel par le prophète exilé à Babylone, mais qu'il date de l'époque maccabéenne, on peut ultérieurement se poser une question de pure critique littéraire : le texte que nous possédons est-il entièrement du temps de la persécution d'Antiochus Épiphane, ou bien certaines parties sont-elles plus anciennes, remontant au IIIe s. avant notre ère, quand les Juifs connaissaient une paix relative? et ces parties primitives ont-elles été ultérieurement glosées par des allusions plus précises au roi païen, ou même complétées par des chapitres entièrement nouveaux? On peut trouver une discussion détaillée de ce problème dans H. H. Rowley, *The Unity of the Book of Daniel* (1950), publié dans *Heb. Un. Coll. Anniversary Publication*, 1952, I, p. 233-273, repris dans *The Servant of the Lord and other Essays*, 1952; une seconde édition de ce recueil, 1965, p. 249-280, offre la mise à jour du problème avec référence aux publications récentes. H. H. Rowley, lui-même, admet pour sa part qu'il y a eu une rédaction homogène par un même auteur au IIe s.; toutefois l'écrit utilisait des traditions antérieures. Beaucoup d'auteurs estiment, au contraire, que la rédaction, commencée au IIIe s., s'est poursuivie sous le règne d'Antiochus, en visant l'actualité la plus brûlante.

Finalement, le débat se ramène peut-être à une question de plus ou de moins. Si l'on pense que les traditions relatives à Daniel, admises par H. H. Rowley, n'étaient pas restées exclusivement orales jusqu'au jour où elles auraient été utilisées par l'auteur biblique, il s'agit de déterminer dans quelle mesure il a refondu complètement sa matière ou bien utilisé telles quelles des rédactions antérieures. La « prière de Nabonide », découverte à Qumrân, montre qu'il existait des récits écrits assez proches par leur contenu des premiers chapitres de Daniel; voir *Rev. Bib.*, LXIII, 1956, p. 407-415.

Il suffit ici de remarquer la conséquence d'une composition tardive. Si le livre est une apocalypse maccabéenne, décrivant en un langage volontairement obscur des événements passés, il s'ensuit que bien des passages sont non pas de la prophétie, mais des échantillons du genre apocalyptique (voir J.-B. Frey, art. Apocalyptique, dans *D. B. S.*, I, 326-354). Il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune prophétie véritable dans ce livre. L'auteur écrit à une époque où la persécution sévit encore. Comme les prophètes précédents, il annonce deux genres d'événements : 1. des événements proches, ayant pour l'esprit de ses contemporains un lien évident avec la situation présente; 2. des événements d'ordre religieux, le royaume de Dieu, pour user d'un terme général et vague. Dans Daniel, la fin du persécuteur relève de la première catégorie, tandis que le règne des saints du Très-Haut, l'avènement de la justice éternelle, la résurrection des morts relèvent de la seconde. Mais, comme chez les prophètes précédents, la distinction entre ces deux catégories, qu'il nous est facile de faire après coup, apparaît peu marquée dans le texte. Il y a comme une suppression de la perspective. Le genre apocalyptique, avec son zèle à raconter en détail l'histoire passée, n'a pas supprimé la véritable prophétie, à laquelle une obscurité sur la durée future est essentielle.

II. Principales prophéties. — 1° *La statue colossale : ch. II.* — L'Antiquité admettait volontiers la valeur prémonitoire des songes. La Bible en fournit plusieurs exemples (Jud., VII, 13-14; Esth., I, 1 *d-l*). Un successeur de Nabuchodonosor, Nabonide, auquel la figure de ce même Nabuchodonosor, dans le livre de Daniel, doit beaucoup, était justement connu pour son goût pour les songes et leur interprétation. Le roi voit donc pendant son sommeil une immense statue, composée de divers métaux à la valeur décroissante : or, argent, bronze, fer, de la tête aux pieds. Une pierre vient la frapper, la brise et le vent disperse les débris. Bouleversé, le roi veut obtenir de ses devins l'interprétation de cette vision; mais, pour éprouver leur pénétration, il exige, au préalable, qu'ils lui en racontent le contenu. Ils sont impuissants à satisfaire leur maître; et c'est alors que Daniel intervient. Il va dépasser la sagesse des mages païens et même celle de Joseph, qui avait entendu de Pharaon le récit de ses songes avant de lui en faire connaître la signification (Gen., XL-XLI).

Les éléments du songe et de son interprétation possèdent des parallèles qu'il est utile de mentionner tout d'abord. Les anciens ont exécuté des statues de matières différentes, or et ivoire, ou bien marbres de plusieurs couleurs; ils ont parfois réalisé des statues colossales, comme à Thèbes ou à Rhodes. S'il y a une certaine disproportion entre la figure vue en songe et la réalité historique symbolisée, puisque les éléments d'une statue coexistent, alors que les royaumes se succèdent, elle se retrouve dans l'énigme proposée par Ahikar, où l'année avec ses parties est symbolisée par une colonne, formée de briques représentant les heures, et entourée de douze cèdres (XXX, 20; ou VII, 15-16, selon les éditions).

D'autre part, l'idée d'une répartition de la durée historique en plusieurs périodes bien définies se retrouve ailleurs. La Bible distingue dans le destin religieux de l'humanité quatre alliances de Dieu, dont chacune ajoute de nouvelles lois à la précédente, avec Adam, Noé, Abraham, Moïse; chaque intervalle de temps comporte une durée définie de la vie humaine et la valeur décroissante de cette durée suggère une décadence. Cette conception est celle d'une des sources du Pentateuque, le Code sacerdotal.

Chez le poète grec Hésiode et dans la culture perse, on trouve la conception d'une série de périodes, les âges d'or, d'argent, de bronze et de fer, où la vie devient de plus en plus cruelle et malheureuse. Mais chez Hésiode on observe cette anomalie qu'entre l'âge de bronze et l'âge de fer s'intercale la génération des héros, qui interrompt la décadence (cf. J.-P. Vernant).

Sans essayer de préciser par quelles voies exactement se sont opérés les emprunts d'images et d'idées, qu'il suffise ici de noter que le texte assimile la tête d'or à Nabuchodonosor et que les pieds mêlés de fer et de terre cuite représentent clairement le pouvoir des diadoques avec le partage des territoires entre les Séleucides de Syrie et les Ptolémées d'Égypte. On peut hésiter à décider s'il y a quatre royaumes ou cinq (solution qui oblige à distinguer l'empire d'Alexandre et celui de ses successeurs), si les Mèdes et les Perses ne forment qu'une unité ou s'ils comptent pour deux. La question de l'identification des royaumes et de l'origine de l'énumération sera traitée plus loin.

Ce qui importe pour la portée religieuse de la vision prophétique, c'est que l'auteur, empruntant vraisemblablement une série classique de royaumes, exprime l'espérance que le règne du Très-Haut prendrait la place des pouvoirs humains successifs. A une première tentative pour constituer une vue d'ensemble de l'histoire universelle, il adjoint une donnée de foi : les vicissitudes des royaumes terrestres sont déterminées par le Dieu du ciel (II, 21), elles sont toutes provisoires, avant que s'établisse finalement la domination éternelle de ce Dieu.

La figure de la bale dispersée par le vent, fréquemment employée pour exprimer le sort des hommes

éphémères (Job, XIII, 25; Is., XL, 24), des peuples étrangers, ennemis d'Israël (Ps., LXXXIII, 14; Is., XLI, 15-16; etc.), ou des impies (Ps., I, 4; Soph., II, 2; etc.), est appliquée ici aux grands empires sans qu'un jugement de valeur soit porté sur eux, du moins expressément. Peut-être y a-t-il une insinuation dans la notation qu'on ne trouve plus leur trace (Dan., II, 35), ce qui rappelle le sort de l'impie qui s'élevait orgueilleusement (Ps., XXXVII, 36).

La pierre qui se détache de la montagne et vient frapper la statue n'a pas été mue par une main humaine. Ceci exprime le caractère transcendant du royaume de Dieu. Et cette pierre devient elle-même une grande montagne, qui remplit toute la terre. L'image évoque divers oracles prophétiques représentant Jérusalem ou la lignée royale établies sur une haute montagne, une sainte montagne (Is., II, 2; XI, 9; Ez., XVII, 22-23; XX, 40; XL, 2; XLIII, 12; Zach., XIV, 10). Déjà un psalmiste avait assimilé le mont Sion à la montagne du Nord, siège de l'assemblée des dieux dans les mythologies païennes des voisins d'Israël (Ps., XLVIII, 3; cf. Is., XIV, 14). Cette pierre qui devient une montagne est donc un empire divin et saint, un empire plus universel encore que ne l'avaient entrevu les prophètes précédents, quand ils montraient les peuples montant à Jérusalem pour s'y instruire de la loi de Dieu (Is., II, 2-4; Mich., IV, 1-3) ou pour y célébrer la fête des Tentes (Zach., XIV, 16). A des royaumes nationaux ou à des tentatives d'hégémonie supposant la prééminence d'un peuple succède le royaume de Dieu qui n'exclut personne.

Ce royaume ne passera pas à un autre peuple et subsistera à jamais. Cela suppose qu'on y pratiquera la justice et qu'on y reconnaîtra l'autorité souveraine de Dieu, car ce sont l'arrogance et l'orgueil des grands souverains qui sont la cause de leur perte (cf. Dan., IV, 22; V, 20-28).

Conformément aux lois du genre apocalyptique, la vision de la statue colossale a transposé dans une image presque fantastique les espérances des prophètes. Elle semble attendre l'avènement du royaume de Dieu à la fin de la domination des diadoques. Ceci est le commun défaut de perspective que l'on observe dans toutes les prophéties à longue échéance. Les voyants ne mesurent pas la longueur de l'intervalle séparant leur temps ou le proche avenir et la consommation finale des desseins providentiels.

Note sur l'identification des différents royaumes. — Pendant longtemps les commentateurs de Daniel ne disposaient pour l'interprétation des visions que de connaissances restreintes tirées des auteurs grecs et latins ou des renseignements fournis par le livre lui-même. Volontiers ils partaient de la supposition que les différentes visions se correspondaient et qu'il fallait éclairer l'une par l'autre; ce devait donc être, pensaient-ils, la même suite d'empires qui était symbolisée par les différentes parties de la statue, par les quatre bêtes du ch. VII et incomplètement par le bélier et le bouc du ch. VIII. On a ainsi proposé un certain nombre d'identifications qu'il n'est pas nécessaire de rappeler ici. Il suffit de signaler que plus d'une fois l'Empire romain, qui dominait en Palestine au temps du Christ, a été introduit dans la série des royaumes de Daniel.

De nos jours on s'accorde, semble-t-il, à estimer que la perspective historique du livre ne s'étend pas au-delà de l'époque maccabéenne, après laquelle sont décrits immédiatement les temps eschatologiques. On reconnaît, d'autre part, qu'en dépit d'une unité générale d'inspiration les visions comportent des nuances appréciables : celle de la statue ne parle pas d'une persécution violente déchaînée par le dernier empire, bien que la valeur décroisse de la tête aux pieds, c.-à-d. du plus ancien au plus tardif. Il ne s'impose donc pas de supposer une stricte correspondance entre les diverses séries d'empires.

Mais une meilleure connaissance de l'histoire du Proche-Orient ancien, une investigation plus minutieuse de la littérature grecque et romaine ont apporté des lumières nouvelles sur les royaumes de Daniel. Ce sont les résultats de ces recherches qui vont être brièvement résumés ici, d'après Baumgartner et Noth.

La disparition rapprochée de l'Assyrie, détruite par les Mèdes (612), et des Mèdes, supplantés par les Perses (553), a donné naissance à la série : Assyriens, Mèdes et Perses, que l'on trouve attestée par de nombreux auteurs grecs ou latins. Ultérieurement on ajouta à la série les Grecs ou Macédoniens, en raison de la victoire d'Alexandre sur l'Empire perse (bataille d'Arbèles, 331). La propagande politique contre les Grecs répandait l'espoir d'un cinquième empire et invoquait parfois des oracles en ce sens. L'apocalyptique non juive contemporaine de Daniel et même antérieure utilisait le procédé de prophéties fictives ou *ex eventu* pour recommander ses propres prédictions. On trouve en Iran et dans l'Inde une théorie cyclique de quatre empires de valeur décroissante, auxquels devait succéder une nouvelle série de quatre royaumes. Hésiode a dû connaître cette théorie par l'intermédiaire des colonies ioniennes de la Grèce. La liaison de la décadence morale avec la valeur décroissante des métaux provenait peut-être chez lui de souvenirs relatifs à la succession d'une civilisation connaissant la technique du fer à une antécédente ne connaissant encore que le bronze. Mais la rencontre avec Daniel ne peut être purement fortuite.

Le prophète juif a donc fait siens des schémas déjà connus dans le monde civilisé d'alors, qui tentaient de mettre un certain ordre dans les données historiques dont on disposait. Mais il a remplacé dans l'énumération l'Assyrie par Babylone, qui était plus familière aux Juifs en raison de l'exil des Judéens à Babylone. Il s'est produit ainsi une anomalie au point de vue de la stricte chronologie; mais on pouvait ne pas s'en rendre compte au deuxième ou troisième siècle avant notre ère. De plus Daniel a complètement abandonné l'idée d'un retour cyclique de séries analogues. Il a soit créé, soit adapté à son espérance eschatologique l'idée d'un cinquième royaume meilleur se substituant aux quatre précédents. Il n'est pas sûr qu'avant lui ce rôle ait été attribué déjà aux Romains. Pour Daniel, en tout cas, l'histoire humaine des empires terrestres doit aboutir au règne de Dieu.

Quand on a ainsi retrouvé l'origine très humaine et contingente des données historiques ou pseudo-historiques mises en œuvre par le livre de Daniel, on est en meilleure posture pour apprécier ce qui constitue le message propre de l'auteur inspiré : non pas des renseignements plus ou moins exacts sur Darius le Mède ou une chronologie des empires humains et de l'avènement messianique, mais une vue religieuse de l'aventure humaine et de son aboutissement providentiel. Il ne faut pas chercher dans les visions mystérieuses un abrégé d'histoire universelle. Comme ailleurs, dans les écrits inspirés, des idées psychologiques discutables (rôle des reins dans la vie mentale) ou des vues cosmologiques naïves (organisation du monde en six jours) ont été empruntées au milieu environnant pour servir de support à un message transcendant sur la création ou le rapport religieux de l'homme à Dieu, de même chez Daniel la série Assyriens (Babyloniens), Mèdes, Perses,

Grecs a été reprise pour servir de support à l'idée d'un gouvernement providentiel de l'histoire.

2° *La vision du Fils de l'Homme* : ch. VII. — Le ch. VII représente une coupure dans le livre, puisqu'on y passe des récits aux oracles d'avenir. S'il reprend le thème de la succession des empires, déjà développé au ch. II dans le songe de la statue, ce n'est plus dans le cadre d'un recit où interviennent de multiples personnages, mais dans une révélation nocturne, réservée au seul prophète. Daniel, qui précédemment était capable de reconstituer l'image vue par le roi et d'en pénétrer la signification, ne jouit plus de la même lucidité. Maintenant il a besoin du secours d'un ange pour comprendre le sens du spectacle qui s'offre à lui.

Le voyant contemple quatre bêtes énormes, sortant de la mer. La quatrième est plus terrible que les autres; elle mange et foule aux pieds toute la terre. A ce moment, des trônes sont disposés; un Vieillard prend place pour le jugement. La quatrième bête est tuée, tandis que les trois autres reçoivent un délai de vie, mais sans plus jouir de leur puissance. Puis un personnage semblable à un fils d'homme s'avance avec les nuées du ciel jusqu'au Juge et reçoit l'empire universel. Un ange explique à Daniel que ces bêtes représentent des rois, que la quatrième est un royaume plus malfaisant que les autres et que ses cornes sont des rois successifs. Le dernier sera un persécuteur impie, qui opprimera les saints du Très-Haut. Mais finalement ceux-ci recevront une domination éternelle et universelle.

Les trois premiers royaumes sont ceux de Babylone, des Mèdes, des Perses (ou bien de Babylone, des Médo-Perses, d'Alexandre). Le quatrième royaume est celui des Séleucides (avec ou sans Alexandre). Le dernier roi est Antiochus Epiphane. Il peut y avoir des obscurités de détail dans l'interprétation, mais les problèmes importants concernent le Fils de l'homme.

1. *Identité.* — Le Fils de l'homme (*kebar 'énaš*, en araméen. « comme un fils d'homme ») n'est pas expressément interprété par l'ange à la manière dont il révèle l'équivalence entre les bêtes et les rois (ou royaumes). Mais dans les reponses de l'ange, comme dans les questions du prophète, il est dit que les saints du Très-Haut (le peuple des saints du Très-Haut) reçoivent la domination pour l'éternité (VII, 18, 22, 27). Les expressions correspondent exactement à ce qui a été dit du Fils de l'homme (VII, 14). Beaucoup d'exégètes se contentent de cette interprétation collective donnée, ou suggérée, par l'ange (Driver, Bevan, Montgomery, Rowley, Manson, Frost). Certains se demandent cependant s'il n'est pas légitime de voir aussi ou principalement un souverain individuel dans le Fils de l'homme. Ainsi la correspondance ne serait pas rigoureuse (ou du moins rigoureusement exprimée dans la structure littéraire) entre la vision et son interprétation.

On fait valoir que les quatre bêtes de la vision sont interprétées d'abord comme quatre rois (VII, 17), puis que la quatrième devient un royaume, dont les rois sont représentés par les cornes (VII, 23-24). De plus, dans des livres postérieurs à Daniel, ceux d'Hénoch et de IV Esdras, l'individualité du Fils de l'homme est très nettement marquée. Cette tradition, presque contemporaine de Daniel, nous permet de retrouver la pensée de celui-ci; on ne peut supposer qu'elle soit issue d'un contresens (M.-J. Lagrange, dans *Rev. Bib.*, 1904, p. 506). Actuellement on verrait plus volontiers dans les textes d'Hénoch ou de IV Esdras, non pas des spéculations dérivées de Daniel, mais une consignation plus tardive, et plus complète, d'une conception que Daniel n'a pas inventée, mais qu'il a utilisée en la réinterprétant, en lui donnant une signification collective nouvelle (S. Mowinckel, *He that Cometh*, ou du moins en accentuant celle-ci, sans effacer totalement le sens individuel (A. Bentzen, 63). Il est parfaitement justifié de ne pas tenir la question exégétique pour résolue, parce qu'on a mis en évidence une conception antérieure à Daniel. Un emprunt partiel n'entraîne pas automatiquement tout un complexe de croyances; on peut penser, au contraire, que le silence gardé sur certains points implique une réserve.

On est sur un terrain plus solide en argumentant à partir d'une conception que l'on retrouve dans presque tous les livres de la Bible et qu'il y a donc tout lieu de présumer que l'auteur de Daniel partageait : celle de « personnalité corporative ». Le terme, qui naturellement n'est pas dans la Bible, exprime les rapports organiques, dépassant la délégation juridique, entre une communauté et un individu qui la représente. En vertu de cette unité vivante, la pensée et le langage passent, de manière fluide, du groupe à l'individu et réciproquement, sans que soit mis pour autant celui des deux termes qui n'est pas actuellement envisagé. Il y a inclusion mutuelle de l'un dans l'autre. La dernière monographie sur la question conclut que dans Dan., VII le Fils de l'homme désigne à la fois un individu et le peuple de Dieu (J. De Fraine, 172-175). On peut donc dire en terminant : « Nous ne prétendons pas cependant que la vision du Fils de l'Homme désigne très clairement la personne du Messie — comme distinct du peuple —, nous croyons seulement qu'il est inclus dans l'empire spirituel de l'avenir dont il est le roi » (M.-J. Lagrange, dans *Rev. Bib.*, 1904, p. 504-505).

2. *Origine.* — Le Fils de l'homme est-il un être d'origine céleste? La question ne se pose guère si l'on admet qu'il est simplement le symbole du peuple de Dieu. Dans ce cas, le royaume octroyé à ce peuple vient bien de Dieu, mais ceux qui le reçoivent sont des hommes terrestres. Le contraste entre les bêtes issues de la mer (le chaos revolté) et le fils de l'homme exprime l'opposition entre un pouvoir d'origine humaine et d'inspiration pécheresse et un pouvoir d'origine divine. Mais si l'on admet que dans le Fils de l'homme est inclus un souverain individuel du peuple de Dieu, on peut se demander d'où vient celui qui s'avance avec les nuages du ciel jusqu'au Vieillard divin. Descend-il du ciel sur la terre pour juger et regner? ou monte-t-il de terre jusqu'à proximité du trône de Dieu? Ou plutôt la question sur le point de départ du mouvement peut se poser dans les deux interprétations : celle qui se limite au peuple de Dieu et celle qui inclut de plus un personnage royal. Mais ce n'est que dans le second cas que la question acquiert une veritable importance. Admettre que le roi futur vient du ciel suggère qu'il est de nature trancendante et qu'il préexiste à sa venue sur terre. Le prophète aurait donc pressenti un trait caracteristique du Christ selon la croyance chrétienne.

Il ne faut pas trop chercher à préciser les détails de la scène qui n'ont pas été mentionnés par le texte. Le jugement se déroule-t-il dans le ciel, ou entre ciel et terre? En tout cas, il est dans l'horizon du voyant. Le Vieillard divin est-il descendu du ciel? Si on l'admet, rien n'oblige à postuler la même origine pour le Fils de l'homme. On peut évoquer ici un texte de Jérémie (XXX, 21) : après avoir promis de châtier les oppresseurs de son peuple, Iahweh poursuit : « Son chef sera pris dans son sein; son souverain sera issu de lui. Je le ferai approcher et il s'avancera vers moi ». Cela ressemble beaucoup à Dan., VII, 13 : « et il vint jusqu'à l'Ancien des jours et on le fit approcher devant lui ». Dans les deux

textes on trouve la même racine à la forme causative. Les rabbins ont déjà fait le rapprochement (cf. M.-J. Lagrange, *Messianisme*, p. 227).

En fait, les deux interprétations ont été soutenues. La première (descente du ciel) est patronnée par M.-J. Lagrange (*Judaïsme*, p. 67), J. Steinmann (p. 113), A. Feuillet (p. 187), H. H. Rowley (*Relevance*, p. 30). La seconde interprétation (montée au ciel, ou du moins vers l'Ancien) est soutenue par T. F. Glasson (*The Second Advent*, 1945 p. 14), J. Y. Campbell (p. 149), T. W. Manson (p. 174), S. B. Frost (p. 194), J. Coppens (p. 37 et 41), E. W. Heaton (p. 183). Pour ces derniers, le sens est celui-ci: les saints, en y incluant avec certains exégètes leur roi, s'approchent du trône de Dieu pour recevoir le pouvoir sur leurs persécuteurs et tous les royaumes de la terre. Cela se passe dans une vision symbolique, qui ne doit pas se réaliser matériellement dans tous ses détails : le prophète envisage le règne des saints sur la terre; il veut donc dire non pas qu'ils vont quitter cette terre, mais que le pouvoir qu'ils recevront est d'origine céleste.

Cette interprétation, plus sobre, offre l'avantage de ne pas introduire dans le texte ancien des idées chrétiennes. Jésus a utilisé les expressions de Daniel pour décrire son retour à la fin des temps pour le jugement (Matth., xxiv, 30 et par.; cf. Apoc., i, 7; xiv, 14). Ce peut être une libre exploitation des paroles scripturaires et non une exégèse soucieuse de ne pas ajouter à la pensée du texte primitif. Des passages comme Act., i, 9 et I Thess., iv, 17 montrent que la même expression de la nuée peut intervenir quand il s'agit d'un mouvement vers le ciel.

Cependant certains exégètes ont insisté pour établir que le Fils de l'homme dans Dan., vii est un être non seulement de provenance céleste, mais de nature quasi divine. Après les suggestions de O. Procksch (*Theologie des A. T.*, 1949, p. 417 et 427-428) et de W. Eichrodt (*Theologie des A. T.*, 1935, p. 11), A. Feuillet a repris la question (p. 180-202). Un parallèle se remarque entre l'expression de Dan., vii, 14: « comme un fils d'homme » et celle d'Ez., i, 26: « une ressemblance comme d'apparence d'homme », qui décrit l'aspect de la gloire de Iahweh. On pourrait donc conclure que le Fils de l'homme est « une sorte de manifestation visible de Dieu invisible » (p. 187), « une sorte d'incarnation de la gloire divine » (p. 189).

En fait, les ressemblances entre les deux textes d'Ez. et de Dan. ne permettent pas de faire rentrer le Fils de l'homme dans la catégorie du divin. L'expression typique de Dan., vii, 13 manque dans Ez.,i, 26. D'un côté, la ressemblance d'apparence d'homme est assise sur un trône, et représente manifestement Iahweh; de l'autre, le Fils de l'homme vient avec (sur) les nuées du ciel vers l'Ancien et il n'est pas dit qu'il prenne place sur un des trônes qui ont été préparés. La filiation des images et des idées va donc de la figure humaine d'Ézéchiel à l'Ancien de Daniel; une description s'ébauche avec le trait des cheveux purs comme la laine.

A la suite de plusieurs exégètes (Knabenbauer, p. 196; Linder, p. 310; Rinaldi, p. 83*b* et 87*a*), A. Feuillet (p. 187-188) insiste sur le fait que le Fils de l'homme vient avec les nuées du ciel. Son apparition est encadrée par ce qui constitue un trait fréquent des théophanies et n'est pas mentionné pour les manifestations angéliques. Il y aurait là un argument très fort pour la caractère divin du Fils de l'homme. La preuve n'est pas irréfragable. Dans Ex., xiv, 19, l'ange de Dieu et la colonne de nuée (עָנָן) exécutent ensemble le même déplacement. Dans Ez., i, 4, la nuée contemplée par le prophète enveloppe non seulement Iahweh lui-même, mais aussi tout le char divin et les chérubins. Dans Ps., xviii, 10, la nuée (עֲרָפֶל) est mentionnée juste avant les chérubins porteurs de Iahweh. Dans Ps., lxxxix, 7, le présupposé le plus naturel est que les nuées (שְׁחָק) sont l'habitat ordinaire des fils de Dieu, bien qu'on puisse à la rigueur comprendre: « Qui est capable de monter dans les nuées et de se comparer à Iahweh? » Is., xiv, 14 est ambigu pour la question présente. Dans II Reg., ii, 11, Élie monte au ciel dans un tourbillon (סְעָרָה), comme Iahweh apparaît dans un tourbillon (cf. Job, xxxviii, 1; xl, 6). On comprend donc très bien que le Fils de l'homme, devant s'approcher du trône de Dieu, soit porté sur les nuées; mais cela ne suffit pas à démontrer ou suggérer qu'il soit de nature divine, dans la pensée du prophète. (Pour une critique plus approfondie des rapports allégués entre Dan., vii et la littérature sapientielle, voir J. Coppens).

La méthode des parallèles (pris dans la Bible ou ailleurs) est très utile quand les textes comparés offrent simultanément des ressemblances d'expression et de pensée. Alors une dépendance est extrêmement probable ou même certaine. Mais la simple ressemblance d'expression ne suffit pas à établir une ressemblance de pensée, quand bien même (ce qui peut arriver) elle démontrerait à l'évidence une dépendance littéraire. S. B. Frost a critiqué le procédé consistant à suppléer aux silences d'une apocalypse par des détails empruntés à une autre (p. 194, n. 34). A. Bentzen (p. 62) remarque que le problème n'est pas seulement d'énumérer tous les éléments empruntés à la tradition israélite ou étrangère, mais d'expliquer la synthèse nouvelle en fonction de la situation juive.

En résumé, le ch. vii a pour but de montrer que la persécution actuellement subie par le peuple de Dieu, et qui n'est pas présentée comme un châtiment de fautes nationales, est un fait provisoire, qui sera suivi par la glorification. Cette interprétation, qui réduit le messianisme personnel de cette vision, n'en détruit pas le caractère de préparation évangélique. Sous une forme symbolique le texte proclame la béatitude : Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux (Matth., v, 10). Si l'on voit dans le Fils de l'homme la représentation imagée des saints opprimés (sans cependant exclure catégoriquement leur chef), au moment où ils reçoivent le royaume, on pourra plus facilement comprendre les paroles dans lesquelles Jésus s'est désigné comme le Fils de l'homme. On s'est parfois étonné de l'usage de ce terme glorieux dans l'annonce même de la passion (Marc., viii, 31; ix, 12, 31; x, 33 et par.). S. Mowinckel (p. 449) voit là une transformation décisive de la conception première. Quoi qu'il en soit des conceptions attestées par le livre d'Hénoch, la vision de Dan., vii prédisait pour les saints du Très-Haut une dure persécution, puis le triomphe royal. Jésus n'a fait que s'appliquer personnellement cette prédiction, sans s'arrêter à cette minutie de langage que dans Dan., vii, 13 le terme de Fils de l'homme n'est employé que pour le temps de l'investiture glorieuse (cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952, p. 117-118). Mais par son usage de l'expression pour toutes les phases de sa destinée le Christ retrouvait le paradoxe contenu dans les autres exemples bibliques en dehors de Daniel. Le Fils de l'homme est une créature faible, appelée cependant à dominer sur les œuvres de Dieu (Ps., viii, 5; cf. cxliv, 3-4). Ézéchiel, choisi comme porte-parole de Iahweh, sera un prophète en butte à la

contradiction, mais sans qu'on puisse étouffer sa voix (Ez., II, 1-III, 11). Le ch. VII de Dan., qui annonçait une persécution sans la rapporter à des fautes du peuple (opposer Dan., IX; XI, 31-35; XII, 4), était bien proche par le contenu des poèmes du Serviteur souffrant, surtout Is., LIII, et il n'est pas contraire à la pensée du premier texte que Jésus s'y soit rapporté par l'usage du terme de Fils de l'homme dans l'annonce même de sa passion.

Avant de terminer cette étude du ch. VII, mentionnons une question relativement secondaire, qui a donné lieu récemment à une discussion active. Reprenant une suggestion déjà ancienne d'O. Procksch, M. Noth a fait observer que l'A. T. donne le nom de « saints » aux anges et non pas aux hommes (sauf Ps., XXXIV, 10). Dans Dan., VII, par conséquent, l'expression « saints du Très-Haut » doit désigner les anges et l'oracle doit annoncer un royaume où l'autorité sera exercée par ces êtres célestes. Tel était bien, d'après Noth, le sens du texte primitif et c'est seulement une réinterprétation postérieure qui a, dans le texte actuel, identifié le peuple d'Israël et les saints du Très-Haut. L. Dequeker et J. Coppens se sont ralliés à cette vue et l'ont élaborée en procédant à une dissection littéraire minutieuse du ch. VII, pour distinguer les différentes couches du texte. Ultérieurement, J. Coppens a répondu à diverses objections soulevées par sa thèse (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1963, p. 94-100). Plus récemment, une enquête très poussée de C. Brekelmans a montré que, dans la littérature hébraïque la plus proche de Dan., VII par sa date (deutérocanoniques, pseudépigraphes, écrits de Qumrân), le terme de « saints » s'applique aux hommes aussi bien qu'aux anges (cf. plus loin, col. 748, ce qui est dit sur l'expression « armée des saints » à Qumrân). Il n'y a donc pas de raison *a priori* de songer aux anges dans la vision du Fils de l'homme. C'est le contexte proche qui doit trancher entre les deux sens possibles. En outre, aux abords de l'ère chrétienne, on ne trouve pas attestée l'idée que les anges doivent recevoir la domination sur les pécheurs à la fin des temps, alors que de nombreux textes parlent de la puissance qui sera exercée finalement par les justes. Il n'y a donc pas, estime Brekelmans, d'argument solide invitant à conclure que dans plusieurs rédactions successives de Dan., VII, la dernière seulement aurait fait l'assimilation entre les saints du Très-Haut et Israël persécuté. On peut ajouter que, les anges possédant déjà une puissance de gouvernement sur les divers peuples (Deut., XXXII, 8, Septante; Eccli., XVII, 14), le royaume eschatologique qui leur serait attribué, selon cette interprétation nouvelle, ne représenterait pas une innovation bien notable. Cette vision grandiose n'aboutirait-elle qu'à ce résultat minime de consolider un pouvoir déjà possédé?

3° *La vision du bélier et du bouc : ch. VIII.* — Le ch. VIII apporte des précisions dans la description de la persécution. Les images ne sont pas très différentes de celles du ch. VII et il se pourrait que cette nouvelle vision ne soit qu'un commentaire littéraire de la première. Ici encore une vision symbolique, partiellement mêlée de langage clair, est ensuite interprétée par un ange, nommé ici Gabriel.

Le voyant assiste à la lutte entre un bélier, représentant le royaume des Mèdes et des Perses, et un bouc, représentant le royaume des Grecs avec Alexandre et les diadoques. Mais l'intérêt se concentre sur une petite corne du bouc, interprétée ultérieurement comme un roi malfaisant. Dans son orgueil cette corne s'élève jusqu'à l'armée du ciel, précipite à terre (une partie) de l'armée et des étoiles et les foule aux pieds (VIII, 10). Elle s'exalte contre le Prince de l'armée (cf. Jos., V, 14) et s'en prend au sanctuaire et au (sacrifice) perpétuel qui s'y offrait. Ces versets 10-12 sont très obscurs : des corruptions textuelles ont probablement aggravé l'obscurité voulue du style apocalyptique. De nombreuses tentatives ont été faites pour retrouver le texte primitif; on se reportera aux commentaires.

Quel sens faut-il donner à l'expression « faire tomber à terre une partie de l'armée et des étoiles »? Les anciens commentateurs comprenaient souvent d'après l'interprétation générale donnée en VIII, 24 qu'il s'agit de la destruction du peuple des saints et citaient XII, 3 pour la comparaison des justes aux étoiles. De nos jours, cette interprétation est encore tenue par Knabenbauer, Lagrange, Rinaldi, de Ménasce, et pour VIII, 11*b*-13, qu'il corrige fortement, par H. L. Ginsberg (*Studies in Daniel*, 1948). Plus ordinairement les modernes comprennent qu'il s'agit ici d'êtres surnaturels, soit des anges (Montgomery, Bentzen, et pour VIII, 10-11*a* Ginsberg), soit des dieux du paganisme, dont Antiochus, représenté par la petite corne, attaqua le culte (cf. XI, 36-39; Linder, Kessler, Heaton). Mais on ne voit pas très bien ce que l'auteur voudrait signifier en disant que le roi persécuteur jettera les anges à bas du ciel et les foulera aux pieds. Et l'on peut se demander s'il s'indignerait beaucoup de penser que le roi profanera les cultes païens. Le renvoi à XI, 36-39 n'est pas décisif, car il s'agit là d'une description détaillée des agissements d'Antiochus, alors que le ch. VIII s'en tient à l'essentiel.

Ces difficultés invitent à considérer avec faveur l'interprétation ancienne. Il peut, sans doute, ne pas y avoir une correspondance minutieuse entre la vision et son interprétation ultérieure en VIII, 23-25. Mais à moins d'évidence en sens contraire, le plus sage est de comprendre les termes obscurs de la vision par les explications en langage clair. C'est le principe invoqué souvent par ceux qui soutiennent le sens collectif du Fils de l'homme. Cette partie de l'armée du ciel et des étoiles jetée à terre et foulée aux pieds par la petite corne symbolise donc plus probablement le peuple d'Israël ou les Israélites justes atteints par la persécution. Peut-être les textes de Qumrân, sans être absolument contemporains et parallèles, éclairent-ils ce passage. A deux reprises dans les *Hymnes* il est dit que l'homme purifié de son péché se tient à son poste avec l'armée des saints et entre en communion avec l'assemblée des fils du ciel (1 QH III, 22), qu'il se tient devant Dieu à son poste avec l'armée éternelle (1 QH XI, 13; cf. 1 QS XI, 7-8, où se rencontrent des idées analogues, mais sans le mot d'armée : צבא). Ainsi les justes et les anges forment ensemble l'entourage de Dieu. On peut donc penser que le terme d'armée du ciel, qui a désigné d'abord le monde supraterrestre des anges et (ou) des astres, a pu s'étendre dans Dan., VIII, 10 jusqu'à englober le peuple choisi ou les fidèles. L'utilisation de ce verset de Dan. par Apoc., XII, 4 dans un contexte qui parle clairement de la chute du dragon et des anges pécheurs n'a pas la valeur d'un commentaire littéral du texte prophétique et ne prouve pas que la perspective soit la même dans les deux cas.

Après sa vision proprement dite, Daniel entend un dialogue entre deux anges, qui va lui fournir quelques données supplémentaires. Une question posée par l'un des interlocuteurs sur la durée de la tribulation contient l'expression étrange : « l'iniquité épouvantable », הפשע שמם. Les ch. suivants présenteront des termes approchants où le mot פשע sera remplacé par שקוץ, « objet abominable », d'où l'expression française, dérivée des traductions grecque et latine : « abomination de la désolation », popularisée par la citation de Daniel dans Matth., XXIV, 16. L'expres-

sion hébraïque est une déformation satirique du nom de la divinité païenne Baʿal šamem (Baal des Cieux), intronisée par Antiochus Épiphane dans le Temple de Jérusalem (I Macch., I, 54). Le nom du dieu lui-même, Baal, a été remplacé par un terme méprisant « iniquité », ou « abomination », comme ailleurs dans la Bible par בשת, « honte ». Le mot « cieux » a été légèrement altéré pour lui donner une signification défavorable. Cette expression désigne donc une profanation grave du Temple. On peut offrir un équivalent français approximatif de cette appellation injurieuse, en transformant le titre « le dieu des astres » dans le sobriquet « l'odieux désastre ». D'après H. H. Rowley (*Menelaus and the Abomination of Desolation*, dans *Studia orientalia J. Pedersen... dicata*, 1953, p. 303-315), une statue du dieu païen fut érigée par-dessus l'autel juif et un nouvel autel fut placé par-devant pour les sacrifices.

Dans le même dialogue angélique, la réponse à la question posée apprend au voyant que la profanation du Temple doit durer 2 300 soirs et matins. Cette expression insolite est comprise ordinairement en fonction du sacrifice perpétuel mentionné dans VIII, 11, 13, et offert deux fois chaque jour, matin et soir (Ex., XXIX, 38; Num., XXVIII, 3-6). Le nombre des immolations est donc double de celui des jours, ce qui donne une durée de 1 150 jours, soit environ trois ans et deux mois. Mais on ne sait pas très bien comment expliquer les différences de comput avec les nombres de trois ans et demi (VII, 25), de 1 290 jours (XII, 11) et de 1 335 jours (XII, 12). (Sur la manière dont l'auteur a calculé le nombre 1 150 jours, voir Frost, p. 197-198, et pour une autre explication, Steinmann, p. 124.) D'après Knabenbauer, il faut comprendre 2 300 jours, ce qui désignerait la durée totale de la persécution violente et non la durée de la profanation du sanctuaire.

Finalement un ange, nommé Gabriel, vient donner directement des explications sur la vision, qui se rapporte au temps de la fin. Les événements annoncés se réaliseront quand les péchés auront atteint leur comble, c.-à-d. au terme fixé par la sagesse et la patience de Dieu (cf. Gen., XV, 16; II Macch., VI, 14), que les péchés soient ceux des Israélites (anciens commentateurs, Kessler), ou ceux des païens (Knabenbauer, Montgomery, Rinaldi, Heaton), ou ceux des uns et des autres (Linder). Un roi audacieux et fourbe, menant habilement ses entreprises persécutrices, régnera; dans son orgueil il s'élèvera contre le Prince des princes. Mais « il sera brisé sans main », c.-à-d. qu'il aboutira finalement à la ruine totale, sans intervention humaine. Un coup de la Providence l'abattra (cf. II, 34, la pierre qui vient frapper la statue), mais la nature n'en est pas dévoilée à l'avance. En effet, la vision, censée porter sur un avenir lointain, doit rester secrète et le prophète lui-même n'en a pas la pleine intelligence.

4° *L'oracle des soixante-dix semaines : ch. IX.* — Daniel, en l'an premier de Darius de la race des Mèdes, donc un peu avant Cyrus et vers la fin de l'exil, nous est montré méditant sur la prophétie de Jérémie (XXV, 11-12; XXIX, 10; cf. Zach., I, 12; VII, 5) annonçant pour Jérusalem une ruine de soixante-dix ans. Le châtiment du roi de Babylone (Jer., XXV, 12) a été accompli par Darius le Mède, selon la présentation des faits dans le livre de Daniel. Reste la délivrance des exilés et la restauration de la ville sainte, pour lesquelles le voyant prie avec instance. L'état d'âme qui lui est attribué se comprend parfaitement dans la situation supposée. Au bout d'une longue période de captivité, il est normal que les croyants prêtent attention aux oracles qui en annoncent la fin, quand déjà ces oracles connaissent un début de réalisation. Le désir ainsi surexcité s'épanche très naturellement dans la prière. Il n'y a pas lieu de discuter ici si cette prière est de la même main que le reste du chapitre. Il suffit de noter qu'elle convient également bien à un exilé et à un Juif gémissant sous la persécution d'Antiochus.

Tandis que le prophète implore miséricorde pour son peuple et Jérusalem, une révélation de l'ange Gabriel lui fait entrevoir une longue durée, comportant, avec la restauration désirée, des temps difficiles, culminant dans une courte période particulièrement tragique. Le nouvel oracle confirme et prolonge l'ancien qui occupait l'esprit de Daniel. Au lieu de soixante-dix années, c'est de soixante-dix septénaires ou semaines qu'il est maintenant question. Manifestement la relation entre les deux données n'est pas fortuite. Mais, contrairement à ce qu'affirment plus ou moins nettement un bon nombre de commentateurs, l'ange ne prétend pas révéler la signification mystérieuse, qui serait restée cachée jusque-là, des soixante-dix ans annoncés par Jérémie.

Quand il interprète les visions précédentes, l'ange dit par exemple : « le bouc, c'est le roi de Iawan » (VIII, 21). Ici il ne dit pas : « les soixante-dix ans sont soixante-dix semaines ». Nous connaissons maintenant par le *Commentaire d'Habacuc* découvert à Qumrân ces méthodes d'interprétation de l'Écriture qui actualisent les anciens oracles en les rapportant à des faits contemporains. Le rapport entre le texte cité et l'interprétation est marqué de la manière la plus nette. Il n'y a rien de semblable ici. La révélation apportée par l'ange est donc semblable à celle qu'avait autrefois transmise Jérémie; elle l'amplifie, mais ne se présente d'aucune manière comme une interprétation ésotérique de celle-ci.

On explique ordinairement, et cette fois-ci de façon très plausible, comment le voyant est passé des soixante-dix ans sur lesquels il méditait à soixante-dix semaines. Dans des menaces faisant suite à la Loi, Iahweh annonçait qu'il châtierait sept fois pour ses péchés son peuple endurci, qui refuserait de se convertir (Lev., XXVI, 18, 21, 24, 28). Un peu plus loin, il montrait dans la captivité le moyen qui permettrait à la terre de chômer pendant ses sabbats (Lev., XXVI, 34; cf. II Chron., XXXVI, 21), ce qui faisait revenir le nombre sept. Ainsi le voyant comprend que la culpabilité du peuple a provoqué la prolongation de ses souffrances. Quelques exégètes montrent de plus que cette multiplication par sept enlève toute valeur précise au nombre ainsi obtenu. Lamech se glorifiait de se venger soixante-dix-sept fois (Gen., IV, 24), et le Christ demande de pardonner soixante-dix fois sept fois (Matth., XVIII, 22). Dans les deux cas, un nombre nouveau est mis en opposition à un premier nombre de sept; manifestement il n'a aucune intention de fixer une limite déterminée (Junker, Rinaldi, Heinisch). A ces exemples on peut ajouter Is., XXX, 26, qui parle d'une lumière du soleil sept fois plus forte à l'époque du salut (cf. Eccli., XXXV, 10; Ps., XII, 7) ou Prov., VI, 31 : dans ce texte poétique, la restitution d'un vol se fait au septuple, alors que, d'après les textes juridiques, elle est du double ou du quadruple (Ex., XXI, 37; XXII, 3, 6, 8; cf. II Sam., XII, 6; Luc., XIX, 8). C'est donc l'habitude d'exprimer par le nombre sept des multiplications de peines (cf. Deut., XXVIII, 25; Ps., LXXIX, 12; Eccli., XL, 8) qui aurait provoqué l'auteur de Daniel à enfermer une révélation sur les tribulations de son peuple dans le nombre de soixante-dix semaines, que l'on retrouve dans l'ouvrage non canonique du *Testament de Lévi* (XVI, 1). Le livre d'*Hénoch* parle d'une période où se succèdent soixante-dix pasteurs prévaricateurs (LXXXIX, 59). On peut donc

se demander si le principe même d'une chronologie précise est justifié à propos de cet oracle qui a provoqué une fièvre intense de calculs.

L'ange annonce à Daniel en prière qu'il est venu pour lui apporter l'intelligence : « Pénètre la parole, comprends la vision. [24] Sont assignées septante semaines pour ton peuple et ta ville sainte pour mettre un terme à la transgression, pour apposer les scellés aux péchés, pour expier l'iniquité, pour introduire éternelle justice, pour sceller vision et prophétie, pour oindre le saint des saints. [25] Prends-en connaissance et intelligence : depuis l'instant que sortit cette parole « qu'on revienne et qu'on rebâtisse Jérusalem » jusqu'à un Prince oint, sept semaines et soixante-deux semaines, restaurés, rebâtis places et fossés, mais dans l'angoisse des temps. [26] Et après les soixante-deux semaines un oint supprimé, — et... ne sera pas à lui, — la ville et le sanctuaire détruits par un prince qui viendra. Sa fin sera dans le cataclysme et, jusqu'à la fin, la guerre et les désastres décrétés. [27] Et il consolidera une alliance avec un grand nombre le temps d'une semaine; et le temps d'une demi-semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et sur l'aile (du Temple) sera l'abomination de la désolation jusqu'à la fin, jusqu'au terme assigné pour le désolateur ». (Traduction de la Bible de Jérusalem, sauf « oint » pour « messie », « fossés » pour « remparts ». Sur les difficultés de détail d'un texte obscur on consultera les commentaires.)

On peut ranger les interprétations de la prophétie en plusieurs grandes catégories, à l'intérieur de chacune desquelles il y a souvent place pour des différences individuelles nombreuses.

1. *Explication historique.* — Les sept semaines se rapportent au temps de l'exil; le prince oint est un personnage de la restauration (Cyrus, Zorobabel ou le grand prêtre Josué). Les soixante-deux semaines courent du retour à l'époque maccabéenne; elles sont comptées approximativement pour arriver au chiffre rond total de soixante-dix, ou en fonction d'un comput erroné, ayant cours au temps de l'auteur. La dernière semaine concerne la persécution d'Antiochus Épiphane : l'oint supprimé est le grand prêtre Onias, qui fut assassiné; les sacrifices sont interrompus dans le Temple profané par l'abomination de la désolation. Il s'agit d'une prophétie *ex eventu* ou fictive, à l'exception, pour certains, de l'annonce de la fin du persécuteur. Porphyre dans l'Antiquité a proposé cette explication, qui a gagné beaucoup d'adhérents dans les temps modernes et qui est actuellement prédominante. Les arguments invoqués sont les parallèles offerts par les ch. VII, VIII et XI, qui aboutissent eux aussi à la période maccabéenne et la décrivent en des termes semblables, l'emploi dans I Macch., I, 54 de l'expression : « l'abomination de la désolation ».

2. *Explication messianique.* — La prophétie tout entière se rapporte à Jésus-Christ, qui est l'oint supprimé, qui conclut une nouvelle alliance avec le grand nombre, fait cesser les sacrifices mosaïques par sa Passion, et amène la justice éternelle. Cette interprétation est fréquente chez les Pères de l'Église et les auteurs chrétiens jusqu'au XIX[e] s. (l'histoire de cette exégèse a été faite par F. Fraidl, 1883). De nos jours, cette tendance a également des représentants : Closen, Szydelski, Mgr Borgongini Duca, Linder. Ce dernier énumère les arguments que l'on peut faire valoir : le témoignage de la tradition chrétienne, l'application faite par le Christ de « l'abomination de la désolation » à la future ruine du Temple (Matth., XXIV, 15), le caractère messianique des biens promis par le ℣. 24 et l'application facile au Christ des ℣. 25-27, la conviction où étaient les Juifs à l'époque de Jésus d'une prochaine venue du Messie, conviction dont l'historien Josèphe est aussi le témoin, puisqu'il applique cet oracle à la guerre juive.

3. *Explication historico-messianique.* — Une position moyenne, déjà préconisée par les exégètes catholiques, Hardouin (1699) et Calmet (1714), a été reprise par Lagrange (1904), Bayer, Goettsberger, Rigaux, Michalski, Dennefeld, Ceuppens, Rinaldi, de Ménasce, Heinisch, Gelin (*D. B. S.*, V, 1200). Elle admet l'explication des ℣. 25-27 par le retour de l'exil, la restauration, puis la persécution séleucide, mais elle maintient le caractère messianique du ℣. 24 : les promesses dépassent ici l'ampleur de la restauration maccabéenne, seul Jésus-Christ devait les accomplir. C'est d'ailleurs sur ce point seul que porte réellement l'accord de la tradition. Pour le détail des ℣. 25-27, les explications et les calculs chronologiques les plus variés ont été proposés par les exégètes chrétiens. Les partisans de l'interprétation historico-messianique objectent également que l'explication purement messianique compte souvent les soixante-dix semaines à partir d'un décret d'Artaxerxès en 445, auquel rien ne fait penser dans le contexte, simplement pour aboutir plus facilement à l'époque de Jésus. Si l'auteur de l'oracle attachait tant d'importance à un calcul rigoureux, comment n'a-t-il pas cherché à s'exprimer plus clairement? Il y a, au contraire, des raisons de penser que le chiffre sept n'a qu'une valeur approximative dans le style oraculaire. La prophétie a été composée pendant la persécution, mais avant la fin : elle est donc partiellement *ex eventu*. L'échec du persécuteur, énoncé de manière plus vague, et l'avènement de la justice éternelle sont d'authentiques prédictions.

4. *Explication eschatologique.* — Les événements de la dernière semaine doivent s'accomplir seulement à la fin du monde. Il ne semble pas qu'il y ait actuellement de défenseurs de cette opinion parmi les exégètes soucieux de méthode scientifique. On cite en sa faveur quelques anciens écrivains chrétiens, comme Apollinaire de Laodicée et Hésychius de Jérusalem. L'allusion faite par Jésus à « l'abomination de la désolation » (Matth., XXIV, 14), la description faite par Paul de l'homme d'iniquité (II Thess., II, 4) ont pu provoquer une telle interprétation de l'oracle.

5. *Explication prophétique indéterminée.* — H. Junker a proposé une vue nouvelle. L'oracle des soixante-dix semaines a été composé après le retour de l'exil, en un temps où l'on pouvait ressentir une désillusion pour une restauration trop mesquine. Les promesses de Jérémie ou d'Ézéchiel n'avaient-elles pas fait faillite? Pour repousser ce doute, les soixante-dix ans de Jérémie furent dilatés en soixante-dix septénaires, ce qui était renoncer à toute précision chronologique. L'auteur n'est pas Daniel vivant à la cour de Babylone, il n'est pas davantage un Juif de la période maccabéenne, décrivant dans une prophétie fictive ce qu'il a sous les yeux; c'est un croyant de la période perse ou grecque, familier avec les Écritures et exprimant certains thèmes de l'espérance prophétique : le délai entre la restauration et le salut final, l'assaut ultime des ennemis contre Jérusalem (cf. Gog dans Ez., XXXVIII-XXXIX; Zach., XIV; Joel, IV). Sous la persécution d'Antiochus une première rédaction a été retouchée pour y introduire quelques allusions aux événements contemporains. Mais il est difficile de les désigner. Le ℣. 26, en parlant d'un « oint supprimé », se contente d'appliquer le schéma que Dieu retire aux siens ce qu'il leur a d'abord donné (cf. Os., III, 4; Zach., XIII, 7-9). Le rédacteur maccabéen a pu penser à Onias; il a sans

doute voulu désigner dédaigneusement le Baal des Cieux par les mots « abomination de la désolation ».

Finalement c'est l'interprétation historico-messianique qui est la plus apte à faire droit aux descriptions voilées de l'âge maccabéen que l'on découvre dans cet oracle comparé avec les autres prophéties d'un ouvrage fortement unifié, au contenu hautement spirituel du ℣. 24, enfin à l'occasion supposée de cette révélation, c.-à-d. à la méditation vers la fin de l'exil de la promesse faite par Jérémie.

Daniel ne procède pas par une interprétation ésotérique et violente, en attribuant au mot « années » le sens de « semaines ». Il puise dans le passé une raison d'espérer. De même que la génération de l'exil est revenue de Babylone, au lieu de disparaître, de même la génération présente échappera au danger d'anéantissement par la persécution. De même que Dieu a châtié Nabuchodonosor et sa race, de même il châtiera Antiochus. L'analogie des situations s'exprime dans le nombre de soixante-dix semaines, correspondant aux soixante-dix ans de Jérémie. L'oracle prononcé par Gabriel donne donc à entendre que la persécution actuelle, tout comme l'exil passé, ne représente pas la fin du peuple de Dieu, que ces calamités rentrent dans un plan providentiel. Le Seigneur des seigneurs a disposé non seulement la déportation, mais les temps qui l'ont suivie et l'oppression impie du roi séleucide. Néanmoins l'histoire du peuple saint n'est pas une suite incohérente de catastrophes, de relèvements et de temps plus ou moins difficiles. Elle conduit à une transformation religieuse, que fait entrevoir le ℣. 24. Le prophète ici n'est pas simplement un observateur désabusé du retour des mêmes vicissitudes, à la manière de Qohéleth. De même que Jérémie avait annoncé l'alliance nouvelle (xxxi, 31-34) et Ézéchiel le don d'un cœur nouveau (xxxvi, 21-26) pour le temps qui suivrait le retour d'exil, de même Daniel annonce l'avènement de la justice éternelle. Il fait clairement remarquer qu'après les épreuves envisagées par les prophètes précédents d'autres peuvent surgir, sans que pour autant le but final de Dieu soit mis en question. Comme ses prédécesseurs et modèles, Daniel joint d'amples perspectives sur l'avenir religieux à des prédictions relativement précises sur des événements prochains, concernant le destin temporel du peuple : ici la fin de la persécution. Le ℣. 24 est messianique en un sens large, non pas en annonçant clairement la personne du Messie, car « oindre un saint des saints » est une formule ambiguë, mais en caractérisant ce qui doit être son œuvre : l'expiation du péché et l'introduction d'une justice éternelle.

L'espérance de Daniel n'était pas une illusion naïve, lui faisant escompter une réalisation immédiate de cette annonce après la fin du persécuteur. Il est difficile de prêter au prophète une conviction aussi précise, quand on l'a représenté, comme le font beaucoup d'exégètes modernes, méditant sur le retard apparent du salut en dépit des prophéties antérieures et voulant remédier au scandale de plusieurs. Il faut suivre plutôt les suggestions données par Iª Petr., i, 11-12 : (les prophètes) « ont cherché à découvrir quel temps et quelles circonstances avait en vue l'Esprit du Christ, qui était en eux, quand il attestait à l'avance les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient. Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour vous qu'ils administraient ce message ». L'oracle des semaines affirme que Dieu n'a pas plus de peine à prévoir des septénaires que des années et que, malgré ce qui semble un long délai à la vue courte des hommes, le but final ne varie pas. Ce message a son rôle à jouer dans le livre pour préciser ce qui est dit du règne des saints du Très-Haut (vii, 27) et situer dans la suite des temps l'échec du persécuteur (viii, 25).

4° *La résurrection des morts : ch. XII.* — A la suite d'un long jeûne de Daniel, destiné à obtenir une grâce d'intelligence, l'ange Gabriel lui annonce qu'il va lui révéler le contenu du livre de vérité (x, 19). Dans un long discours au langage voilé ce sont les rivalités entre rois séleucides de Syrie et rois lagides d'Égypte qui sont racontées. Tout culmine dans la persécution déchaînée par Antiochus Épiphane. L'expression « au temps de la fin » (xi, 40) marque, d'après l'avis assez général des exégètes, le point où la prophétie fictive, en réalité le récit du passé en style apocalyptique, fait place à la prophétie réelle. L'auteur décrit une invasion victorieuse en Égypte, interrompue par une nouvelle alarmante. C'est la fin du persécuteur, contre laquelle aucun secours ne peut le garantir. Le passage s'inspire de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem et de son échec ultime (Is., xxxvi-xxxvii; cf. xxxvii, 7 : la nouvelle qui détermine la retraite de l'envahisseur). Ici l'histoire ne se laisse plus exactement placer en parallèle avec le texte de Daniel, à la différence de ce qui se passait pour le début du ch. xi : la prophétie, en effet, n'est pas ordinairement une histoire écrite à l'avance et traçant dans le détail le tableau des événements futurs. Elle prédit ce qu'il importe à la foi de connaître, le dénouement providentiel d'une situation historique.

Le ch. xii, 1-3 enchaîne par les mots « en ce temps-là » l'annonce d'une grande tribulation, puis du salut du peuple, enfin de la résurrection des morts. M.-J. Lagrange a proposé de voir dans cette expression deux fois répétée « en ce temps-là » non pas un synchronisme, mais « plutôt l'indice d'un temps mystérieux, perdu dans l'avenir » (*Rev. Bib.*, 1904, p. 518). En fait, l'expression en question se rapporte ailleurs dans la Bible à des synchronismes, soit dans des récits historiques, soit dans des oracles prophétiques (Jer., xxxiii, 15; l, 4, 20; Joel, iv, 1; Soph., iii, 20). Il est donc difficile d'attribuer à Dan., xii, 1 une distinction nette des temps. La disparition du persécuteur, le salut du peuple, la résurrection des morts se placent « au temps de la fin » (xi, 40) : c'est l'incertitude et l'imprécision de la prophétie. Par ailleurs, celui qui a montré par l'oracle des soixante-dix semaines comment Dieu révèle étape par étape les époques de son plan providentiel, comment ce qui est final pour un premier prophète n'est qu'un point de départ pour un autre plus tardif, aurait été bien inconséquent, s'il avait cru avec certitude que la consommation dernière suivrait immédiatement la disparition du persécuteur. Dans l'ardeur de son espérance il passait par-dessus l'intervalle possible sans chercher à le mesurer. Il faut donc rapprocher ce télescopage des perspectives temporelles de celui qu'on trouve fréquemment chez les autres prophètes (Linder), sans chercher à supprimer l'imprécision de la vision d'avenir ni par une distinction (Lagrange), ni par une assimilation expresse que l'on attribuerait à l'auteur. Sutcliffe admet une continuité entre le salut décrit en xii, 1-3 et les calamités de xi, 40-45, qui se rapportent, d'après lui, simultanément à Antiochus et à l'Antéchrist. Mais il est douteux que l'auteur ait visé aussi nettement deux séries d'événements dans les mêmes phrases. Junker estime que xii, 1-3 faisait partie d'une source différente de celle qui a servi à l'élaboration de xi, 40-45 et que c'est une contingence de rédaction qui est responsable de la juxtaposition des deux morceaux, dépourvus de lien organique entre eux. Sans discuter ici l'hypothèse, on peut remarquer qu'elle ne donne pas le

dernier mot de l'interprétation de ce passage; car la structure nettement reconnaissable des grandes visions de Daniel ne permet pas de traiter les péricopes comme de petites unités à expliquer chacune pour elle-même. Il faut tenir le plus grand compte du voisinage.

Au temps de la fin, après une détresse inouïe, où le peuple sera assisté par l'ange Michel, ce sera le salut du peuple et la résurrection de ceux qui dorment dans le pays de la poussière. Dans l'Antiquité, le philosophe païen Porphyre et l'évêque d'Apamée, Polychronius, ont compris ces versets d'une restauration nationale, faisant suite à une grande calamité (S. Jérôme, *P. L.*, XXV, 575-576; Théodoret, *P. G.*, LXXXI, 1536). Polychronius citait Is., XXVI, 19 et Ez., XXXVII, 1-14, où la figure de la résurrection des morts exprime seulement un renouveau collectif, comme celui qui suivit l'exil. Au XVII^e^ s., le juriste exégète H. Grotius a défendu une interprétation analogue. De nos jours, E. Sutcliffe pense que le passage peut avoir les deux sens de restauration nationale et de résurrection corporelle des individus; ce ne sont pas deux sens hétérogènes, mais un type et un antitype organiquement liés. Les contemporains de Daniel (au VI^e^ s., d'après Sutcliffe) ont compris ces versets de la fin de l'exil. On s'expliquerait ainsi que la doctrine de la résurrection corporelle, bien que présente dans le livre biblique, ne se soit pas diffusée avant le II s. av. J.-C. Ce qui empêche de voir dans ce passage une efflorescence nouvelle de la communauté presque anéantie, c'est le fait que le réveil dont il est question conduit les uns à la gloire, les autres à l'opprobre éternel. La seconde éventualité ne signifie rien dans la perspective défendue par Porphyre.

D'après XII, 1, le peuple d'Israël bénéficiera du salut, du moins tous ceux qui sont inscrits dans le livre. Comme ce livre de vie, d'après les passages parallèles de l'A. T., n'exclut que les pécheurs et paraît donc englober tous les justes (Ex., XXXII, 33; Ps., LXIX, 29; Is., IV, 3; Ez., XIII, 9), il est naturel de conclure que Daniel promet le salut à tous les Israélites justes encore vivants à l'époque de la grande tribulation, et non pas seulement à une catégorie privilégiée. Étendre cette conclusion au verset suivant qui annonce le réveil de beaucoup de ceux qui dorment dans le pays de la poussière serait un prolongement plutôt qu'une exégèse stricte du texte (Lagrange, Sutcliffe, Linder). Expressément il est question d'un grand nombre : on ne peut faire équivaloir ces mots à « tous ». Mais la distinction qui s'opère entre les ressuscités d'après leurs mérites et non d'après une appartenance nationale invite à se demander si la justice de Dieu ne s'étend qu'à un certain nombre. C'est ainsi que la croyance à la résurrection générale de tous les hommes s'est formée et répandue, de manière à devenir une des doctrines des Pharisiens, mais non de tout le judaïsme immédiatement. L'auteur ne s'est pas posé le problème. Il songeait probablement aux martyrs de la persécution, pour qui l'absence de rétribution terrestre était particulièrement choquante, puisque les plus méritants étaient les plus déshérités. En effet, quand il précise un peu ce que sera le sort des ressuscités, il annonce que « ceux qui ont rendu justes un grand nombre resplendiront comme les étoiles » (XII, 3). On regarde fréquemment ce mot « rendre juste, justifier », comme une allusion tacite au Serviteur de Iahweh, qui devait par ses souffrances justifier un grand nombre (Is., LIII, 11). Ainsi l'auteur de Daniel aurait, grâce à la prophétie du Serviteur, compris la destinée de ceux qui avaient donné leur vie plutôt que de violer la loi divine. La formule qu'il emploie, « beaucoup », *rabbim*, pouvait amener à admettre une résurrection générale, car dans Is., LII, 13 et LIII, 12, comme aussi dans les textes de Qumrân, *rabbim* ou *harabbim*, « les nombreux », ce sont virtuellement la multitude, la communauté, la totalité.

Le texte de Dan., XII, 2-3 est considéré généralement comme la première affirmation positive de la croyance en la résurrection individuelle dans l'A. T. Auparavant on trouve des souhaits chimériques (Job, XIV, 13-15) ou des textes concernant une restauration nationale (Os., VI, 2; Ez., XXXVII; Is., XXVI, 19). Selon les uns (Bentzen, Rowley, *The Faith of Israel*, 1956, p. 168), la doctrine n'est pas encore fixée, quand, au cours de la persécution, un Juif fidèle proclame son espérance que beaucoup (non pas tous, expressément) se réveilleront de leur sommeil; le caractère encore limité de cette résurrection est un indice qu'il s'agit d'une conviction individuelle qui vient de se former dans l'épreuve. Pour d'autres (Martin-Achard, p. 116), la concision du texte suggère, au contraire, que les lecteurs sont déjà parfaitement au courant et que la pensée n'est pas une nouveauté.

On a posé la question d'une influence étrangère, et spécialement perse, pour expliquer l'apparition de cette croyance en Israël, après une longue période d'ignorance, pour ne pas dire de rejet. Après les affirmations assez radicales de beaucoup au début de notre siècle, les spécialistes sont actuellement plus dubitatifs. Certains, comme Birkeland, attribuent toujours une impulsion décisive à la religion perse dans l'origine de la foi juive à la résurrection. D'autres, comme Rowley, estiment que le texte de Dan., XII, 2-3 s'explique suffisamment sans recourir à une telle cause. L'angélogie de Daniel reflète assurément celle du mazdéisme. Mais on ne saurait en dire autant pour la résurrection. Dans le livre biblique, c'est un grand nombre qui doit se réveiller du sommeil pour prendre part au bonheur d'un royaume sur terre; ce n'est pas un événement universel, conditionné par une révolution cosmique, comme dans le zoroastrisme. Le plus vraisemblable est donc que la foi de Daniel en la justice de son Dieu l'a conduit à concevoir l'espérance qu'il a exprimée (H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956, p. 161-168; cf. *The Re-Discovery of the Old Testament*, 1945, p. 160. Notons à ce propos que H. Rowley n'admet pas davantage l'influence des mystères naturistes cananéens, contrairement à ce que lui attribue Martin-Achard, p. 158; voir *The Faith of Israel*, p. 163).

Une position médiane est tenue par Martin-Achard (voir le chapitre sur la possibilité d'une influence étrangère, perse ou cananéenne, avec la discussion des arguments avancés et la bibliographie, p. 148-162). L'influence perse a comporté à tout le moins une assimilation profonde et ne s'est pas limitée à un emprunt superficiel. On pourrait presque se demander si ce n'est pas le judaïsme qui aurait agi sur la religion perse, connue de nous par des documents tardifs, ou si les deux religions n'ont pas eu un développement parallèle. Rien ne s'oppose en principe à ce qu'Israël ait subi l'action du monde païen environnant, même dans le domaine religieux. Avant son contact avec la Perse, il avait déjà l'idée de la résurrection, qu'il devait aux mythes et aux rites cananéens. L'influence persane a pu jouer pour faire considérer cette idée avec plus de faveur, puisqu'elle n'était plus liée aux religions naturistes de Canaan. Il devenait dès lors possible de l'utiliser pour répondre au problème, devenu aigu, de la rétribution providentielle à l'égard des individus. Il suffit ici de signaler l'état de la question et les principales positions récentes.

BIBLIOGRAPHIE. — Sauf quelques rares exceptions, la liste ne remonte pas au-delà de 1920. Elle se limite à l'élément prophétique du livre de Daniel.

I. ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR LE MESSIANISME, L'ESCHATOLOGIE ET L'APOCALYPTIQUE. — Voir la bibliographie de l'article MESSIANISME, dans *D. B. S.*, v, 1211-1212, et de l'article APOCALYPTIQUE, *ibid.*, I, 354. Ajouter A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 1948; tr. angl. revue, *King and Messiah*, 1953. — S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic. Its Origin and Growth*, 1952. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, 1909; *Le judaïsme avant J.-C.*, 1931. — S. Mowinckel, *Han som kommer*, 1952; tr. angl. revue, *He that cometh*, 1956. — H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, 1944; 2e éd. revue, 1946.

II. COMMENTAIRES. — G. C. Aalders, *Het Boek Daniël*, 1928. — R. Augé, *Daniel* (La Biblia de Montserrat, XV, 2), 1954. — W. Baumgartner, *Das Buch Daniel*, 1926. — A. Bentzen, *Daniel* (Handbuch zum A. T., 19), 1937; 2e éd. revue, 1952. — D. Berardo, *Il profeta Daniele*, 1934. — R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 1929. — L. Dennefeld, *Les grands prophètes* (La Sainte Bible, Pirot, VII), 1947. — J. Goettsberger, *Das Buch Daniel* (Bonner Bibel), 1928. — M. Haller, *Daniel* (Schriften des A. T. in Auswahl), 1925. — E. W. Heaton, *The Book of Daniel* (Torch Bible Commentaries), 1956. — W. Kelly, *The Great Prophecies of Daniel*, 1921. — W. Kessler, *Zwischen Gott und Weltmacht. Das Buch Daniel* (Die Botschaft des A. T., 22), 1950. — C. Lattey, *The Book of Daniel*, 1948. — H. C. Leupold, *Exposition of Daniel*, 1949. — S. Limbach, *Der Staatsmann unter den Propheten. Eine Erklärung des Buches Daniel*, 1925. — J. Linder, *Commentarius in librum Danielis* (Cursus Scr. Sacrae, II, 23; remaniement et mise à jour du commentaire de J. Knabenbauer dans la même collection, 1891), 1939. — W. Lüthi, *Die kommende Kirche. Die Botschaft des Propheten Daniel*, 1937; tr. fr., *La prophétie de Daniel et notre temps*, 1943. — J. de Ménasce, *Daniel* (Bible de Jérusalem), 1954; 2e éd. revue, 1958. — J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Int. Crit. Comm.), 1927. — J. T. Nelis, *Daniel* (De Boeken van het O. T., XI, 2), 1954. — F. Nötscher, *Daniel* (Echter Bibel), 1948. — H. W. Obbink, *Daniel, Tekst en Uitleg*, 1932. — P. Ochswald, *Le livre de Daniel*, 1957. — N. W. Porteous, *Das Danielbuch übersetzt und erklärt* (Das A. T. Deutsch, 23), 1962. — G. M. Price, *The Greatest of the Prophets. A New Commentary on the Book of Daniel* (1957). — G. Rinaldi, *Daniele* (La Sacra Bibbia, VIII, 3), 1947. — P. P. Saydon, *Daniel* (dans A Catholic Commentary on the Holy Sc.), 1953. — H. Schneider, *Daniel* (Herder's Bibelkommentar, IX, 2), 1954. — J. Steinmann, *Daniel* (Témoins de Dieu, 12), 1950. — U. Smith, *The Prophecies of Daniel and the Revelation*, 1944. — E. J. Young, *The Prophecy of Daniel. A Commentary*, 1949.

III. ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR LES PROPHÉTIES DE DANIEL. — W. Baumgartner, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, dans *Theol. Rundschau*, XI, 1939, p. 59-83; 125-144; 201-228; *Das Buch Daniel und seine Botschaft von den letzten Dingen*, 1944. — H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932. — M.-J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Rev. Bib.*, 1904, p. 494-520. — H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories*, 1935; 2e éd. revue, 1960. — E. J. Young, *The Messianic Prophecies of Daniel*, 1954.

1° *L'identification des différents royaumes.* — W. Baumgartner, *Zu den vier Reichen von Daniel 2*, dans *Theol. Zeits.*, I (1945), p. 17-22. — A. Caquot, *Sur les quatre bêtes de Daniel VII*, dans *Semitica*, V, 1955, p. 5-13. — G. Goossens, *La philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient*, dans *Sacra pagina*, Actes du Congrès international catholique des sciences bibliques, Bruxelles-Louvain, 1958, I, 1959, p. 242-252. — K. Koch, *Die Weltreiche im Danielbuch*, dans *Theol. Lit. Zeitung*, LXXXV, 1960, p. 829-832. — J. Lebram, *Die Weltreiche in der judischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit 14, 4-7*, dans *Zeits. Altt. Wiss.*, LXXVI, 1964, p. 328-330. — M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* (1954), repris dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1957, p. 248-273. — J. W. Swain, *The theories of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire*, dans *Classical Philology*, XXXV, 1940, p. 1-21 (c'est la recherche de base, qui a été ultérieurement utilisée par W. Baumgartner et M. Noth; elle ne m'a pas été directement accessible). — J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, dans *Rev. d'histoire des religions*, CLVII, 1960, I, p. 21-54.

2° *La vision du Fils de l'homme.* — M. Black, *The Son of Man in the O. T. Literature*, dans *Expos. Times*, LX, 1948-49, p. 11-15. — J. Bowman, *The Background of the Term « Son of Man »*, *ibid.*, LIX, 1947-48, p. 283-288. — C. Brekelmans, *The Saints of the Most High and their Kingdom*, dans *Oudtest. Studiën*, XIV, 1965, p. 305-329. — J. Y. Campbell, *The Origin and Meaning of the Term « Son of Man »*, dans *Jour. Theol. St.*, XLVIII, 1947, p. 145-155. — J. Coppens, *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Suppl. to Vet. Test., III, 1955), p. 34-42; *Le Fils d'homme daniélique et les relectures de Dan., VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du N. T.*, dans *Eph. Theol. Lovan.* [= *E. T. L.*), XXXVII, 1961, p. 5-51; *Miscellanées bibliques, ibid.*, XXXIX, 1963, p. 94-113; *Le Fils d'homme daniélique, vizir céleste?, ibid.*, XL, 1964, p. 72-80. — J. De Fraine, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible*, 1959, voir p. 172-178. — L. Dequeker, *Les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, dans *E. T. L.*, XXXVI, 1960, p. 353-392 (cet article de L. D. et celui de J. Coppens [*E. T. L.* 1961], ont été réunis dans une publication séparée : *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII...*, 1961). — G. Dhanis, *De Filio hominis in Veteri Testamento et in iudaismo*, dans *Greg.*, XLV, 1964, p. 5-59. — J. A. Emerton, *The Origin of the Son of Man Imagery*, dans *Jour. Th. St.*, IX, 1958, p. 225-242. — A. Feuillet, *Le Fils de l'homme et la tradition biblique*, dans *Rev. Bib.*, LX, 1953, p. 170-202; 321-346. — C. H. Kraeling, *Anthropos and the Son of Man*, 1927. — T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, dans *Bull. John Ryland's Libr.*, XXXII, 1950, p. 171-193. — S. Mowinckel, *Han som kommer*, 1952; tr. angl., *He that cometh*, 1956. — M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, dans *Norsk teol. Tidsskrift*, LVI, 1955, p. 146-161, repris dans *Gesammelte Studien zum A. T.*, 1957, p. 274-290. — O. Procksch, *Der Menschensohn als Gottessohn*, dans *Christentum und Wissenschaft*, III, 1927, p. 427 sq. — J. R. Scheifler, *El hijo del hombre en Daniel*, dans *Est. Eccl.*, XXXIV, 1960, p. 789-804. — E. Sjöberg, *Der Menschensohn im ethiopischen Henochbuch*, 1946.

3° *La prophétie des soixante-dix semaines.* — Mgr F. Borgongini Duca, *Le LXX settimane di Daniel e le date messianiche*, 1951. — F. Fraidl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, 1883. — O. Gerhardt, *Die messianische Weissagung Daniel, 9, 24-27*, dans *Neue Kirchliche Zeits.*, XXXVIII, 1927, p. 561-587. — M. J. Gruenthaner, *The Seventy Weeks*, dans *Cat. Bibl. Quart.*, I, 1939, p. 44-54. — M.-J. Lagrange, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel (Dan., IX, 24-27)*, dans *Rev. Bib.*, XXXIX, 1930, p. 179-198. — W. X. Michalski, *Quaenam regna praemessianica libri Daniel visiones significent*, dans *Collectanea theologica* (Lwow), XVI, 1935, p. 439-482 (en polonais, avec un résumé en latin). — C. P., *La profecia de la Setenta Semanas de Daniel*, dans *Est. Bibl.*, IV, 1932, p. 254-280; V, 1933, p. 53-80. — P. Szczygiel, *Von den Perioden der Wochenprophetie (Dan., 9, 24-27) und den anderen Zahlen bei Daniel*, dans *Theol. und Glaube*, XV, 1923, p. 268-283. — S. Sdydelski, *De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadum (Dan., IX, 24-27)*, dans *Collectanea Theol.*, XIX, 1938, p. 59-114. — G. Vidal, *La prophétie des semaines (Dan., 9, 24-27)*, 1947. — J. F. Walvoord, *Is the seventieth Week of Daniel future?*, dans *Bibliot. sacra*, CI, 1944, p. 30-49.

4° *La résurrection des morts.* — H. Birkeland, *The Belief in the Resurrection of the Dead in the O. T.*, dans *Studia Theol.*, III, 1950, p. 60-78. — R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'A. T.*, 1956. — A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, 1944. — C. Schedl, *Mystische Arithmetik oder geschichtliche Zahlen (Dan., 8, 14; 12, 11-13)*, dans *Bib. Zeits.*, VIII (1964), p. 101-105. — E. Sutcliffe, *The O. T. and the Future Life*, 1946.

A.-M. DUBARLE, O. P.

ÉZÉCHIEL. — I. Introduction : les témoignages externes, 759-760. — II. Le livre d'Ézéchiel, 760-770. — III. Les grandes lignes d'une biographie d'Ézéchiel, 770-779. — IV. La personne d'Ézéchiel, 779-781. — V. La doctrine d'Ézéchiel, 781-791.

I. Introduction : Les témoignages externes. — 1° *Ben Sira.* — Le plus ancien témoignage sur Ézéchiel est celui du livre de Ben Sira, donc vers 190 av. J.-C. Dans l' « éloge des ancêtres », Ben Sira consacre à Ézéchiel deux versets, xlix, 8-9, entre la mention de Jérémie et celle des XII prophètes. Le texte hébreu peut se traduire ainsi :

8 Ézéchiel eut une vision, il révéla les aspects du char,
9 Même il mentionna Job qui prononça toute parole en justice.

Le ℣. 8 est une allusion évidente à la vision d'Ez., i-iii. Le ℣. 9 semble être une digression intentionnelle : l'auteur profite de l'occasion que lui offre le texte d'Ez., xiv, 14, 20 pour mentionner Job considéré comme une des gloires d'Israël, quoiqu'il ne soit pas encore reçu au canon des livres saints (cf. M. T. Ségal, *Sefer ben Sira hashalem*, Jérusalem, 1951, *in loco*).

Le texte grec est assez différent :

8 C'est Ézéchiel qui vit une vision de gloire
qu'Il lui montra sur le char des Chérubins,
9 car il fit mention de l'ennemi dans l'averse,
pour favoriser ceux qui redressent les voies.

Le ℣. 8 conserve l'allusion à Ez., i-iii, en y ajoutant seulement des précisions. Le ℣. 9, parti d'une fausse lecture אויב pour איוב (cf. Talmud Bab., *Babah*, 16 *a*), ne renonce pas à donner au texte un sens intelligible. En ajoutant « dans l'averse » il évoque Ez., xxxviii, 22. Quant au dernier stique, on peut y voir une allusion soit aux paroles d'Ézéchiel sur le rôle du prophète (« les voies », iii, 19 = xxxiii, 9), soit aux développements sur la conversion (« leurs voies », xviii, 21 = xxxiii, 11). De toute façon, cette comparaison nous renseigne moins sur l'interprétation d'Ézéchiel aux derniers siècles avant notre ère que sur les méthodes du traducteur de Ben Sira.

2° *Flavius Josèphe.* — En un sens les témoignages de Flavius Josèphe sont plus intéressants car ils révèlent l'idée que l'on avait de l'activité d'Ézéchiel au premier siècle de notre ère. Tout d'abord (*Ant.*, X, vi, 3) Josèphe affirme qu'Ézéchiel fut emmené à Babylone « étant encore enfant », en 598, lors d'une première déportation de 3 000 notables, qui aurait suivi le meurtre de Joiaqim (cf. II Chr., xxxvi, 6-8 et texte grec, et II Reg., xxiv, 2-6). Ailleurs (*Ant.*, X, v, 1) Josèphe affirme qu'Ézéchiel, comme Jérémie, annonça au peuple ce qui devait arriver à la ville et la future déportation, qu'il écrivit et laissa, « le premier », deux livres sur ce sujet. Ailleurs encore (*Ant.*, X, vii, 2) Josèphe note : « (Pendant que Jérémie prophétisait à Jérusalem), Ézéchiel, de son côté, annonçait à Babylone les malheurs qui devaient arriver au peuple. Ayant entendu tout cela, il l'envoya à Jérusalem... » (Suit une anecdote expliquant l'incrédulité de Sédécias par les contradictions entre les deux prophètes). De ces textes il ressort que, témoin de la tradition d'une activité babylonienne d'Ézéchiel, Josèphe n'en souligne pas moins que les oracles du prophète sont destinés aux habitants de Juda. A cela se rattache peut-être la mention des « deux livres » qu'il aurait laissés.

3° *Talmud.* — On peut relever trois passages du Talmud sur Ézéchiel : — 1. Une Baraïta qui attribue aux hommes de la Grande synagogue les livres d'Éz., des XII, de Dan. et d'Esther (Baba, 15 *a*). — 2. Trois fois le Talmud fait l'éloge de Hanania ben Hizkia (Tannaïte de la première génération, disciple de Shammaï) qui, en brûlant 300 mesures d'huile en veillées studieuses, évita qu'Éz. ne soit un livre « caché » sous prétexte qu'il contredisait la Loi (*Shabbat*, 15 *b*; *Hagiga*, 13 *a*; *Menahot*, 45 *a*). — 3. Raba compare Ézéchiel à Isaïe pour conclure : « Tout ce qu'Ézéchiel a vu, Isaïe l'a vu; mais Isaïe est comme un citadin qui a vu le roi, Ézéchiel comme un villageois qui a vu le roi » (*Hagiga*, 13 *b*). — Tous les autres textes du Talmud mentionnant Ézéchiel (notamment *Hagiga*, 13 *a*-13 *b*) se rapportent à des passages particuliers.

II. Le livre d'Ézéchiel. — *I. Le texte.* — Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le livre d'Ézéchiel nous est parvenu en mauvais état. Aussi mauvais, a-t-on dit, que les livres de Samuel. Sur les causes de cette situation on ne peut faire que des conjectures. Le caractère insolite de certaines pages, les difficultés de langue y sont pour quelque chose : ce que les scribes ne comprennent pas risque d'être volontairement ou involontairement corrigé. Le processus complexe de la composition peut être aussi évoqué : comme pour beaucoup de livres de l'Ancien Testament, la frontière entre la critique textuelle et la critique littéraire n'est pas nette : les incertitudes de la composition se répercutent et se multiplient lors de la transmission.

Le TM, d'abord, apparaît souvent comme surchargé et incompréhensible. Malheureusement les textes de Qumrân jusqu'ici publiés, 1 Q 9 Ez. et 3 Q 3 Ez., ne comportent que quelques mots (iv, 16-v, 1; xvi, 31-33 et un fragment non identifié) et pas de variantes. Des fragments plus importants, provenant de la grotte 4, seront, dit-on, publiés un jour. Sur un rouleau peut-être complet mais inutilisable trouvé dans la grotte 11, cf. W. H. Brownlee, *The Scroll of Ezekiel from the eleventh Qumran Cave*, dans *Rev. de Qumrân*, iv, 1963, p. 11-28.

Dans ces conditions, le texte de la LXX garde toute son importance. Son intérêt a déjà été reconnu jadis, notamment par C. H. Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886) qui tente de reconstituer le texte du prophète en tenant un grand compte du ms. B; méthode qui a été reprise et amplifiée par G. Jahn (*Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt*, Leipzig, 1905), beaucoup plus systématique dans ses jugements sur les *soferîm* et le TM et dans son essai pour reconstituer le texte d'Ézéchiel à travers G et les autres versions. De nos jours, les travaux de la Septuaginta-Kommission de Göttingen (*Ezechiel*, édit. J. Ziegler, Gœttingue, 1952) ont permis de mieux juger de l'apport de la LXX et des autres versions dans la critique textuelle d'Ézéchiel. Ils permettent d'abord de mieux débrouiller l'histoire assez enchevêtrée de G, œuvre apparemment de trois traducteurs, utilisant probablement des travaux antérieurs (cf. N. Turner, *The Greek Translators of Ezekiel*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, nouv. sér., vii, 1956, p. 12-24). Des conclusions de J. Ziegler on peut retenir les points suivants : — 1. La plus importante famille est celle composée du ms. B, du pap. 967 (Scheide et Beatty) et éventuellement des versions *Vet. lat.* et copte. Cette famille représente fréquemment un texte préorigénien. Par rapport au TM, les « plus » y sont rares et semblent être dus à des additions. En revanche, les « moins », très fréquents, méritent l'attention. S'ils sont attestés par tous les témoins du texte B, on peut les considérer comme fournissant le texte primitif. Pourtant le texte B n'est pas exempt de tout accident de transmission et ne dispense pas, par conséquent, de recourir aux autres familles. — 2. Le texte A, alexandrin (ms. A, une dizaine de minuscules, les versions arabe et éthiopienne), présente surtout des

variantes grammaticales et stylistiques. — 3. La recension hexaplaire (Q, 88, syro-hex. et quelques autres) comporte de nombreuses additions, généralement sous astérisque, provenant du texte de Théodotion. En outre, un nombre moins grand de variantes placées sous obèle indiquent des « plus » que les autres témoins (même B) ont supprimés. — 4. Enfin le texte lucianique et la famille des Chaînes (C) sont caractérisés par de nombreuses variantes, surtout stylistiques et grammaticales, et par quelques compléments d'après Aquila ou Symmaque (cf. J. Ziegler, *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta*, dans *Biblica*, XXXIV, 1953, p. 435-455).

Mais si la critique textuelle de la LXX a fait des progrès, le problème fondamental reste le même. Quels sont les rapports de ce texte avec le TM? Nul doute que la LXX ne fasse soupçonner un texte hébreu nettement différent de notre TM, que l'on peut tenter de reconstituer. Mais ensuite, il reste à choisir, c'est-à-dire à juger chacune des variantes par rapport à l'Éz. idéal dont il s'agit de se rapprocher. C'est ici qu'on aboutit à peu près aux conclusions qu'exprimait déjà il y a trente ans G. A. Cooke (commentaire, p. XLI) qui reconnaît dans l'ensemble une certaine supériorité au texte grec, mais sans en faire un principe absolu et tout en admettant que dans certains cas le TM est préférable. Plus précisément on peut noter que G est souvent indemne des additions et surcharges du TM et qu'il a évité de fréquentes corruptions textuelles et erreurs de transcription. En revanche, on y décèle de fausses lectures et de fausses traductions. Bref le texte sous-jacent au grec paraît avoir été supérieur au TM, mais parfois médiocrement rendu par les traducteurs, et pour nous d'une utilisation délicate.

II. Histoire de la critique littéraire. — Le livre d'Ézéchiel se présente comme un cas exceptionnel dans l'histoire de l'exégèse des prophètes. Alors que la critique s'attaquait vigoureusement, vers la fin du XIX^e^ siècle, aux autres prophètes pour en discuter l'authenticité (par ex. B. Duhm, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, 1892), on peut dire qu'elle laissait à peu près intact le livre d'Ézéchiel, au point que l'on a pu écrire : « On a longtemps admis que le livre d'Ézéchiel, encore qu'il soit bien souvent corrompu, ne présentait guère de problèmes de critique littéraire; mais bien plutôt qu'il était authentique dans toutes ses parties, étant sorti des mains du prophète dans l'ordre où il se présente à nous » (E. Sellin, *Einleitung in das A. T.*^6^, 1933, p. 101). Le plus clair du travail des exégètes consistait en recherches de critique textuelle avec, le plus souvent, une revalorisation des LXX aux dépens du texte hébreu. Notons cependant les analyses très poussées de R. Kraetzschmar (*Das Buch Ez.*, 1900) qui, en soulignant les nombreux doublets du livre, préparait les travaux postérieurs.

C'est qu'en effet, il ne s'agissait que d'un retard. Au moment où la critique s'assagissait à l'égard d'Isaïe et de Jérémie, elle se déchaînait sur le livre d'Ézéchiel. L'ouvrage le plus caractéristique et le plus important à ce point de vue est celui de G. Hölscher (*Ezechiel, der Dichter und das Buch*, 1924), qui, en opposant l'homme à l'œuvre et en prétendant assimiler Ézéchiel aux autres prophètes, c'est-à-dire en faire un poète, un auteur d'oracles analogues à ceux de Jérémie, est amené à tailler sans retenue dans le livre, pour ne conserver finalement comme authentique que 1/7 environ du contenu. Tentative désespérée dont les conclusions ne furent pas généralement acceptées, mais qui eut une grande influence sur l'histoire de la critique. A partir d'Hölscher, le mythe du caractère « unique, artificiel » du livre d'Ézéchiel se trouve sérieusement remis en question. Même si Ézéchiel n'est pas tout à fait un prophète comme les autres, il ne saurait cependant être considéré comme un « écrivain en chambre », ni son œuvre comme littérairement construite à la manière des écrits modernes.

En conséquence de cette constatation, on vit paraître, dans les vingt années qui suivirent, de nombreux ouvrages destinés à situer Ézéchiel et à en donner un portrait. Toutes sortes d'hypothèses furent avancées depuis celles qui tentaient de vieillir le livre pour le situer au VII^e^ siècle (Smith) jusqu'à celles qui le rajeunissaient jusqu'au IV^e^ (N. Messel) ou même au III^e^/II^e^ siècle (Torrey), tandis que d'autres commentateurs (Cooke, Spadafora, Heinisch, Ziegler) s'efforçaient de maintenir les positions traditionnelles tout en répondant, avec plus ou moins de bonheur, aux objections.

Au milieu de cette production plus ou moins anarchique, une tendance se fit jour qui retint l'attention : celle qui distinguait, dans le livre, des éléments babyloniens et des éléments qui se rattachaient à la Palestine. Représentée d'abord par Herntrich qui supposait un livre authentique d'un prophète palestinien revu et arrangé par un rédacteur en Babylonie pour en faire notre actuel livre d'Ézéchiel, l'hypothèse fut reprise et modifiée par A. Bertholet qui admet un double ministère d'Ézéchiel : en Palestine d'abord, correspondant en gros à la première partie du livre, en Babylonie ensuite d'où provient la seconde partie, le tout ayant été repris et ordonné par un rédacteur babylonien. Reçue avec sympathie par quelques auteurs (Van den Born [1947], P. Auvray, H. W. Robinson, N. H. Snaith, C. Kuhl, J. Steinmann, R. Augé), la théorie des deux ministères a été rejetée notamment par les deux récents commentaires de Fohrer et de Zimmerli. D'autres auteurs, impressionnés par les arguments en faveur d'un double ministère, mais soucieux de rester fidèles à des positions traditionnelles, ont imaginé une étrange hypothèse de conciliation, celle d'un retour temporaire d'Ézéchiel en Palestine après un premier séjour en Babylonie (A. Bentzen, *Introduction to the O. T.*, 1948, II, p. 127-128; A.-M. Dubarle dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, XXXIV, 1950, p. 619).

III. Structure du livre. — Depuis toujours on s'est plu à distinguer dans le livre d'Ézéchiel deux parties bien tranchées : une *pars destruens*, ch. I à XXXII et une *pars aedificans*, ch. XXXIII-XLVIII. Comme chacune se subdivise aisément en deux, on peut répartir ainsi le contenu du livre :

1^re^ partie : A. Oracles et visions annonçant la destruction de Jérusalem et les événements connexes, I-XXIV. — B. Oracles contre les nations, XXV-XXXII.

2^e^ partie : A. Oracles et visions annonçant et préparant le retour, XXXIII-XXXIX; — B. Tora d'Ézéchiel, XL-XLVIII.

Mais il est indispensable de pousser plus loin l'analyse. Tout d'abord une constatation s'impose : Ézéchiel est, avec Jérémie, celui des livres prophétiques qui contient le plus de traits biographiques. Mais, à la différence de Jérémie, chez lequel les anecdotes biographiques sont le plus souvent séparées des oracles proprement dits et constituent comme un supplément aux recueils d'oracles (ch. XXVI-XXIX et XXXII-XLV), chez Ézéchiel les données biographiques sont intimement liées aux oracles dont ils constituent le cadre inséparable, souvent enrichies de données chronologiques précises. Si bien qu'il est indispensable de relever d'abord ces données biographiques et chronologiques qui constituent la trame même du livre. Ce sont ces éléments que nous rassemblons dans le tableau suivant.

Référence	*Date*	
I, 1	5 IV 30	Introduction à la vision inaugurale.
I, 2-3*a*	5 ... 5	
III, 12-15		Conclusion de la même vision.
III, 22-25		Introduction aux actions symboliques des ch. IV et V.
VIII, 1	5 VI 6 (1)	Introduction à la vision des ch. VIII-XI.
XI, 24		Conclusion.
XII, 1	(2)	Action symbolique du départ en exil.
XIV, 1		Introduction à la discussion sur la responsabilité.
XX, 1-3	10 V 7	Introduction à l'histoire des infidélités d'Israël.
XXIV, 1-2	10 X 9	Introduction à l'action symbolique de la marmite.
.....		
XXVI, 1	1 ... 11	Oracle contre Tyr.
XXIX, 1	12 X 10 (3)	Oracle contre l'Égypte.
XXIX, 17	1 I 27	Addition à l'oracle précédent.
XXX, 20	7 I 11	Oracle contre l'Égypte.
XXXI, 1	1 III 11	Oracle contre l'Égypte.
XXXII, 1	1 XII 12 (4)	Oracle contre l'Égypte.
XXXII, 17	15 ... 12 (5)	Oracle contre l'Égypte.
.....		
XXXIII, 21	5 X 12 (6)	Annonce de la prise de la ville.
XXXVII, 1		Introduction à la vision des ossements.
.....		
XL 1	10 I 25	Introduction à la vision de la Tora d'Ézéchiel.

(1) G : 5 V 6.
(2) Eissfeldt (*Einleitung*[3], p. 458), à la suite de plusieurs auteurs, se demande si une date n'a pas disparu du texte.
(3) G (B) : 1 X 12; G (A) : 1 XI 10.
(4) G (B) : 1 X 12; G (A) : 1 XI 11.
(5) G : 15 I 12.
(6) G (AB) : 5 XII 12; Syr. et quelques mss hébreux : 5 X 11.

Ainsi chacune des quatre parties, du livre comprend des données précises, historiques et chronologiques, la 1re partie étant la plus riche, et le recueil des oracles contre les nations renfermant, à défaut de données biographiques proprement dites, de nombreuses précisions chronologiques, d'ailleurs inégalement réparties. L'ensemble forme pour le livre d'Ézéchiel une armature qui n'a d'équivalent chez aucun autre prophète. Encore convient-il d'en éprouver la valeur.

1° *Les dates.* — Les quatorze dates du livre semblent former un système cohérent, de la 5e à la 30e année. Sans doute trois seulement indiquent explicitement le point de départ du comput : I, 2 : « La cinquième année de l'*exil du roi Joiakîn* »; XXXIII, 21 et XL, 1 : « la douzième (vingt-cinquième) année *de notre captivité* »; mais la cohérence du système et les rencontres certaines avec le livre des Rois, p. ex. Ez. XXIV, 1 = II Reg., XXV, 1 (= Jer., LII, 4, règne de Sédécias), invitent à considérer toutes ces dates comme ayant un unique point de départ, l'année 598, ou 597 (cf. Edwin R. Thiele, *New Evidence on the Chronology of the last Kings of Judah*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* [= *B.A.S.O.R.*], 143, oct. 1956, p. 22-27). Quant au motif qui a fait choisir cette indication insolite, l'exil au lieu du règne, on pourrait y voir un attachement sentimental pour le roi détrôné (cf. II Reg., XXV, 27-30), ou simplement un point de vue babylonien, car il ne fait guère de doute que la rédaction du livre, donc la mise au point des indications chronologiques, provienne de Babylone. La valeur de tout le système semble garantie paradoxalement par son caractère incomplet et par les sérieuses difficultés qu'il présente. Un faussaire, inventant tardivement une chronologie artificielle, l'aurait fabriquée complète et claire. La difficulté de faire concorder certaines dates, comme celle de XXXIII, 21 avec Jer., XXXIX, 2; LII, 6, 12; II Reg., XXV, 3, 8, est plutôt un argument pour l'authenticité, quels que soient les problèmes que ces divergences présentent par ailleurs. De même on notera la date de XXIX, 17 (27e année) qui introduit un oracle destiné à interpréter ou à corriger un oracle antérieur. Un faussaire n'eût pas eu de ces scrupules !

2° *Les données biographiques.* — La liste relevée ci-dessus n'est sans doute pas exhaustive. On hésite notamment à y joindre certains récits d'actions symboliques, comme IV-V, ou XXI, 23-32. Tel quel, le cadre paraît solide et pourrait bien donner une idée de ce que fut un premier état du livre. Ce qui n'exclut pas qu'il ait été constitué d'unités préexistantes, telles que IV-V ou VIII-XI ou de livrets plus étendus XXV-XXXII et qu'il ait été ensuite complété par des éléments indépendants (des « feuilles volantes ») qui lui ont donné sa forme actuelle. L'existence de doublets incontestables (III, 17-19 = XXXIII, 7-9; XVIII, 21-32 = XXXIII, 12-20), le fait que certains développements se trouvent interrompus par des additions manifestes (III, 22-27 faisant suite à III, 12-16*a* par-dessus III, 16*b*-21; X, 22 se continuant en XI, 22, etc.), d'autres particularités de composition invitent en tout cas à admettre l'intervention d'un « rédacteur » autre que le prophète lui-même, et une composition par étapes successives.

3° *Le problème topographique.* — Mais il y a un autre problème : où se situe l'activité du prophète?

1. L'exégèse traditionnelle répond sans aucune hésitation : en Babylonie. En effet il y a dans le livre des données claires qui placent en terre d'exil certaines manifestations de l'activité du prophète : I, 1, « au milieu de la captivité, sur le fleuve Kebar »; — I, 3, « au pays des Chaldéens, sur le fleuve Kebar »; — III, 11 « vers la captivité, vers les fils de ton peuple... »; — III, 15 « à la captivité, à Tell Abib, sur le fleuve Kebar »; — XI, 24-25 « ... chez les Chaldéens, vers la captivité... ».

Toutes ces précisions invitent à considérer comme équivalentes ces diverses localisations : captivité, bords du fleuve Kebar, Tell Abib, pays des Chaldéens, le fleuve Kebar étant, d'après les derniers travaux, un petit canal (et non le Saṭṭ en Nil) aux envi-

rons de Nippur (cf. E. Vogt, *Der Nehar Kebar : Ez., I*, dans *Biblica*, LIX, 1958, 211-216).

Mais il faut mentionner une autre donnée topographique, indépendante : III, 22-23 « Sors dans la vallée... et je sortis dans la vallée » ; — XXXVII, 1 « ... et il me déposa au milieu de la vallée ». Rien n'impose l'assimilation de cette vallée avec les sites de la première série. Au contraire, le rappel, en III, 23, de la vision du Kebar invite même expressément à distinguer les deux sites.

Telles sont les seules indications topographiques du livre, les autres mentions du Kebar ou de la captivité (III, 23 ; X, 15, 20, 22 ; XLIII, 3) et de la vallée (VIII, 4) ne faisant que rappeler des indications antérieures. C'est pourtant à partir de ces mentions de la captivité, peu nombreuses et très groupées, que s'est instaurée l'interprétation babylonienne de toute l'activité d'Ézéchiel. Ces indications étant les seules du livre, et n'étant apparemment contredites par rien, on en a conclu que toute l'activité du prophète était babylonienne, et que la vallée elle-même se trouvait en Babylonie.

2. Pourtant, à étudier attentivement le livre, on s'aperçoit qu'il ne manque pas d'arguments contraires.

a) Ézéchiel s'intéresse par-dessus tout à Jérusalem et à la Palestine. Sans doute le fait est assez naturel chez un déporté, qui garde ses attaches et ses espérances en Palestine. Mais il y a plus. Ézéchiel ne fait pas la moindre allusion claire au milieu babylonien dans lequel il est censé se trouver. Il ne décrit rien de la situation des exilés. On en sait plus sur l'Exil par le seul ch. XXIX de Jérémie que par tout le livre d'Ézéchiel.

b) Non seulement toutes les visions d'Ézéchiel l'amènent en Palestine, mais sa prédication même vise toujours les Palestiniens : sans cesse il s'adresse à eux directement ou au pays qu'ils habitent : VI, 2 ; VII, 2 ; XVI, 2 ; XXI, 7 ; XXII, 2, etc. Dire avec Gélin (*Introd. à la Bible*, I, p. 336) qu'Ézéchiel « distingue ceux qu'il interpelle (à la 2e personne, les exilés) et ceux qu'il menace de punition (à la 3e personne, ceux de Jérusalem) : V, 1-7 ; XI, 17-20 ; XIV, 12-23 », c'est singulièrement simplifier le problème : en fait, au ch. V par ex., s'il est vrai que les ℣. 6-7, parlant de Jérusalem et de ses habitants, sont à la 3e personne, tout l'oracle qui suit, à la 2e personne du sing. (℣. 8-15), s'adresse exclusivement à Jérusalem. Au contraire au ch. XI, tout le développement, ℣. 16-21 (sauf 17), est à la troisième personne, et pourtant il concerne certainement les exilés (cf. Aage Bentzen, *Introduction to the O. T.*, Copenhague, 1948, II, 127 sq.) ! Si bien que l'on arrive à cette conclusion que s'il n'y avait pas, dès le début du livre d'Ézéchiel, les trois ou quatre précisions topographiques que nous avons signalées, sans doute aurait-on çà et là rencontré quelque délicat problème d'exégèse, mais personne n'aurait eu l'idée de le résoudre par l'hypothèse d'un ministère babylonien. L'opposition est flagrante entre le ton de la plus grande partie du livre et les rares données précises de topographie.

c) On a parlé, à propos d'Ézéchiel, de psychologie morbide (cf. col. 781) : en effet l'hypothèse babylonienne contribue mieux que toute autre à présenter Ézéchiel comme un être étrange, qui est toujours là où il n'est pas, qui vit dans un monde irréel. Avant d'accepter cette interprétation ne conviendrait-il pas d'éprouver la solidité des bases sur lesquelles elle repose ? Si celles-ci sont fragiles, n'est-on pas autorisé à tenter de donner du prophète une interprétation plus normale ?

IV. Ézéchiel écrivain. — 1° *Ézéchiel et les prophètes.* — Ézéchiel se situe dans la tradition des grands prophètes. Même si le titre de prophète ne lui est donné que rarement et indirectement (II, 5 ; XXXIII, 33), il reste que son attitude, son message le rapprochent des autres prophètes et invitent à une comparaison.

On a noté de nombreux contacts littéraires entre Ézéchiel et Jérémie. Après V. M. Burrows (*The literary Relations of Ezechiel*, Philadelphie, 1925), Fohrer (*Die Hauptprobleme...*, pp. 135-138) relève 30 expressions similaires et conclut que si 18 représentent des cas purement fortuits, 6 révèlent un emprunt possible, 6 autres sont la preuve d'une dépendance certaine. Voici ces six derniers cas : Ez., III, 8-9 = Jer., I, 17-18 ; Ez., V, 12 et VI, 12 = Jer., XIV, 12 ; Ez., XIII, 10*a* = Jer., VI, 14 *b* et VIII, 11 ; Ez., XXVII, 30-31 = Jer., VI, 26 ; Ez., XXXV, 5 = Jer., XVIII, 21 ; Ez., XXXVIII, 9 *a* = Jer., IV, 13*a*.

Mais on s'arrêtera avec non moins d'intérêt à d'autres similitudes entre les deux prophètes. C'est ainsi que plusieurs fois Ézéchiel semble partir d'une formule brève de Jérémie pour se livrer à un long développement : Ez., XVI paraît amorcé par Jer., II, 2 ; Ez., XXIII, par Jer., III, 6-11 ; Ez., XXX, 1-9 par Jer., VI, 17 et enfin Ez., XXXIV, par Jer., XXIII, 1-3.

Ces derniers rapprochements, dont la liste n'est pas exhaustive, ont l'avantage de nous faire toucher du doigt une des principales caractéristiques littéraires d'Ézéchiel. Ce que Jérémie dit en trois versets, Ézéchiel le développe en un chapitre.

Comme corollaire, on remarquera que le genre « oracle », si caractéristique des prophètes classiques, est à peu près ignoré d'Ézéchiel (sauf, ici ou là, au milieu ou en conclusion d'un plus long développement). En revanche, des procédés plus compliqués ou plus évolués, visions, actions symboliques complexes, poèmes, longues dissertations, constituent la part principale de son œuvre. Sans doute tout cela n'est pas absolument nouveau : on connaît chez Isaïe des poèmes construits (II, 6-22) et une vision (Is., VI), et chez Jérémie plusieurs actions symboliques (Jer., XIII ; XIX). Mais la proportion est toute différente, ainsi que l'importance de ces morceaux. Du point de vue des genres littéraires utilisés, Ézéchiel est un novateur.

2° *Le style d'Ézéchiel. Prose et poésie.* — Pour ce qui est du style, il convient d'établir une distinction entre les morceaux de prose et les poèmes. Les premiers comprennent notamment des visions (I-III ; VIII-XI ; XXXVII ; XL-XLVIII), des actions symboliques (IV-V ; XII ; XXIV), des récits ou allégories historiques (XX ; XXII ; XXIII ; XXXIV ; XXXVIII-XXXIX), des discussions morales (XIV ; XVIII ; XXXIII ; XXXVI, etc.). Les poèmes comprennent non seulement la presque totalité des oracles contre les nations (XXV-XXXII), mais aussi plusieurs paraboles ou allégories (XV ; XVII, etc.).

Mais une question préliminaire se présente. Peut-on, chez Ézéchiel, parler de véritables morceaux de prose ? Le problème mérite quelques mots d'explication. Si on considère, comme on le fait couramment depuis R. Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, Oxford, 1753), que le procédé caractéristique de la poésie hébraïque est l'usage prédominant du parallélisme, et qu'en conséquence l'unité rythmique est le distique, constitué de deux vers, de chacun deux, trois ou quatre accents, il faut bien avouer qu'une grande partie du livre d'Ézéchiel échappe à ces normes et doit être considéré comme de la prose. C'est ce que font la plupart des commentateurs. Mais ces critères viennent d'être récemment mis en question par des auteurs (E. Balla, *Ezechiel, 8, 1-9, 11 ; 11, 24-25*, dans *Bultmann Festschrift*, 1949, pp. 1-11 ; G. Fohrer, *Ueber den Kurzvers*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* [= *Z.a.t.W.*], LXVI, 1954, pp. 199-236 ;

et Commentaire d'Éz.) qui croient découvrir dans la littérature hébraïque à partir du VII^e siècle un autre genre de poésie, qui ignore ou utilise peu le parallélisme et dont l'unité rythmique n'est pas le vers mais la strophe. Au fond, le problème n'est pas neuf. Dès longtemps les commentateurs ont reconnu qu'il existe, entre la prose classique des anciens livres historiques et la poésie unanimement reconnue des grands prophètes, des morceaux d'un genre intermédiaire où certains préfèrent voir de la « prose rythmée », d'autres de la « poésie libre » (cf. S. Mowinckel, *Der metrische Aufbau von Jes., 42, 1-12 und die sogenannten Kurzverse*, dans *Z.a.t.W.*, LXV, 1953, pp. 167-187). La question est donc de savoir où placer la frontière. Décision nécessairement arbitraire faute de données sûres sur la manière dont les prophètes « récitaient » les morceaux en question... s'ils les ont jamais « récités » (cf. L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelone, 1963, p. 151). Tout compte fait, on acceptera la conclusion du P. Alonso Schökel qui, après avoir noté que les tentatives de Fohrer dans son récent commentaire ne semblent pas avoir apporté de preuve péremptoire, ajoute : « Sur un point concret nous sommes d'accord : l'existence d'une forme rythmique intermédiaire entre le vers régulier et la prose régulière, qui constitue une grande partie de la littérature prophétique; comme sur un autre point concret j'étais d'accord avec Piatti : l'existence dans la poésie hébraïque de vers de genre mineur. Pour le moment il semble difficile d'aller plus avant dans ce problème » (p. 152).

De quelque nom que l'on désigne ces importants morceaux qui n'appartiennent pas à la poésie classique, il faut avouer que leur présentation littéraire est déroutante. Redondants, souvent imprécis, d'une syntaxe négligée, ils font juger Ézéchiel comme un écrivain médiocre. Sans doute pourra-t-on apporter des explications ou des excuses : difficulté de décrire certaines expériences prophétiques, fusion possible de plusieurs narrations parallèles qui ont créé de considérables surcharges, additions ou corrections rédactionnelles. Il n'est pas moins certain qu'Ézéchiel est le seul de tous les prophètes classiques à se présenter de façon si peu séduisante.

Ses poèmes, en général, apparaissent comme plus travaillés et de lecture plus agréable. Pourtant certains ne manquent pas de défauts, obscurités, incohérences ou redondances, qui ne sauraient tous s'expliquer par les vicissitudes de la transmission.

3° *La langue.* — Depuis une trentaine d'années, on a commencé à s'intéresser à la langue d'Ézéchiel, les uns soulignant les symptômes d'une forte influence araméenne, pour démontrer le caractère tardif du livre (C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven, Yale U. P., 1930, pp. 84-90), d'autres recherchant les babylonismes pour prouver l'origine babylonienne de tous les oracles du prophète (R. Tournay, *A propos des babylonismes d'Ézéchiel*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, pp. 388-393). Mais cette utilisation de l'argument linguistique en faveur d'une thèse de critique littéraire ou historique risque d'en fausser les conclusions. On souhaite qu'un linguiste aborde le sujet et étudie les divers aspects de la langue d'Ézéchiel sans idée préconçue. Contentons-nous pour le moment de quelques remarques :

a) La syntaxe. — On a depuis longtemps relevé des incorrections dans la syntaxe d'Ézéchiel (R. Smend, *Der Prophet Ezechiel*[2], Leipzig, 1880, p. XXIX). En voici quelques exemples : adjectifs sans article avec un nom déterminé et inversement : II, 3; XXXIX, 27; XL, 28 (souvent corrigé par les éditeurs); introduction d'un adjectif ou d'un second état construit entre l'état construit et son complément : VI, 11; XXXI, 16; XXXVIII, 2; **את**, signe du complément direct, mis devant un nom indéterminé : II, 2 (cf. Joüon, 125 *h*, *i*), ou utilisé pour introduire un nom sans fonction *(casus pendens)*, XIV, 22; XVII, 21; XX, 16; XXXV, 10; XLIV, 3, etc. (Joüon, 125 *j*); usage d'annoncer un complément par un pronom suffixe : III, 21; X, 3; XI, 15, etc. (cf. XXI, 16, pronom séparé); parfaits avec *we* au lieu d'imparfaits consécutifs : IX, 7; XIII, 6, 8, etc. (cf. Joüon, 119 *z*); dans les conditionnelles, protase soit au parfait avec *we* : XVII, 15, 18; soit à l'imparfait consécutif : XVIII, 28; XX, 28 (Joüon, 167 *b*).

b) La morphologie. — Confusion des formes avec suffixe des deux particules **את** (Joüon, 103 *j*); fréquence d'infinitifs en *ah*, V, 6; VIII, 6, etc. (Joüon, 49 *d*); infinitifs à préformante *me*, XVII, 9; XXXVI, 5 (Joüon, 49 *e*); confusion des formes des verbes **ל"א** et des verbes **ל"ה** : V, 2; XXIII, 49, etc. Quelques pluriels en *în* : IV, 9; XXVI, 18; suffixes pluriels en *-kênah*, etc. (Joüon, 94 *h*); confusion de formes masculines et de formes féminines, XVII, 19; XXI, 5; XXIII, 32, etc. Mais beaucoup de ces anomalies sont peut-être des fautes de transcription que les éditeurs (cf. BH[3]) ont tendance à corriger. Pour d'autres, on a l'impression qu'il s'agit d'une langue populaire moins châtiée que ne l'était celle d'Isaïe ou de Jérémie, plus sensible à l'influence araméenne (cf. *infra*).

c) Le vocabulaire. — Il est difficile d'analyser utilement et rapidement le vocabulaire d'un auteur. Voici cependant quelques chiffres. En exceptant les noms propres et les mots très courants, on trouve chez Ézéchiel 1498 mots, contre 1626 chez Jérémie (W. Rudolph, *Hebräisches Wörterbuch zu Jeremias*[2], Berlin, 1953). Sur ce total, 140 ne se trouvent que chez Ézéchiel contre 123 chez Jérémie. Compte tenu de l'étendue des livres, on peut donc dire que la langue de Jérémie est un peu plus riche, celle d'Ézéchiel sensiblement plus originale. Pour caractériser cette originalité on peut mentionner quelques mots prédominants chez Ézéchiel, rares ailleurs : **גלולים**, « idoles », 29 fois en Éz. sur 48 dans toute la Bible; **מרי**, « rebellion », 15 fois sur 22; **זמה**, « turpitude », 14 fois sur 28; **לבוש**, « vêtu », 9 fois sur 15; **מורשה**, « possession », 7 fois sur 9; **מכשול**, « occasion de chute », 7 fois sur 13; **מפלת**, « chute », 6 fois sur 8; **משמה**, « dévastation », 5 fois sur 7; **קינה**, « lamentation », 9 fois sur 17; **שפטים**, « punitions », 10 fois sur 16. Plusieurs expressions méritent d'être notées : l'une propre à Ézéchiel : **שים פניך ...והנבא**, « tourne-toi... et prophétise », 9 fois (cf. Jer., XXI, 10; XLII, 15, 17; XLIV, 11); quelques autres, caractéristiques : **בן אדם**, « fils d'homme », 87 fois, rare ailleurs; **אדמת ישראל**, « pays d'Israël », inconnu des autres livres, 17 fois en Éz. (mais non en XXVI-XXXII et XL-XLVIII; au contraire l'expression **ארץ ישראל**, habituelle ailleurs, ne se trouve pas en Éz., sauf XXVII, 17 — où Israël s'oppose à Juda —, XL, 2 et XLVII, 18). Inversement plusieurs mots très fréquents ailleurs sont inconnus d'Ézéchiel : **אמן**, « être ferme » et ses dérivés (sauf **אמת**, 2 fois); **בין**, « comprendre » et ses dérivés (sauf **תבונה**, 1 fois); **דעת**, « connaissance »; **חנן**, « faire grâce », et **חן**, « grâce »; **חסד**, « faveur »; **עדה**, « assemblée »; **גאל**, « racheter »; **ישע** et **ישועה**, « salut » (absents également de Jér.); **משח**, « oindre », et **משיח**, « oint »; **לחם**, « combattre »; **חנה**, « camper »; **צבא**, « armée ». Sans doute plusieurs de ces mots sont rares chez les prophètes, mais pas tous, et presque jamais totalement absents. On note des rapprochements avec Jér. : p. ex. la mention stéréotypée des « trois fléaux, peste, famine, épée », 15 fois chez Jér. (cf. col. 772). La formule **משמה ושממה** (4 fois)

utilise des mots connus des prophètes mais le rapprochement est propre à Ézéchiel. Le serment solennel חי אני, « par ma vie », fréquent chez Éz., est exceptionnel chez les autres prophètes, qui disent habituellement חי יהוה. C'est dire qu'en dépit d'une parenté incontestable, Ézéchiel présente par rapport aux prophètes, notamment son contemporain Jérémie, une originalité non moins frappante. On en dira autant des rapports entre Ézéchiel et le Deutéronome. Quelques rapprochements de vocabulaire, p. ex. « main puissante et bras étendu », xx, 33, 34; « l'étranger, l'orphelin et la veuve », xxii, 7; « mon œil n'aura pas de pitié », v, 11, etc; « les abominations », תועבות (v, 9, etc., 42 fois); « le bois et la pierre », Ez., xx, 32 (Deut., 4 fois); la présence dans le Deutéronome de quelques expressions bien ézéchiéliennes, גלולים, Deut., xxix, 16; מורשה, Deut., xxxiii, 4 (le verbe ירש est très fréquent en Deut.), מרי, Deut., xxxi, 27, tout cela indique une parenté. Mais un examen attentif montre que les coïncidences sont plus fréquentes avec les introductions et les conclusions du Deutéronome qu'avec le code proprement dit; quant à Ézéchiel, il s'agit le plus souvent de passages privilégiés, le ch. xx par exemple. En outre il y a des différences notables : « abomination » est habituellement au pluriel chez Ézéchiel, au singulier en Deut. Le binôme « jugements et décrets » est habituellement au sing. dans Éz., au plur. dans Deut.; un autre mot deutéronomique מצות, « commandements », est inconnu d'Ézéchiel. Le verbe נשבע, « jurer », 33 fois en Deut., ne se trouve qu'une fois en Éz., qui emploie plutôt la formule « lever la main ». Le verbe חלל, « profaner », fréquent en Éz., est inconnu du Deut. Ce dernier mot nous amène à un autre rapprochement, celui d'Ézéchiel avec le Code de sainteté, H (Lev., xvii-xxvi) (cf. R. Smend, *op. cit.*, p. xxvi) et notamment avec le dernier chapitre, Lev., xxvi, qui paraît être une composition faite sur des thèmes ézéchiéliens sans que cette parenté ne semble légitimer en conclusion l'hypothèse de l'unité d'auteur (Smend, *ibid.*, p. xxvii). Enfin des rencontres avec le reste du Code sacerdotal témoignent au moins de l'influence exercée par l'ensemble du livre d'Ézéchiel (et pas seulement par xl-xlviii) sur la législation postérieure.

d) Emprunts aux langues étrangères. — α. Aramaïsmes. — Il y a des aramaïsmes chez Ézéchiel, mais ils sont loin d'être aussi nombreux ni aussi caractéristiques que le prétend, après Fr. Selle (*De aramaismis libri Ezechielis*, Halle, 1890), C. C. Torrey (*Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven, 1930, pp. 84 sq.). Comparé aux livres des Chroniques ou de l'Écclésiaste, le livre d'Ézéchiel est écrit en un hébreu relativement pur. On peut accepter les conclusions de l'étude consciencieuse menée par C. G. Howie (*The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphie, 1950, ch. iii : *The Aramaic in the Book of Ezekiel*) : légère influence araméenne, consistant principalement en emprunts de vocabulaire, de quelques formes verbales et de quelques terminaisons nominales; peu d'indices d'une influence syntactique. Ce qui revient à dire qu'il s'agit de rapports superficiels qui, en de nombreux cas, peuvent être considérés comme des phénomènes de transmission. Faut-il en conclure, avec Howie, que le livre a été publié et diffusé en Babylonie, qu'il a, par conséquent (?), dû être composé dans ce pays? La conclusion semble hasardeuse. Est-il sûr que l'influence araméenne ait été plus forte, au vi^e^ siècle, en Babylonie qu'à Jérusalem? On fera bien de se montrer discret dans ce genre d'affirmation.

β. Babylonismes. — Même conclusion à propos d'un autre problème, auquel Howie ne paraît pas attacher d'importance, celui des babylonismes (cf. P. Auvray, *Remarques sur la langue d'Ézéchiel*, dans *Sacra Pagina*, Paris-Gembloux, 1959, pp. 461-470). On se contentera ici de quelques remarques.

Il ne suffit pas à un auteur, prophète ou autre, de se trouver transplanté dans un pays étranger pour que l'on constate un changement dans sa langue. Une telle mutation paraît, au contraire, exceptionnelle et suppose une longue et profonde influence dans des conditions favorables. Les remarques judicieuses que G. Fohrer (*Hauptfragen...* p. 125) fait au sujet de l'influence araméenne valent à plus forte raison pour les babylonismes.

La parenté entre l'hébreu et la langue akkadienne est étroite. Beaucoup de mots hébreux ont un correspondant en assyro-babylonien. D'autre part, représentée par une littérature réduite, la langue hébraïque ne nous a pas fait connaître tout son vocabulaire. Chaque auteur révèle un certain nombre de mots inconnus avant lui. C'est le cas d'Ézéchiel comme des autres. Mais ces mots inconnus ne sont pas nécessairement nouveaux en hébreu. Et leur parenté avec des mots akkadiens ne prouve pas que ce soient des mots empruntés. Il faut y regarder de près.

Dans l'Antiquité comme aujourd'hui les langues communiquaient entre elles. En général, les produits importés introduisent avec eux le nom qui les désigne. De même, à certaines époques, les institutions. Ce qui explique que l'on trouve, à tous les stades de la langue hébraïque, des mots étrangers plus ou moins bien assimilés. Il est vraisemblable que pendant la première partie du vi^e^ siècle un important vocabulaire (concernant l'art militaire, la poliorcétique, l'architecture, etc.) a pénétré dans la langue hébraïque.

Ces remarques suffisent à montrer combien est délicat à manier l'argument linguistique lorsqu'il s'agit de situer l'origine du livre. C'est à partir d'autres considérations qu'il convient de discuter les problèmes topographiques posés par le livre d'Ézéchiel. L'argument linguistique pourrait venir confirmer une thèse solidement établie. Il ne saurait servir de preuve.

III. Les grandes lignes de la biographie d'Ézéchiel. — *I. Avant la ruine de Jérusalem.* — 1° *Vocation.* — A peu près tout le monde est d'accord pour voir dans la première grande vision d'Ez., i-iii une scène de vocation. Le parallélisme avec les vocations des autres grands prophètes (Is., vi; Jer., i, 1-10) est frappant. On retrouve ici comme dans toute expérience prophétique quatre éléments : une vision, un appel, une action symbolique de préparation, une mission. Mais chez Ézéchiel les trois derniers éléments, relativement sobres, se trouvent cantonnés dans quelques versets (ii, 1-iii, 1), le reste, en particulier le ch. i, est une vision compliquée qui fait contraste avec la simplicité de la vocation proprement dite. Une théophanie est un cadre normal pour une expérience de vocation; mais ici on a l'impression que le cadre est démesuré, et l'on se demande s'il n'aurait pas été amplifié ou surajouté.

D'autant que cette vision fait songer à deux autres descriptions du livre même d'Ézéchiel : le ch. x raconte une vision tout à fait analogue, que l'auteur lui-même (x, 20) rapproche du ch. i; et xliii, 1-12 rapporte une autre vision dont la ressemblance avec les deux autres est également soulignée (xliii, 3). Il n'est donc pas arbitraire de comparer ces trois visions. Or x + xi, 22-24 raconte le départ de Yahvé qui quitte le Temple, tandis que xliii décrit le retour de Yahvé après l'Exil.

Dans cette perspective on est amené à remarquer que la vision du ch. i, qui décrit l'arrivée de Yahvé en Babylonie, n'est pas à sa place normale, la logique exigeant que Yahvé arrive en Babylonie (ch. i) *après* avoir quitté Jérusalem (ch. x).

De cette simple remarque on peut tirer deux conséquences critiques :

1. La « vision du char » (cf. I) doit être déplacée et reportée plus loin entre X et XLIII de façon à rétablir la série suivante :

a) la gloire de Yahvé quitte Jérusalem (X; XI, 22-24);
b) le char de Yahvé arrive en Babylonie (I);
c) Yahvé quitte Babylone (non décrit);
d) Yahvé revient à Jérusalem dans le Temple reconstruit (XLIII).

2. Mais comme la vision de vocation ne saurait être placée ailleurs qu'au début du ministère d'Ézéchiel, force est de la dissocier de la vision du char et de reconnaître que celle-ci, cadre actuel de la vision de vocation, a été surajoutée. En dehors du motif invoqué, certains détails du texte semblent inviter à opérer cette dissociation : différences de vocabulaire et de représentations, formules de liaison, etc. (cf. P. Auvray, *Ézéchiel, I-III, Essai d'analyse littéraire*, dans *R. B.*, LXVII, 1960, pp. 481-502, notamment pp. 484-485). Ainsi la vision du char, déplacée, comprendrait I, 3*b*-28*a* et III, 10-14, tandis que la vision de vocation, maintenue au début du livre, serait constituée par I, 28*b*-III, 9, l'introduction, I, 1-3, qui est double se répartissant entre les deux textes.

Donc le récit de vocation demeure, au début du livre, constitué par ses éléments essentiels, un appel (II, 1), une action symbolique, le livre présenté et mangé (II, 8-III, 3), un double discours de mission (II, 2-7; III, 4-9), le tout précédé d'une introduction, dont devait faire partie I, 2-3 *b* (cf. III, 22, 24 qui pourrait suggérer de situer cette expérience de vocation dans « la vallée », et de localiser cette vallée aux environs de Jérusalem [cf. *infra*, col. 777, et P. Auvray, *art. cit.*, dans *R. B.*, LXVII, 1960, p. 493-494]), et suivi d'une conclusion dont on reconnaît quelques éléments en III, 10-14.

2° *Annonce des épreuves de Jérusalem.* — Bien que les épisodes ne soient pas datés, on peut penser que, dès après sa vocation, Ézéchiel eut à annoncer les épreuves qui allaient bientôt s'abattre sur Jérusalem.

C'est d'abord une suite d'actions symboliques (ch. IV-V) qui décrivent successivement le siège de Jérusalem (IV, 1-3), la situation de la ville assiégée (IV, 4-8), les souffrances imposées aux habitants (IV, 9-17), enfin les horreurs qui accompagneront l'assaut final (V, 1-4). C'est dire qu'il n'est question, en tout ceci, que du siège de Jérusalem et de ses conséquences immédiates. Prétendre opposer une symbolique de l'Exil à une symbolique du siège, et faire de cette distinction un principe de critique (Hölscher), c'est s'engager dans l'arbitraire. Tout, ici, parle du siège. Les allusions à l'Exil sont si exceptionnelles (IV, 13*b* en partie absent de G) qu'on doit les considérer comme suspectes. Ce qui ne supprime pas toutes les difficultés. La durée de la réclusion est incertaine : 390 et 40 jours d'après l'hébreu, 190 et 40 d'après le grec (IV, 5, 9). On hésite à choisir la leçon de G qui semble facilitante. Peu importe du reste. Il s'agit de faire le compte — à un jour par année — des péchés (non de l'Exil) de chacun des deux royaumes : Juda est censé avoir péché depuis 40 ans, soit le temps d'une génération; mais Israël depuis 390 ou 190 ans, ce qui revient à dire qu'Israël a toujours été pécheur depuis le schisme jusqu'à maintenant (390) ou jusqu'à l'époque de sa déportation (190 ans). Telle est la masse de péché qu'Ézéchiel doit prendre sur lui : sa longue réclusion en symbolise l'expiation. Mais il est inutile d'épiloguer ici sur la durée du siège, et encore moins sur la durée de l'Exil, ce n'est pas la question, même si l'on suppose à l'arrière-plan une certaine proportion entre le péché et son châtiment. Ensuite le « jeu » continue en décrivant la nourriture quotidienne (20 sicles d'un brouet constitué d'ingrédients variés) et la boisson (1/6 de hin d'eau) dont Ézéchiel devra se contenter pendant ce temps. Telle est la nourriture insuffisante et particulièrement impure qu'imposeront les dures conditions du siège (IV, 13*a*, cf. 16, 17). Le ℣. 14 est précieux parce qu'il témoigne d'une réaction personnelle d'Ézéchiel qui entend rester fidèle aux prescriptions de la Loi (cf. Ex., XXII, 30; Deut., XIV, 21; Lev., XVII, 15).

Le quatrième épisode de cette action symbolique (V, 1-4) est plus complexe. L'épée avec laquelle le prophète doit se raser symbolise évidemment l'irruption des ennemis et les violences qui marquent la chute de la ville. Mais ensuite on se perd un peu à suivre le destin des différentes catégories de victimes. Il y a trois parts de la barbe ainsi rasée : la première est brûlée dans la ville à la fin du siège; la seconde est frappée par l'épée; la troisième, dispersée, est poursuivie. Mais ce n'est pas tout : encore une part (de ce dernier tiers !), recueillie, sera partiellement brûlée, et les survivants deviendront un danger (un « feu ») pour la maison d'Israël (4*b* TM et Syr.). Le texte grec, très différent, avec ses quatre quarts, paraît être une adaptation postérieure (cf. ℣. 11-13).

Les oracles réunis à la suite de cette action symbolique (V, 5-VII, 27) en présentent plus ou moins le commentaire, soit qu'ils soulignent la situation et la responsabilité de Jérusalem qui, « placée au milieu des nations », n'a su qu'être un exemple de perversité (V, 5-7), et qui recevra un châtiment exemplaire (V, 14-15); soit pour décrire avec plus de précision les ravages de l' « épée » sur les montagnes d'Israël (VI, 3-7) ou le sort des assiégés lors du sauve-qui-peut final (V, 8-13; VI, 8-10, 13-14; VII, 15-18). A travers ces chapitres, comme pour mieux expliquer les trois tiers représentés par l'action symbolique, Ézéchiel évoque à maintes reprises les trois fléaux bien connus, peste, épée, famine. On notera que cette trilogie, déjà fréquente chez Jérémie (15 fois), parfois avec de menues variantes (Jer., XXVIII, 8; XIV, 15-16; XVI, 4; XLIII, 11) se retrouve plus fréquemment chez Ézéchiel (VI, 11-12; VII, 15; XII, 16; XIV, 13, 17, 19, 21; cf. XXXIII, 27); mais celui-ci tente de redonner vie à ces expressions traditionnelles, soit en précisant les circonstances de chacun des fléaux (VI, 12; VII, 15), soit en ajoutant des épreuves supplémentaires (V, 17; XIV, 13, 21). En V, 12, par exemple, les deux premiers, peste et famine, se trouvent correspondre au premier tiers, tandis qu'Ézéchiel fait appel à un quatrième fléau, la dispersion. Mais le traducteur grec, apparemment peu satisfait de cette répartition, imagina quatre quarts au lieu de trois tiers pour rétablir une parfaite symétrie.

Ainsi se présente, en un style à la fois personnel et nourri d'images que lui fournit la tradition, cette annonce des catastrophes qui vont s'abattre sur Jérusalem, et dont Ézéchiel fait, au début de son ministère, l'essentiel de sa prédication, en dépit des résistances d'un peuple qui n'est qu'une engeance de rebelles et qui refuse de l'écouter (cf. II, 3-6; III, 4-9).

3° *Les péchés de Jérusalem et la destruction de la ville* (ch. VIII-XI). — Le second épisode daté, la vision de la destruction de Jérusalem, est assigné à la 6e année, soit un an après la vocation. Le prophète, chez lui, entouré des « anciens de Juda », tombe en extase. Un guide mystérieux le saisit et le conduit « entre ciel et terre » jusqu'à Jérusalem, au Temple, pour lui faire voir toutes les abominations qui s'accomplissent à l'ombre du sanctuaire : adoration d'une statue de la jalousie, peut-être une idole d'Astarté (cf. II Reg., XXI, 7), — scènes de zoolâtrie auxquelles se livrent 70 hommes « des anciens de la maison d'Israël », —

culte rendu par des femmes à Tammuz, — enfin le scandale d'environ 25 hommes qui se détournent du sanctuaire et se livrent, en regardant vers le soleil, à des actes difficiles à identifier.

A ces quatre péchés de Jérusalem on serait tenté d'en ajouter un cinquième, le récit de xi, 1-13 assez semblable aux quatre épisodes de la vision, et qui, en outre, paraît inséré de façon malencontreuse au milieu du récit du départ de la Gloire de Yahvé (x, 18-22; xi, 22-25). Sans doute on peut hésiter sur le péché qui est reproché à ces hommes. Si le fait de bâtir une maison est un signe de sécurité, de confiance dans l'avenir (Jer., xxix, 5; cf. xxxii, 15), on peut admettre, en suivant le TM, que ces hommes, refusant de bâtir des maisons, considèrent qu'il n'y a pas de salut à espérer. (Le grec, en mettant une interrogation, « n'est-ce pas le moment... », suppose une interprétation toute contraire.) La seconde formule, « voici la marmite et nous sommes la viande » (xi, 3 *b*), paraît bien aller dans le même sens, car la marmite ne symbolise pas la protection mais l'épreuve (Mich., iii, 3) : les 25 hommes se plaignent de leur situation inconfortable dans une ville bourrée de « réfugiés » et en proie à l'anarchie. Ils expriment leur découragement et leur défaitisme. Mais le prophète leur répond en leur annonçant des châtiments encore plus sévères, que semble garantir la mort immédiate de Pelatyahu, fils de Benaya.

La vision des fautes de Jérusalem est suivie de l'expérience du châtiment. Ézéchiel assiste, toujours en vision, à la destruction de la ville : non une destruction pure et simple, comme par une force aveugle. Avant que ne passent les exterminateurs, un premier messager parcourt la ville pour marquer d'une croix au front « ceux qui se lamentent et qui pleurent » sur les péchés des autres. Ces hommes, marqués de la croix, seront épargnés. C'est dire que le châtiment ne frappera pas tous indistinctement, que Dieu distingue entre le juste et l'impie, et ne punit que le pécheur pour ses fautes : à partir de cette vision, Ézéchiel pourra méditer plus profondément sur le mystère de la responsabilité individuelle (xiv, 12-23; xviii; xxxiii, 10-20; cf. *infra*, col. 781 sq.).

Après le massacre des habitants et l'incendie de la ville, le prophète voit le départ de Yahvé. Mais ici le texte devient plus difficile. Dans le ch. x, une analyse attentive découvre un enchevêtrement de deux séries d'éléments : des éléments narratifs et des éléments descriptifs. La narration est certainement la partie originale et doit être conservée sans grand changement. Au contraire, les parenthèses descriptives paraissent des gloses empruntées à la présentation du char de Yahvé au ch. i et introduites ici par un rédacteur, si bien que cette ressemblance frappante entre le char de Yahvé porté par les « vivants » au ch. i et la gloire de Yahvé dominant les chérubins au ch. x n'est peut-être pas primitive (cf. E. Vogt, *Textumdeutungen im Buch Ezechiel*, dans *Sacra Pagina*, Gembloux, 1959, i, 471-494, notamment 482-488). L'idée centrale et première du chapitre x est que la « gloire de Yahvé », c'est-à-dire cette représentation de la présence de Dieu courante dans les textes sacerdotaux et habituellement liée au Temple de Jérusalem se dresse sur les chérubins qui font partie du mobilier du Temple (I Reg., vi, 23 sq.; cf. Ex., xxv; xxvi). Ceux-ci se mettent miraculeusement en mouvement et le départ se fait en deux temps : préparatifs, x, 18-22; puis départ proprement dit, xi, 22-23, qui conduit la gloire de Yahvé au sommet du mont des Oliviers, sans que soient données plus de précisions sur sa destination finale.

Ce récit se termine par une conclusion, xi, 24-25, qui correspond à l'introduction, viii, 1-3, mais avec des précisions complémentaires qui pourraient bien être des gloses.

4° *Actions symboliques.* — Les deux premières parties du ch. xii présentent une certaine analogie avec les ch. iv et v. Mais les événements se font plus proches : il ne s'agit plus du siège mais de son dénouement.

Le prophète reçoit d'abord l'ordre de « jouer » la tragédie du départ en exil. Il devra, en plein jour et aux yeux de tous, préparer le maigre bagage qu'espèrent prendre avec eux les déportés; puis il devra, le soir, sortir de sa maison en perçant le mur et s'éloigner, le visage couvert « pour ne pas voir le pays » (2-6). Le prophète exécute cela ponctuellement (7). Alors, le matin suivant, il répondra aux questions des auditeurs en leur expliquant comment il est un symbole. Mais c'est à partir de là que le texte devient difficile. La mention dû « prince », au ℣. 10, est obscure et ressemble à une dittographie. En outre, tandis qu'aux ℣. 10-11 et 15-16 on a l'impression qu'Ézéchiel est un symbole pour « la ville de Jérusalem et des environs », les ℣. 12-14 appliquent l'image au roi et à son entourage, bref aux événements racontés en II Reg., xxv, 4-7. On peut soupçonner que ces précisions ont été ajoutées après les événements, et supposer que primitivement le symbolisme, plus simple, visait simplement la ville de Jérusalem et ses habitants, frappés par un châtiment qu'ils ne comprennent pas (cf. ℣. 2 « qui ont des yeux pour voir et ne voient point »).

A ce premier symbole s'en ajoute un second. Ézéchiel va manger et boire en tremblant, dans l'angoisse et l'effroi (cf. iv, 16 où il est question, en outre, de restrictions alimentaires). Ici il ne s'agit plus du siège et de ses épreuves mais des jours qui suivront la prise de la ville, quand le pays sera dans la terreur (19) en attendant que tout soit détruit et ravagé (20).

5° *Les introductions à quelques discours.* — Après le ch. xii et jusqu'à xxiv il n'y a plus guère d'éléments biographiques. Notons cependant les introductions de deux dissertations assez impersonnelles, xiv, 1-3 et xx, 1-3. Elles rappellent également celle du ch. viii, puisque des « anciens d'Israël » (en viii, 1, « de Juda ») se réunissent chez le prophète pour entendre ses paroles. Mais tandis qu'en viii, 1 ils sont seulement témoins d'une extase et des leçons qu'elle comporte, en xiv et xx il est dit explicitement qu'ils viennent « consulter Yahvé ». Mais Yahvé refuse de se laisser consulter et leur reproche leur attachement aux idoles (xiv, 4 sq.) ou leur rappelle les crimes de leurs pères (xx, 4). Dans les deux cas on voit Ezéchiel aux prises avec un peuple de révoltés (cf. ii, 3 sq.).

6° *Préfiguration du siège et de sa fin.* — Un nouvel épisode daté (xxiv, 1 : 10 X 9, donc 589, quatre ans après la vocation) annonce le siège de Jérusalem. C'est une action symbolique *(mâshâl)* qui ressemble plus ou moins à un commentaire mimé d'un oracle précédent (xi, 3-12). Sans doute on peut s'interroger sur le sens de ces paroles des gens de Jérusalem qui se comparent à de la viande dans une marmite (xi, 3; cf. col. 773). Le plus probable est d'y voir des récriminations d'un peuple qui se plaint d'être à l'étroit dans une ville assiégée, livrée à l'anarchie (cf. Mich., iii, 3; Van den Born, *Ez., in loco*). Mais ici la même plainte est mimée par le prophète pour donner lieu à des malédictions contre la ville souillée et pour annoncer sa destruction.

A cette action symbolique s'en ajoute une autre, plus émouvante. Yahvé annonce au prophète des épreuves personnelles, la mort de sa femme, et lui interdit de prendre le deuil, car il est un symbole. La ville va être détruite, le sanctuaire profané, et

les habitants n'auront pas le temps de gémir, ni de se lamenter.

Et c'est à la fin de cet oracle que la voix de Yahvé se fait plus précise pour annoncer au prophète qu'un jour un fugitif viendra lui annoncer la prise de la ville. Ce jour-là, Ézéchiel prendra de nouveau la parole et ce sera un signe. Dans la suite biographique cet épisode nous renvoie immédiatement à XXXIII, 21-22 qui contient, avec une date, la réalisation de ce qui vient d'être annoncé. Mais, dans le livre, les oracles contre les nations sont insérés auparavant.

7° *Oracles contre les nations*, XXV-XXXII. — Après un chapitre préliminaire de brefs oracles de peu d'intérêt, contre les Ammonites, Moab, Édom, les Philistins, le recueil contient essentiellement deux parties : 4 oracles contre Tyr (et un contre Sidon) et 5 contre l'Égypte. Six sont datés (abstraction faite de XXIX, 17 dont il sera question plus bas) et les dates vont du Ier mois de la 11e année au XIIe mois de la 12e année, soit un intervalle de deux ans qui semble coïncider à peu près avec le siège de Jérusalem. Si bien que l'on peut se demander si le temps du siège n'aurait pas été une période d'inactivité (le mutisme auquel il est fait allusion en III, 24-27; XXIV, 27 et XXXIII, 22), pendant laquelle le prophète aurait rédigé ces oracles contre les nations. Cette relative tranquillité pourrait expliquer l'originalité de ton et la qualité du style qui caractérisent ces poèmes, sans dissimuler cependant combien ces oracles sont cohérents avec le reste de la prédication d'Ézéchiel (H. Reventlow, *Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel*, dans *Z.a.t.W.*, LXXI, 1959, p. 33-43); Ézéchiel y annonce les châtiments qui s'abattront un jour sur les ennemis d'Israël, notamment la ruine de Tyr après un siège prolongé, l'humiliation et la conquête de l'Égypte (cf. P. Cheminant, *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr*, Paris, 1912; H. J. Van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyr (Ez., 26,1-28,19). A New Approach*, Rome, 1968; J. Plessis, *Les prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte*, Paris, 1912).

8° *La chute de Jérusalem.* — C'est après cet intermède que l'on reprend la biographie d'Ézéchiel. Mais la date donnée en XXXIII, 21 constitue l'un des points les plus discutés du livre. Il s'agit de ce « fugitif » déjà mentionné en XXIV, 26 et qui arrive, pour annoncer à Ézéchiel la « chute » de la ville, selon la leçon de l'hébreu, le 5e jour du Xe mois de la 12e année (on a deux variantes notables : quelques mss. de H et syr. : 5 X 11; G (AB) : 5 XII 12).

Or les synchronismes présentés par les livres des Rois et de Jérémie pour les derniers jours de Jérusalem ne concordent pas :

9 IV 11. Brèche dans les murs et sortie du roi (II Reg., XXV, 2-3 = Jer., XXXIX, 2 et LII, 5-6).
7 V 11 (II Reg., XXV, 8), ou 10 V 11 (Jer., LII, 12).
10 V (19e année de Nabuchodonosor). Entrée de Nabuzaraddan et destruction de la ville.

A première vue, toute harmonisation est impossible, car un décalage de 18 mois est beaucoup trop considérable pour correspondre au temps nécessaire pour que la nouvelle de la prise de la ville parvienne jusqu'à Ézéchiel, si éloigné qu'on le suppose : un siècle plus tard le voyage d'Esdras de Babylone à Jérusalem prendra exactement quatre mois (Esdr., VII, 8-9; cf. VIII, 15, 31).

Pour éclairer ce problème on fera les remarques suivantes :

a) Le texte de XXIV, 26-27 augmente la difficulté plus qu'il ne la réduit, puisqu'il annonce que le jour même de la chute de Jérusalem, le fugitif en apportera la nouvelle à Ézéchiel. Rien n'autorise à considérer ce texte comme « secondaire ».

b) Il serait trop simple, après ce que nous avons dit du système chronologique d'Ézéchiel, de rejeter purement et simplement une date qui nous gêne. La difficulté de la donnée chronologique est un motif pour la conserver. Les variantes, notamment 5 X 11, mal attestées, sont évidemment des corrections facilitantes. On ne comprendrait pas la correction inverse : l'harmonisation de XXXIII, 21 avec XXXII, 17 supposerait une myopie assez improbable chez un recenseur qui a laissé sans les corriger les dates comme celles de I, 2; XXVI, 1 et XXIX, 1.

c) Les autres tentatives d'harmonisation ne sont guère plus satisfaisantes, soit que l'on prétende, sans aucun appui textuel, inverser les chiffres des années et des mois (J. A. Bewer, *Das Datum in Hes., 33, 21*, dans *Z.a.t.W.*, LIV, 1936, p. 114-115), soit que l'on suppose en usage un calendrier mixte, comptant les années à partir de l'automne, selon l'usage babylonien, et les mois à partir du printemps, selon l'usage israélite : alors l'intervalle entre le 10 V 11 et le 5 X 12 serait de cinq mois moins cinq jours (Cooke, etc.). Mais un tel usage, s'il ne peut être rejeté a priori tant sont complexes les problèmes de chronologie, n'est cependant pas prouvé.

d) Le vrai problème est peut-être de savoir s'il s'agit bien du même événement dans le texte d'Ézéchiel et dans les textes prétendus parallèles de Jérémie et des Rois. En XXXIII, 21, le fugitif annonce que la ville a été « frappée » (הֻכְּתָה). Et l'annonce de XXIV, 21, disait : « le jour où je leur aurai pris leur force, le plaisir de leur honneur, la joie de leurs yeux et le désir de leur âme, leurs fils et leurs filles ». S'agit-il de la prise de la ville, un mois après la capture du roi (II Reg., XXV, 3, 8)? ou d'un autre événement qui ne nous a pas été rapporté, comme serait une plus complète destruction, ou une déportation massive..? On peut tout supposer, sans rien pouvoir affirmer; cf. E. R. Thiele, *New Evidence on the Chronology of the last Kings of Judah*, dans *B.A.S.O.R.*, 143, oct. 1956, p. 22-23, qui, en se fondant sur les chroniques babyloniennes publiées par D. J. Wiseman, établit que la 1re année de Sédécias aurait commencé le 2 Adar de la 7e année de Nabuchodonosor, — et donc que la 19e année de Nabuchodonosor (II Reg., XXV, 8) correspondrait à la 11e ou à la 12e année de Sédécias, selon que l'on fait commencer l'année au printemps ou à l'automne. Or, outre la déportation de la 19e année de Nabuchodonosor, Jérémie en mentionne deux autres, la 18e et la 23e année (Jer., LII, 29-30). Celle de la 19e année pourrait être la déportation massive (Thiele, *ibid.*, p. 25) : ne pourrait-elle pas s'identifier avec la date de Ez., XXXIII, 21?

9° *Vision du char.* — C'est probablement ici, au lendemain de la chute de Jérusalem, qu'il faut placer la vision du char, que l'on lit, à la suite d'un accident, au début du livre (cf. col. 771). Car cette vision est comme une charnière entre les deux périodes de l'activité d'Ézéchiel. Mais on peut hésiter à y voir soit la dernière vision palestinienne, soit la première vision babylonienne. Dans le premier cas, c'est elle qui aurait déterminé le départ d'Ézéchiel : averti que la Gloire de Yahvé, qu'il avait vue naguère quitter le Temple, était arrivée en Babylonie où elle devait fixer son séjour, Ézéchiel aurait décidé de quitter, lui aussi, la Palestine, et de rejoindre son Dieu parmi les exilés. Dans le second cas, Ézéchiel, arrivé en Babylonie dans des circonstances qui ne nous sont pas rapportées, peut-être victime lui-même de la déportation, y recevrait du Seigneur la confirmation, à son usage et à l'usage de ses compagnons de captivité, de la présence de Yahvé parmi eux. Tout compte fait, la première hypothèse paraît plus probable, d'autant qu'il semble bien que le livre d'Ézéchiel nous ait

conservé, à la suite du récit de la vision, mêlée à d'autres éléments, la mention de l'ordre de Dieu au prophète (III, 11*a*) et de l'exécution par Ézéchiel de l'ordre divin (III, 12-13). Et la date, 13e année, que d'aucuns ont cru deviner sous la 30e année de I, 1, conviendrait assez bien.

La vision du char est difficile à expliquer dans le détail, mais son interprétation d'ensemble est assez transparente. Il n'est pas nécessaire d'y chercher un symbolisme cosmique, avec les signes du zodiaque ou les routes célestes des astres (cf. R. H. Charles, *Revelation*, dans *International critical Commentary* [= *I.C.C.*], I, 122-123); J. Steinmann, 177-178). Avec ses animaux ailés, tournés vers toutes les directions, capables de se mouvoir rapidement, avec ses roues mystérieusement agencées pour aller de tous côtés, et s'élever en même temps que les animaux, avec ce trône enfin, qui repose à la fois sur les animaux et sur les roues, et sur lequel on distingue l'image humaine mais brillante et radieuse de Dieu, cette vision veut évidemment traduire concrètement l'extrême mobilité de Dieu, capable de se déplacer « comme l'éclair » et donc de rejoindre les exilés et de les suivre dans toutes leurs pérégrinations. Si les Israélites ne sont pas encore capables de comprendre que Dieu est partout, ils apprendront du moins que Dieu n'est lié à aucun lieu, et qu'il peut se mouvoir avec une extrême rapidité. Sans doute cette « théologie » était déjà suggérée par la vision du ch. X, même dépouillée de ses éléments adventices (col. 773), mais ici le but est plus clairement marqué et l'ensemble plus cohérent. De plus, puisqu'on s'est éloigné du Temple, il ne s'agit plus de Kerubs, sortant du Temple qu'ils décoraient depuis des siècles, mais de *hayôt*, « êtres » (℣. 1,5) dont la *vie* est la caractéristique; tandis que Yahvé n'est plus vu sous forme de « gloire » mais revêt une apparence humaine, plus proche peut-être des exilés parmi lesquels il vient habiter.

II. Ézéchiel en Babylonie. — 1° *Reprise de la prédication.* — On ne peut donner que peu d'indications sur l'activité d'Ézéchiel en Babylonie, car très peu d'épisodes sont datés. Le premier événement est donc l'arrivée du « fugitif », au Xe mois de la 12e année. Date importante puisqu'elle semble marquer une reprise de l'activité du prophète. Comme Dieu le lui avait annoncé (XXIV, 27), Yahvé lui a, ce jour-là, ouvert la bouche, il ne sera plus muet, comme il l'était probablement depuis le commencement du siège (cf. III, 24-27).

Alors commence une nouvelle prédication. D'abord un oracle contre ceux qui sont restés, et habitent « parmi les ruines ». On songe à tout le groupe qui, avec Jérémie, entourait Godolias et tentait de réorganiser un peu le pays, mais aussi, peut-être, à ceux qui, après l'échec de cette tentative de réorganisation, sont demeurés sans chefs et sans but.

Ensuite un long oracle sur les pasteurs d'Israël, qui est à la fois une reprise de l'histoire passée et une préparation de l'avenir, et dont la seconde partie est déjà en un sens une introduction à la Tora d'Ézéchiel.

Puis un oracle contre les montagnes d'Édom (XXXV), et un autre, beaucoup plus intéressant, sur les montagnes d'Israël (XXXVI), grandiose prophétie sur le retour.

2° *Les ossements ressuscités.* — Enfin la grande vision des ossements desséchés qui se situe « dans la vallée », une vallée bien connue des lecteurs, et qui pourrait être la « vallée des Refaïm », près de Jérusalem. En effet une rapide enquête de toponymie fait ressortir qu'il y avait des *Beqa'ot* (« larges vallées ») un peu partout, à Jéricho, à Mispeh, à Megiddo, au Liban ou au pays de Shinear; généralement un déterminatif en précisait la localisation. Les géographes de la Palestine mentionnent même près de Jérusalem une Beqa'a située au sud-ouest de la ville et qu'il faut peut-être identifier avec la vallée (*'emeq*) des Refaïm (II Sam., XXIII, 13, etc.) (cf. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the O. T...*, Leyde, 1959, pp. 79, 140, 332; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 64 et carte VI; J. T. Milik, *Notes d'épigraphie et de géographie palestiniennes*, dans *R. B.*, LXVI, 1959, p. 552). Car rien n'oblige à situer cette vallée en Babylonie (cf. ci-dessus col. 765 et 771), pas même le contexte babylonien de cette seconde partie du livre, puisqu'il s'agit d'un déplacement « par l'esprit de Yahvé » qui ne craint pas les distances. Bien plus, n'est-il pas vraisemblable de supposer qu'Ézéchiel voit en Palestine la résurrection des ossements, puisque c'est là qu'il avait pu voir jadis, à l'époque du siège de Jérusalem, le pays couvert de cadavres, et puisque c'est là que doit se produire un jour cette résurrection nationale dont il reçoit la vision anticipée. Ainsi Ézéchiel aurait eu, pour cette vision, le même cadre que jadis pour sa vision de vocation.

Cette vision réconfortante, qui répond aux angoisses des exilés (« nos os sont desséchés... », XXXVII, 11), annonce non seulement la résurrection du peuple de Juda, mais aussi celle des déportés de l'ancien royaume d'Israël (℣. 15-28) car le futur royaume messianique, sur lequel régnera un nouveau David (℣. 24), doit englober tous les fils de la promesse, qui n'ont été séparés que pour un temps.

3° *Les luttes eschatologiques.* — Les ch. XXXVIII-XXXIX forment un grand morceau de genre très apocalyptique. En dépit de certaines ressemblances de style, il est difficile d'y voir l'œuvre du prophète Ézéchiel. Y chercher un noyau ézéchiélien qu'une tradition postérieure aurait noyé dans une multitude de détails surajoutée paraît une entreprise bien risquée. C'est le noyau même, cette idée d'une « guerre eschatologique » contre Israël, qui paraît peu vraisemblable dans le contexte de la captivité. On songerait plutôt à une description beaucoup plus tardive de la guerre des royaumes du mal contre Israël, description inspirée par certaines pages d'Ézéchiel, et pour cette raison insérée dans son livre.

4° *La Tora d'Ézéchiel* (XL-XLVIII). — Ensuite la biographie d'Ézéchiel comporte une longue période de silence. C'est beaucoup plus tard, la 25e année, treize ans après la prise de Jérusalem, qu'Ézéchiel est gratifié d'une nouvelle vision, ou plutôt d'une série de visions et de révélations qu'il rapporte dans une seule et grandiose narration, concernant les conditions de la reconstruction du Temple, le repeuplement de la Palestine, la réorganisation du culte, et autres prescriptions concernant le peuple rapatrié. C'est le couronnement de l'œuvre du prophète.

5° *Addition.* — Il reste encore en XXIX, 17 un oracle daté (1er jour, Ier mois de la 27e année, soit encore deux ans plus tard), le dernier oracle contre l'Égypte, peu après l'abandon, après 13 ans, du siège de Tyr par Nabuchodonosor. C'est une sorte de rectificatif aux oracles précédents. L'échec devant Tyr sera compensé : Yahvé donne au roi de Babylone l'autorisation de vaincre et de piller l'Égypte. Et les Israélites seront réconfortés (« une nouvelle corne », ℣. 21) et le prophète devra de nouveau « ouvrir la bouche » pour le leur annoncer.

6° *La date de I, 1.* — Enfin une dernière date du livre d'Ezéchiel (I, 1), 5 IV 30, la première de toutes et la plus mystérieuse, nous reporte à l'année 568, soit 18 ans après la destruction de Jérusalem. L'idée a été proposée de la considérer comme une sorte de suscription, situant l'achèvement ou la publication du livre. L'hypothèse est séduisante, même s'il est

difficile de dire comment une telle donnée s'est trouvée placée en tête du livre et sous quelle forme elle se présentait primitivement. On s'y arrête d'autant plus volontiers que les autres explications ne présentent guère de probabilité : une correction (treize au lieu de trente), si tentante qu'elle soit, paraîtra nécessairement arbitraire, et aucune des interprétations qu'on en a proposées en supposant un comput différent de celui que suit habituellement Ézéchiel (âge du prophète, réforme de Josias, règne de Nabuchodonosor, etc.) ne paraît satisfaisante. Après cette date, Ézéchiel disparaît de l'histoire. Comme pour tous les autres prophètes, on ignore tout de ses dernières années et de sa mort. Car les livres prophétiques ne nous livrent pas une biographie mais un message. Avec Ézéchiel on a du moins la chance que ce message se trouve encadré par d'importants éléments de biographie.

IV. La personne d'Ézéchiel. — 1° *Le rôle du prophète.* — Le rôle d'Ézéchiel comme prophète et sa conception du ministère sont précisés dès sa vocation : Dieu l'envoie vers les Israélites, à la tête dure et à la nuque raide, pour leur dire : ainsi parle le Seigneur Yahvé. L'indifférence ou l'hostilité qui seront l'attitude habituelle de ses auditeurs ne doivent pas décourager le prophète. Dieu sera avec lui, le fortifiera dans les épreuves (II, 3-7; III, 4-9). C'est la vocation classique, assez semblable à celle d'Isaïe et de Jérémie.

Mais Ézéchiel précise encore son idée de la mission du prophète (XXXIII, 1-20; III, 16*b*-19; XVIII, 21-24; cf. Gregorio del Omo Lete, *Estructura literaria de Ez., 33, 1-20,* dans *Estudios biblicos,* 1963, p. 5-31; Paul Auvray, *Le prophète comme guetteur, Ez., XXXIII, 1-20,* dans *R. B.,* LXXI, 1964, p. 191-205). Ce qui frappe d'abord dans ces textes c'est le sens aigu de la responsabilité. Le prophète a littéralement charge d'âmes; il devra rendre compte au Seigneur de ceux qui lui ont été confiés. En outre, on remarquera combien, dans ces textes comme dans plusieurs autres (cf. col. 781 sq.), Ézéchiel s'intéresse aux cas individuels. Sans doute le guetteur avertit la ville de l'approche de l'ennemi; pourtant l'intérêt ne va pas à la ville, qui est vouée à la destruction, mais à chacun des habitants, qui devront, dans cette conjoncture, trouver leur propre salut. La responsabilité, le grand souci d'Ézéchiel, est une affaire d'homme à homme. Et lorsqu'en d'autres circonstances, peut-être en exil, Ézéchiel tente, non plus de sauver le pécheur du châtiment menaçant, mais de veiller sur le juste pour l'empêcher de se pervertir (III, 20-21), c'est encore la même charge d'âme qu'il exerce, au milieu de la communauté, mais en faveur de l'individu.

C'est qu'en effet pour Ézéchiel le grave péché, celui qui conduit Israël à sa perte, celui qui menace encore chaque jour, c'est l'infidélité religieuse ou plus précisément l'idolâtrie. Sans doute Ézéchiel connaît d'autres types de péché. Il reproche aussi aux habitants de Jérusalem l'oppression, la violence, le meurtre. Dans les énumérations de péchés, qu'il emprunte peut-être à quelque texte de « confession » communautaire alors en usage, on trouve l'injustice, la rapine, l'usure, le faux témoignage (XVIII, 6-8, 11-13, 15-17), bref des plaies sociales à côté de fautes cultuelles. Il n'en reste pas moins que la faute sur laquelle il revient le plus souvent, c'est l'idolâtrie; que le grand reproche, qu'il ne cesse d'adresser à Israël, c'est l'alliance avec les pays étrangers qui est une infidélité à Yahvé et la cause de toutes sortes d'infidélités.

Pourtant il ne polémique pas contre les idoles, comme le feront, sur le mode satirique, certains de ses successeurs (Is., XL, 19-20; XLI, 6-7; XLIV, 9-20; cf. Jer., X, 1-16, probablement plus tardif). A cette apologétique négative il préfère la leçon tirée des événements : « Et vous saurez que je suis Yahvé », tel est le refrain qui ponctue la plupart de ses prophéties, pour annoncer que devant les interventions de Dieu, châtiment ou pardon, il faudra bien que les plus rebelles s'inclinent. Certes Ézéchiel n'a pas inventé cette apologétique et ne saurait en revendiquer le monopole (W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel,* Zurich, 1954; cf. Id., *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung,* dans *Mélanges Robert,* Paris, 1957, p. 154-164), mais son insistance marque l'aspect positif de son opposition à l'idolâtrie.

2° *Prêtre et prophète.* — Et c'est là qu'on reconnaît en Ézéchiel le prêtre en même temps que le prophète, deux traits foncièrement opposés, qui ne sauraient constituer le point de départ d'un découpage textuel, mais qui au contraire se fondent en une personnalité riche en contrastes sinon en contradictions. Jérémie, prêtre et prophète lui aussi, est beaucoup moins marqué par un sacerdoce qui ne l'attachait pas au Temple de Jérusalem et qui ne semble pas avoir profondément affecté sa personnalité. Ézéchiel se distingue par sa connaissance du Temple et le souci du culte qui s'y accomplit, comme aussi par son attention aux règles de pureté légale (IV, 14) et aux fautes contre le culte. Et la Tora, que vers la fin de sa vie il rédige à l'usage de la communauté future, est en très grande partie axée sur le Temple et constituée de lois concernant le culte et ses ministres.

En cela on pourrait dire qu'Ézéchiel s'apparente aussi à la caste des scribes. Foncièrement juriste, il possède en même temps des connaissances historiques et un intérêt pour le passé d'Israël que l'on ne retrouve chez aucun autre prophète. Il interprète l'histoire plus et de façon plus variée que ne le faisait l'École deutéronomiste. On a dit qu'il était un prophète de cabinet. Ce n'est vrai que pour une part de son œuvre, mais non la moins intéressante, car il y apparaît comme un savant et un moraliste, capable d'exposer en de longues dissertations les problèmes qui se posent à propos de son ministère.

3° *Sensibilité et équilibre.* — Tout cela, sans doute, dissimule l'aspect humain de sa personnalité. On l'a dit raide, sans grande sensibilité, incapable d'émotion. Il est vrai qu'il ne laisse rien paraître de sa peine lorsque le Seigneur lui annonce la mort prochaine de sa femme (XXIV, 15-18). La destruction de Jérusalem et du Temple, auxquels il est si attaché, semble le laisser froid. Ses propres échecs, ses épreuves de prophète, la dureté de ses auditeurs, ne paraissent pas l'affecter, tant il est vrai que Yahvé a rendu « son front aussi dur que leur front, dur comme le diamant, qui est plus dur que le roc » (III, 8-9). La différence est grande avec Jérémie.

Et pourtant on ne saurait méconnaître sa sensibilité religieuse. Plus proche d'Isaïe peut-être que d'Osée et de Jérémie par son sens aigu de la sainteté de Dieu, de ses exigences, de sa « jalousie », c'est à Jérémie, pourtant, et par lui à Osée qu'il emprunte ses deux grandes allégories historiques pour exprimer l'amour de Dieu pour son peuple et les vicissitudes d'une alliance qui ne saurait être un acte purement juridique. Bien plus, il semble être le premier des prophètes à avoir perçu des aspects presque chrétiens de la miséricorde, de l'amour gratuit de Dieu. De même qu'il est le premier à percevoir l'autorité comme un service et à en décrire l'exercice comme une œuvre « pastorale » (XXXIV, 1-16). Si son expérience religieuse nous paraît parfois trop surhumaine, faite d'extases (« la main de Yahvé fut sur moi », I, 3; III, 22; VIII, 1; XXXVII, 1; XL, 1) et d'extraordinaires vi-

sions (I-III; VIII-XI; XL-XLVIII), il a sans cesse le souci d'en transmettre le contenu à ses auditeurs. Tout, chez lui, est message prophétique.

Faut-il parler, à propos d'Ézéchiel, de symptômes inquiétants d'un déséquilibre psychologique et physiologique (après A. Klostermann, 1877; B. Baentsch, 1907; cf. E. C. Broome, *Ezechiel's Abnormal Personality*, dans *Journal of biblical Literature* [= *J. B. L.*], LXV, 1946, p. 277-292; K. Jaspers, *Der Prophet Ezechiel, eine pathologische Studie*, dans *Festschrift für Kurt Scheider*, 1947, p. 77-85)? Sans doute, il serait imprudent d'exclure l'hypothèse a priori. A condition de ne pas identifier la mission prophétique avec le déséquilibre mental, aucune théologie n'oblige à proclamer que tous les prophètes ont été des hommes en bonne santé. Bien plus, de même que les épreuves d'Osée ont été transposées par lui en un message à transmettre à ses compatriotes, les souffrances physiques et morales d'Ézéchiel peuvent également être assumées dans sa prédication. C'est pourquoi des exégètes sérieux ont interprété comme des crises de catalepsie certains faits étranges de réclusion, de paralysie (III, 25; IV, 4-8), de tremblement (IV, 16; XII, 18), de mutisme (III, 26; XXIV, 27; XXXIII, 22), voire des phénomènes de bilocation et de double vue qu'il pourrait avoir expérimentés. Mais il faut avouer que tout cela reste obscur. La réclusion pourrait être due à des pressions ou des impératifs politiques (III, 25, « on mettra sur toi des liens »), plus qu'à des motifs de santé; le mutisme n'est peut-être qu'une interdiction de prêcher (cf. XXIV, 17, 24) ou d'annoncer autre chose que la catastrophe prochaine (M. Greenberg, *On Ezechiel's Dumbness*, dans *J. B. L.*, LXXVII, 1958, p. 101-105). Quant aux dédoublements de personnalité, ils se trouvent singulièrement réduits si on admet qu'Ézéchiel exerça au pays de Juda la première partie de son ministère prophétique.

4° *La prédication d'Ézéchiel.* — Ézéchiel semble avoir été un prophète écouté. Les notables viennent le consulter chez lui (VIII, 1; XIV, 1; XX, 1); ses actions symboliques trouvent toujours des spectateurs qui le suivent et lui demandent le sens de ses actes (XII, 3-4, 9; XXIV, 19); bien plus, les auditeurs se présentent « en foule » et apprécient ses discours (XXXIII, 30-32). Pourtant il connaît aussi des déceptions. Non seulement les plus fervents auditeurs ne sont pas pour autant pressés de mettre ses enseignements en pratique (XXXIII, 32), mais il y a aussi des opposants : ceux qui soulignent que ses visions ne se réalisent pas et se flattent de demeurer dans leurs péchés sans avoir à redouter le châtiment (XII, 21-23, 26-28), et ceux qui l'accusent de « débiter des paraboles » sans aucun effet (XXI, 5). Il y a aussi les faux prophètes (XIII, 1-16) qui flattent le peuple, le maintiennent dans une fausse impression de sécurité (*ꝟ.* 10), prétendent recouvrir d'un crépi fallacieux la maison qui menace ruine (*ꝟ.* 10-12). Contre ces démagogues, faux prophètes et fausses prophétesses, Ézéchiel ne cesse de dénoncer les lézardes, d'en exiger la réparation, et d'annoncer les catastrophes qui se préparent. En cela, Ézéchiel est bien, comme les autres prophètes, le témoin et l'accusateur d'un auditoire rebelle (II, 5).

V. Doctrine d'Ézéchiel. — *I. Le problème moral.* — Par leur prédication les prophètes se faisaient presque nécessairement les champions d'une sorte de « personnalisme ». La condamnation des fautes collectives de la nation, la réaction contre un culte communautaire vide de tout engagement personnel, les appels à la conversion, devaient amener leurs auditeurs à comprendre l'importance de la responsabilité individuelle par rapport aux exigences de Dieu. A ce point de vue, Ézéchiel apparaît comme le dernier des grands prophètes, celui qui, en donnant à une doctrine son expression radicale, met pour ainsi dire un point final à une évolution.

On s'arrêtera donc avec prédilection à ses enseignements sur le problème moral. L'accent mis sur certaines formules (XVIII, 3-4), les protestations même auxquelles elles donnent lieu, l'insistance avec laquelle Ézéchiel revient sur ces questions, tout indique la nouveauté et l'intérêt du problème posé.

Il s'agit de trois séries de développements correspondant à trois situations différentes : 1° *L'homme au milieu de la communauté :* XIV, 12-23 (cf. IX, 1-7). — 2° *L'homme par rapport à ses ancêtres et ses descendants :* XVIII, 1-20. — 3° *L'homme par rapport à son propre passé :* XVIII, 21-32 = XXXIII, 10-20.

1° *L'homme au milieu de la communauté* (XIV, 12-23). — Il paraît peu probable que cette seconde partie du ch. XIV ait un rapport organique avec la première. Il s'agit plutôt d'un morceau indépendant, ayant pour but d'exprimer en doctrine l'expérience que le prophète avait vécue en vision au ch. IX : celle du salut des seuls justes épargnés par une sorte de prédestination divine au milieu de la destruction générale.

La composition est simple : le prophète imagine un pays coupable, sur lequel s'abattent successivement quatre fléaux déjà souvent évoqués (V, 12-17, etc.). Dans ce pays, il y a des justes, notamment (XIV, 14 et 20) trois personnages de la tradition ancienne, Noé, le héros du déluge (Gen., VI, 8-9), Danel, ancêtre mal connu (cf. Ez., XXVIII, 3) sur lequel la littérature de Ras Shamra a jeté quelque lumière, Job, dont le souvenir donnera naissance à un livre canonique. Par quatre fois, en des formules à peine différentes, Ézéchiel affirme qu'en présence des châtiments divins ces justes se sauveront eux-mêmes, mais ne sauraient protéger leurs compatriotes, pas même leurs proches (« fils et filles »). La discussion se termine par une sorte de récapitulation assez obscure (XIV, 21-23) dont le but semble être d'appliquer à la situation présente les principes énoncés : lorsque le Seigneur châtiera Jérusalem, les survivants sortiront de la ville et viendront se présenter aux auditeurs du prophète, afin qu'ils y trouvent « consolation », en admirant la justice de Dieu.

Une telle doctrine est-elle totalement nouvelle en Israël? Sans doute on trouve dans la tradition ancienne des cas qui paraissent s'inspirer déjà des mêmes principes. Noé, sauvé, avec sa famille, du désastre universel; Lot, invité à sortir de Sodome avant la destruction; Moïse et Aaron qui séparent Coré, Dathan et Abiram du reste du peuple avant que ne s'abatte sur eux la colère de Yahvé (Num., XVI), mais quoi qu'on pense de l'antiquité de ces différents récits, on est tenté de regarder ces cas comme exceptionnels, dus à la personnalité des sauvés ou des coupables. Dans les cas habituels, la solidarité semble être la loi. Avant la destruction de Sodome (Gen., XVIII, 16-33), Abraham ne demande pas à Dieu que les justes puissent sortir de la ville et être sauvés, il admet la solidarité et supplie pour qu'elle joue dans le sens de la miséricorde et que les justes sauvent les pécheurs. En d'autres cas, non moins remarquables, la communauté punit elle-même le coupable (Jos., VII) pour éviter un châtiment collectif. Dans des récits plus complexes (II Sam., XXIV, 12-17), on entrevoit des lueurs de réactions individualistes (*ꝟ.* 17), mais incertaines et inefficaces. Il fallait attendre Ézéchiel pour que se dégage en une doctrine claire la solution d'un problème depuis longtemps deviné.

2° *L'homme par rapport à ses ancêtres et à ses descendants.* — On en dira autant du second thème, celui de la solidarité des générations successives, XVIII, 1-20.

Le point de départ est le proverbe contre lequel proteste également le livre de Jérémie (XXXI, 29) : « les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées ».

D'après Ézéchiel Dieu commence par en proclamer solennellement l'abrogation (℣. 3) en vertu d'un principe nouveau : « toutes les vies sont à moi... » ; après quoi l'application est démontrée dans trois hypothèses :

1. L'homme parfaitement juste, caractérisé par une obéissance totale longuement décrite (℣. 5-9), reçoit en terminant un verdict favorable : « vivre il vivra ».

2. Un fils violent et sanguinaire dont les méfaits sont décrits également (℣. 10-13) est l'objet d'un verdict contraire : « vivre il ne vivra pas », mais « mourir il mourra ».

3. Enfin le fils de ce dernier qui n'a pas suivi le mauvais exemple de son père (℣. 14-16) est innocenté : « il ne mourra pas de l'iniquité de son père, vivre il vivra » (℣. 17).

Et la discussion se termine par un mot de justification (℣. 19) et le rappel du principe initial (℣. 20 ; cf. ℣. 4), qui est au fond un principe libérateur. Comme en d'autres circonstances (XXXIII, 10 ; XXXVII, 11), Ézéchiel proteste ici contre un pessimisme plus ou moins nourri de fatalisme. Ce qu'il annonce c'est un message de salut, une « bonne nouvelle » (H. Junker, *Ein Kernstück der Predigt Ezechiels. Studie über Ez. 18*, dans *Biblische Zeitschrift*, nouv. sér., VII, 1963, p. 173-185). C'est dire que si Ézéchiel est dans la première phase de son ministère un « prophète de malheur » puisqu'il annonce la fin de Jérusalem, il est en même temps un prophète de joie puisqu'il proclame la possibilité de salut personnel au milieu des catastrophes nationales.

Outre l'intérêt de cette discussion en elle-même, il faut s'arrêter aux catalogues de bonnes ou de mauvaises actions qui sont reproduits à propos de chaque hypothèse. En dépit de quelques divergences, les cas 1 et 3 sont présentés en des termes semblables. Le deuxième, au contraire, évoque des fautes de nature un peu différente. Mais on a l'impression que ces listes sont composées à partir de formules stéréotypées. Certains auteurs ont parlé de formules de confessions analogues à celles que nous fournissent des textes égyptiens ou assyro-babyloniens. Ce qui permet d'évoquer soit d'anciens « commandements » analogues à notre décalogue (A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, dans *Kleine Schriften*, I, 278-332), soit des formules rituelles provenant de quelque célébration cultuelle (H. Reventlow, *Wächter über Israel*, pp. 108-117 ; Zimmerli, Commentaire, *in loco*). L'idée est intéressante, même si l'on juge trop audacieux de reconstituer par l'appel à la *Formgeschichte* des actions cultuelles en trois actes qui seraient à l'origine du chapitre même d'Ézéchiel.

Ici, comme pour le ch. XIV, on peut se demander en quoi consiste exactement l'originalité d'Ézéchiel. Il est certain que l'idée d'une justice qui s'exerce non seulement sur les pécheurs mais sur leur descendance est ancienne en Israël. Des faits sont particulièrement frappants : malédiction d'une race en raison du péché d'un ancêtre : Adam et sa descendance (Gen., III, 14-19), Caïn (Gen., IV, 11), Canaan (Gen., IX, 25), Ammon et Moab (Gen., XIX, 37-38), Ismaël (Gen., XXI). A la suite de ces traditions, des prophètes et des moralistes expriment le principe général que Dieu punit les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants (Is., XIV, 21 ; Ps., CIX, 10-14, etc.). Pourtant, assez tôt, on semble avoir été gêné par ces formules trop sévères et on tenta de les adoucir en opposant à cette persévérance de Dieu dans l'application du châtiment une persévérance plus durable dans les bienfaits. D'où la formule du décalogue : « Je suis un Dieu jaloux qui punit les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fait grâce à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements » (Ex., XX, 5-6 ; cf. Jer., XXXII, 18 et Ps., CIII, 17). En d'autres textes plus tardifs, par suite du même souci, semble-t-il, d'en adoucir la rigueur, cette justice sera présentée comme un signe de patience, voire de miséricorde : Dieu, riche en grâces et lent à la colère, donne immédiatement la récompense mais diffère la punition pour permettre le repentir (Job, II, 13 ; Jon., IV, 2 ; Ex., XXXIV, 6), en reprenant au besoin les expressions déjà signalées, Ex., XXXIV, 7 ; Num., XIV, 18.

Mais tout cela n'est qu'explication d'un principe reconnu et admis. Il était réservé à Ézéchiel (des textes comme Deut., VII 10 ; XXIV, 16 ; Jer., XXXI, 29 ; semblent dépendre de lui) de reprendre le problème pour une véritable mise en question.

3° *L'homme et son passé.* — Après avoir dégagé chaque conscience personnelle de ses diverses solidarités, Ézéchiel, entraîné par sa dialectique, va jusqu'à libérer l'homme par rapport à son propre passé. Ici on a deux développements plus ou moins parallèles, XVIII, 21-24 et XXXIII, 10-16.

Dans ce dernier passage, après une introduction concrète (XXXIII, 10) faisant connaître la situation dans laquelle est née la discussion, et les objections auxquelles le prophète doit répondre, celui-ci affirme le principe de la bonté de Dieu et de sa volonté salvatrice (℣. 11 correspondant à des conclusions en XVIII, 23-32) et invite à la conversion (« revenez, revenez »).

Puis, après un bref résumé (XXXIII, 12 sans parallèle), la situation est discutée en deux hypothèses : le juste qui se pervertit et que sa justice passée ne saurait sauver (℣. 13 = XVIII, 24) ; ensuite le méchant qui dûment averti se convertit et fait le bien, et en conséquence mérite de vivre (℣. 14-16=XVIII, 21-22). On le voit, il y a un réel parallélisme entre les deux textes, mais l'ordre des hypothèses est inversé, et le ch. XVIII, plus bref, est orienté vers la discussion avec les auditeurs, qui va suivre.

En effet, dans les deux chapitres on rapporte les objections de gens qui paraissent avoir été scandalisés de ces principes nouveaux de morale et qui déclarent que « les voies du Seigneur ne sont pas droites ». Plus développée en XVIII, où elle semble constituer le morceau principal, la discussion comporte à peu près les mêmes éléments essentiels. Mais ce qu'il faut noter c'est qu'en XXXIII, 20, le texte se termine de façon abrupte. On a l'impression qu'il manque quelque chose, si bien qu'après avoir suivi le texte de XXXIII, plus équilibré, plus concis (au moins dans la seconde partie), on est tenté de chercher en XVIII, 31-32 une conclusion mieux en place que son doublet, XXXIII, 11.

Ce qu'il faut souligner encore, c'est l'importance de ce nouveau pas que fait Ézéchiel dans son œuvre de libération morale. Le jugement de Dieu sur les hommes n'est pas lié par le passé, pas même par le passé personnel de chacun. Tout le monde peut se convertir mais aussi tout le monde peut se pervertir. Motif de réconfort pour le pécheur qui peut toujours abandonner sa voie mauvaise, et de tremblement pour le juste qui n'est jamais définitivement fixé dans sa justice.

A lire la réaction de l'auditoire, on devine combien ces déclarations étaient neuves. On est vraiment à un tournant de la pensée biblique. Sans doute certains historiens modernes reprochent à Ézéchiel

d'avoir traité avec une logique abstraite des données infiniment plus complexes, d'avoir « atomisé » le problème moral. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il a vu un aspect du problème et qu'il l'a parfaitement mis en lumière, mais d'autres points divers seront découverts plus tard, qui en revalorisant une certaine solidarité, en faisant apparaître la possibilité d'une rétribution outre-tombe, enrichiront, corrigeront ou nuanceront les vues d'Ézéchiel. Telle est la loi de la révélation progressive.

II. Ezéchiel historien. — A la différence d'Isaïe qui semble tout ignorer de l'histoire ancienne d'Israël, et de Jérémie qui ne fait que des allusions rapides à une histoire récente, Ézéchiel est un historien, ou, comme dit von Rad, un « créateur intellectuel de premier ordre ». Non, en effet, qu'il se plaise à raconter pour raconter, mais il interprète l'histoire et en tire des leçons.

1° *Larges dissertations.* — On trouve dans son livre plusieurs grandes fresques historiques. La plus générale, celle du ch. xx, avec sa forme rythmée, pourrait faire soupçonner une origine liturgique. Ce qui est sûr, c'est que sur un donné traditionnel, Ézéchiel reconstruit une histoire tout à fait neuve. En quatre étapes successives, en Égypte, au désert lors de la proclamation des commandements, au désert encore avec la seconde génération, enfin après l'installation en Palestine, Yahvé essuie successivement des échecs. Lors des trois premiers actes, après avoir décidé de châtier son peuple d'un châtiment exemplaire, chaque fois il se reprend, « par égard pour son nom », et pardonne aux coupables. On attendrait que le quatrième acte annonce un nouveau châtiment, l'Exil. Pourtant il n'en est rien. Après avoir reproché aux Israélites de l'époque royale leur idôlatrie (28-32), et refusé simplement de se laisser consulter (31*b*), le texte semble sauter une étape. Au ℣. 33, on se trouve soudain placé dans une perspective d'exil, et ce qui est annoncé c'est le retour, qui ne sera pas une grâce ni le signe d'un pardon, mais qui sera un châtiment et en même temps un jugement, puisque tous ne reviendront pas dans la patrie (37-38). Mais pour ceux qui reviendront, s'ouvrent alors des perspectives de conversion, de fidélité, de faveur divine (40-44) (cf. xxxvi, 31-32; xxxiv, 12-13). Ainsi on a l'impression de se trouver en face d'un morceau profondément remanié. Peut-être une dissertation historique sur les fautes d'Israël au cours de son histoire se terminait primitivement par l'annonce d'un châtiment prochain, l'Exil. Plus tard, pendant l'Exil, cette conclusion fut remplacée par une autre, qui annonçait le jugement prochain, c'est-à-dire le retour, qui conduira en Palestine ceux-là seuls qui sont dignes et les installera dans une paix et une fidélité qui caractérisent les perspectives messianiques.

L'histoire est encore présentée sous forme de midrash dans les deux grandes allégories des ch. xvi et xxiii (R. Bloch, *Ez., 16 : exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, dans *Cahiers Sioniens*, ix, 1955, p. 193-223). A vrai dire, c'est l'histoire non des peuples, mais des capitales : Jérusalem d'une part, Samarie et Jérusalem de l'autre. Histoire accablante destinée à justifier les dures épreuves qui menacent. Jérusalem doit répondre, non de son origine étrangère (xvi, 3) qui lui a été pardonnée, mais de son immense ingratitude. Aux bienfaits de Yahvé qui l'a adoptée, comblée de faveurs et de dons de toutes sortes, épousée, elle répond par des infidélités, des « prostitutions » avec les étrangers, des sacrifices humains, de l'idolâtrie (15-34). En punition de ces fautes, plus graves que celles de sa mère hittite, et de ses sœurs Sodome et Samarie, elle sera livrée à ses amants, dépouillée (cf. O. Eissfeldt, *Ezechiel als Zeuge für Sanheribs Eingriff in Palästina;* Id., *Hesekiel, Kap. 16 als Geschichtsquelle*, dans *Kleine Schriften*, i, 239-246; ii, 101-106). Plus tard, après ses sœurs Sodome et Samarie, elle sera pardonnée en souvenir de l'alliance, et une alliance nouvelle et éternelle la liera de nouveau à son Dieu.

Au chapitre xxiii, il s'agit de deux histoires successives. Ou plutôt, après une histoire commune, celle des anciennes prostitutions pratiquées en Égypte, le prophète raconte l'histoire de Ohola, Samarie, qui, après s'être prostituée avec les Assyriens, fut punie par eux. Puis celle de sa sœur Oholiba, Jérusalem, qui a tout vu et n'a tiré aucune leçon. Au contraire, à l'imitation de sa sœur elle a appelé les Assyriens (℣. 12-13), puis les Babyloniens (℣. 14-19). Alors la punition qui va venir est décrite longuement : invasion (℣. 21-24), pillages et atrocités (℣. 25-27), sans aucune perspective, ici, de réconciliation ou de rétablissement.

Il est difficile de donner de ces allégories une explication de détail. L'histoire est schématisée. Ce qui semble être important, pour Ézéchiel, c'est que Jérusalem, comme Samarie, sera punie par ceux mêmes avec lesquels elle a péché (ses « amants »). En xxiii, l'histoire se termine par un « jugement » (℣. 36; cf. xx, 4; xxii, 2).

2° *Paraboles et allégories.* — En d'autres pages, le plus souvent des paraboles ou des allégories, Ézéchiel semble plus préoccupé des expériences récentes d'Israël.

La parabole du ch. xv appartient au thème de la vigne, fréquent chez les prophètes : non la vigne au sens de « vignoble » ou « verger » *(kèrèm)* (comme Is., v, 1-7; xxvii, 2; Jer., xii, 10), mais au sens de cep de vigne *(gèfèn)* comme Jer., ii, 21; Ps., lxxx, 9-15, et dans Ézéchiel lui-même, xvii, 6-8; xix, 10-14 (cf. Joa., xv, 1-2). Mais ici, s'il est question du bois de la vigne, ce n'est pas en tant qu'il croît ou porte du fruit. Il s'agit seulement de son utilisation comme bois. Au fond, du point de vue de la signification, cette comparaison est plutôt à rapprocher de celles du vase refait ou du vase brisé en Jer., xviii, 1-12 et xix, 1-12. En outre, la parabole est historique et donc plus complexe. Le bois de la vigne, qui n'est habituellement bon à rien, pas même à faire un « clou » ou un « piquet », est encore plus inutilisable lorsqu'il a été à moitié brûlé. De même en est-il de Jérusalem que l'épreuve passée n'a pas améliorée, au contraire, et que le feu, de nouveau, va consumer totalement.

Il est bien évident que cette parabole plus ou moins allégorisante fait allusion à la double épreuve de Jérusalem. Déjà atteinte en 598, mais non détruite, elle va bientôt recevoir un châtiment plus grave, lors des événements de 588-587.

Le ch. xix est une lamentation *(qîna)*, ou plutôt une double lamentation allégorique. Dans la première partie, il s'agit d'animaux et d'histoires de chasse. Une famille de lions comprend une mère-lionne *(lebiyya)*, plusieurs lions adultes *(kefîr)* et de jeunes lions *(gûr)*. Parmi les petits de la dernière portée la lionne en choisit un qui, par ses entreprises, ameute contre lui les ennemis qui le prennent, et le mènent en Égypte. Ensuite la lionne recommence avec un autre lionceau qui, plus entreprenant, plus agressif que l'autre, est bientôt pris et emmené à Babylone.

L'application de cette allégorie est discutée. Pour le premier lion, pas de difficulté : il s'agit du roi Joachaz, pris par Nechao à Ribla (II Reg., xxiii, 33-34). Mais pour le second, s'il y a peu de chance pour que ce soit Joiaqîm (II Reg., xxiii, 36-xxiv, 6, mais cf. II Chr., xxxvi, 6), on peut hésiter entre Joiakîn (II Reg., xxiv, 15) et évidemment Sédécias (II Reg., xxv, 7). Tout compte fait, on penche plutôt pour

Joiakîn. Les deux rois, Joachaz et Joiakîn, choisis par leur mère et non imposés par l'étranger, détrônés après un règne très bref, laissèrent un souvenir attristé au cœur des habitants de Jérusalem. Il est normal qu'une *qîna* (lamentation sur des faits passés) leur soit consacrée et que Jérusalem soit invitée à méditer sur leur malheureux sort.

Le second morceau, XIX, 10-14, revient au thème de la vigne. Là encore, l'interprétation est difficile. Mais des analogies avec XVII, 5-12, où l'on trouve des expressions parallèles, amènent à penser qu'il s'agit, cette fois, de Sédécias.

Ez., XVII est franchement allégorique : à la fois *hidah* (énigme) et *mashal* (parabole) ; on pourrait être tenté d'appliquer le premier mot à la première partie (℣. 1-10) et le second à la troisième (℣. 19-24), le développement intermédiaire étant une sorte d'explication de la première énigme. Quoi qu'il en soit, la première allégorie est empruntée au domaine de la végétation. Il est question d'un aigle qui vient au Liban, c'est-à-dire à Jérusalem (cf. ℣. 12), y prend une jeune pousse et la transporte dans la « ville des commerçants ». Puis il la remplace non par un autre cèdre mais par une vigne, qui prospère en continuant de tendre ses racines vers l'aigle nourricier. Mais un autre aigle entre en scène, moins puissant que le premier, qui détourne la vigne pour l'attirer vers lui. Et l'allégorie se termine par un oracle : le premier aigle se vengera de la vigne parjure : elle sera déracinée et séchera sur place. La seconde partie (℣. 11-18) donne l'explication : Nabuchodonosor déporte un roi (Joiakîn) et des princes. Mais Sédécias, mis sur le trône, intrigue avec l'Égypte, et mérite à son tour d'être déporté à Babylone. On notera combien Ézéchiel insiste sur les liens qui unissent Sédécias au roi Nabuchodonosor. La rupture est un parjure (℣. 13-16) et le châtiment, mérité, est imposé par Yahvé (℣. 19-20). La troisième partie reprend l'allégorie pour lui donner une dimension messianique. Le prophète entrevoit la fin de l'exil, le retour d'un rameau du grand cèdre (Joiakin lui-même ou un de ses descendants, par opposition à Sédécias; cf. R. S. Foster, *A Note on Ezekiel, XVII, 1-10 and 22-24*, dans *Vetus Testamentum*, VIII, 1958, p. 374-379); replanté au sommet de la montagne majestueuse, le rameau devient un grand arbre où les oiseaux trouvent un abri. Les autres arbres admirent l'œuvre de Yahvé « qui humilie l'arbre élevé et élève l'arbre humilié ».

Le ch. XXI est beaucoup plus complexe. Le début (℣. 1-12) décrit en un style heurté et difficile les événements qui s'abattent sur Jérusalem. Les impératifs qui se succèdent : « dis..., crie, hurle,.... frappe-toi la cuisse..., prophétise,... (frappe) à droite, à gauche, en face... » laissent soupçonner une action prophétique, avec gestes et cris, en brandissant une épée, pour marquer la confusion et la gravité de la menace. Mais la structure du morceau est difficile. On est tenté de reconnaître une action symbolique centrale (℣. 11-12), encadrée par plusieurs petits poèmes peut-être d'origine hétérogène (cf. Fohrer, *in loco;* H. H. Guthrie Jr., *Ezekiel, 21*, dans *Z.a.t.W.*, LXXIV, 1962, 268-281). Pourtant beaucoup de détails restent obscurs. En outre, tout conseille de séparer cet étrange poème du récit en prose qui le suit.

Le second développement (℣. 23-32) fait encore allusion à des événements contemporains. Ézéchiel doit accomplir une action symbolique pour annoncer que Nabuchodonosor, dans sa marche vers l'ouest, a hésité entre Jérusalem et Ammon, avant de choisir Jérusalem. A cette occasion, Ézéchiel reprend sa prédication morale, en soulignant les fautes de Jérusalem (℣. 28-29) et encore plus la responsabilité du prince (℣. 30-31) qui ont mérité de tels châtiments. Le dernier verset, parfois interprété comme une allusion messianique, semble au contraire continuer la menace : Nabuchodonosor, chargé des « jugements » de Yahvé, va réduire Jérusalem en un état comme on n'en a jamais vu (cf. W. L. Moran, *Gen., 49, 10 and its use in Ez., 21, 32*, dans *Biblica*, XXXIX, 1958, p. 405-425; W. Zimmerli, *in loco*).

L'oracle sur Ammon (℣. 33-37) vient compléter cet ensemble, en déclarant aux Ammonites que, si l'épée (℣. 14) est remise au fourreau, le châtiment n'est que différé. Il viendra sévère, définitif. Pas de reste, pas de relèvement à espérer.

3° *Responsabilité des chefs.* — A ces oracles historiques on peut ajouter deux autres chapitres, qui contiennent plutôt une sorte de méditation sur l'histoire.

Le ch. XXII prend pour thème la responsabilité des chefs. Sans doute au début (℣. 1-16) il s'agit des péchés en général, encore que le rôle des chefs soit mentionné en passant (℣. 6). Mais ce qui est reproché ici à la ville ce n'est pas ses péchés passés, c'est l'anarchie, la violence qui y règne à cette époque de troubles. Cette Jérusalem, où sans doute toutes sortes de gens ont trouvé un refuge, est comme un creuset dans lequel va s'établir un jugement (℣. 17-22). Ensuite, le prophète s'attaque aux responsables. Ce sont tous ceux qui ont une autorité, princes (℣. 25), prêtres (℣. 26), chefs (℣. 27), prophètes (℣. 28) et jusqu'au peuple du pays (℣. 29) : personne qui construise l'enceinte ou se tienne à la brèche (cf. XIII, 5 où il ne s'agit que des prophètes). Tel est le fruit de l'anarchie, et ce qui justifie un châtiment exemplaire.

Au ch. XXXIV, à propos des bergers, c'est-à-dire des chefs d'Israël, et tout en exprimant ses jugements sur l'histoire passée d'Israël, Ézéchiel expose une admirable doctrine de l'autorité (P. Rembry, *Le thème du berger dans l'œuvre d'Ézéchiel*, dans *Studii biblici franciscani liber annuus*, 1960-1961, p. 113-144). Le pasteur est pour le troupeau; il doit « paître le troupeau » et non « se paître soi-même ». Or ils ont fait tout le contraire, ces pasteurs qui ont sacrifié le troupeau à leur propre bien-être, et c'est ce qui justifie leur sévère condamnation. Il ne s'agit pas d'une allégorie, et il serait vain de chercher ici une description d'événements particuliers. Mais il est facile de situer ce morceau comme appartenant à la seconde partie du ministère d'Ézéchiel, puisqu'il est question de regrouper les brebis dispersées et de les ramener sur le sol d'Israël.

III. Visions d'avenir (cf. W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ézéchiel*, Paris, 1930; A. Caquot, *Le messianisme d'Ézéchiel*, dans *Semitica*, XIV, 1964, p. 5-23). — 1° *Avant l'Exil.* — Après la prise de Jérusalem et la déportation de la meilleure part des habitants, Ézéchiel change radicalement de ton. Au lieu d'annoncer des malheurs, il se fait prophète du retour, du pardon et de la réorganisation au pays des ancêtres. Il n'est pas absolument exclu qu'il n'ait déjà auparavant fait allusion à un avenir heureux, — mais ce ne peut être qu'exceptionnel. Ces perspectives radieuses n'auraient pu qu'affaiblir l'annonce habituelle des châtiments et les appels à une conversion immédiate. Du reste, la plupart des oracles qui remplissent la première partie du livre se terminent en effet sur des menaces ou des perspectives de châtiment. Des conclusions comme XVI, 53-63 semblent des additions postérieures. Il y a cependant une exception : c'est XI, 14-21. Il serait trop simple, par exemple sous prétexte de ressemblances frappantes avec XXXVI, 24-27, d'en faire un doublet et de le reporter dans la seconde partie du livre. En fait, si ce morceau paraît ici hors d'un contexte concret (il y a peut-être été placé à cause de XI, 16 qui illustrerait le récit du départ de

la gloire de Yahvé), il paraît certain qu'il est de la période palestinienne d'Ézéchiel. C'est aux habitants de Jérusalem qu'il s'adresse, à ceux qui, maintenus à Jérusalem, s'estiment légitimes possesseurs du pays (℣. 15 *b*) et souhaitent que les exilés demeurent au loin (℣. 15, ne pas corriger!). A ceux-là Ézéchiel révèle que les déportés seront un jour rassemblés et reviendront, pour retrouver leur pays, convertis et repentants.

2° *Le retour.* — Chez Ézéchiel le retour des exilés est présenté comme l'œuvre de Yahvé. Yahvé a dispersé, Yahvé rassemblera. Bien plus, Ézéchiel ne paraît guère envisager de conversion antérieure au retour. Ou plutôt, si dans ses premiers oracles il est encore influencé par le schéma deutéronomique, il paraît l'avoir de plus en plus abandonné et, dans le célèbre passage du ch. XXXVI, la conversion (℣. 31) est postérieure aux bienfaits de Dieu (℣. 22, 24-30).

Mais il arrive aussi que ce retour soit présenté par Ézéchiel comme un jugement. Au ch. XX, Yahvé annonce qu'il va reprendre en main son peuple, le mener au « désert des nations » pour le juger. Et en effet, de même que jadis la génération des Israélites pécheurs est morte au désert, de même cette fois seuls les justes vont revenir pour servir le Seigneur dans la droiture (℣. 38, 40 sq.). C'est peut-être également au moment du retour que se produira le « jugement » annoncé au ch. XXXIV, lorsque Dieu jugera entre brebis et brebis (XXXIV, 17-22).

Quoi qu'il en soit, une certaine théocratie s'établit. Dieu va lui-même régir Israël (XX, 33, 37; XXXIV, 11-16). Alors non seulement Dieu purifiera son peuple, mais il le transformera. Les images d'une conversion intérieure, d'un changement du cœur se pressent sous la plume d'Ézéchiel. C'est « un autre cœur » (XI, 19 G), « un cœur nouveau » (XXXVI, 26), un cœur de chair à la place d'un cœur de pierre, et un esprit nouveau (XXXVI, 27). Désormais, dégoûtés de leurs péchés, les Israélites deviendront fidèles. Car Dieu établira avec eux une alliance nouvelle, une alliance de paix (XVI, 59-62; XXXIV, 25; XXXVII, 26, cf. Jer., XXXI, 31-33) qui s'exprimera comme jadis au Sinaï en termes d'appartenance : « tu seras mon peuple et je serai ton Dieu » (XI, 20; XIV, 11; XXXVI, 28).

3° *Messianisme.* — Ainsi sera inaugurée une période de paix. Sans doute les images utilisées sont moins « paradisiaques » que celles d'autres prophètes (Am., IX, 13-14; Os., II, 20-24; Is., XI, 6-9, etc.), mais Ézéchiel décrit cependant la fertilité du sol, la paix durable (XXXVI, 8-12, 29-30, 37-38).

En outre, la théocratie n'est pas la seule perspective. Un jour un roi prédestiné régnera à nouveau sur le pays. C'est déjà le sens, dans l'allégorie du ch. XVII, de ce rameau qui, pris à la cime du grand cèdre, sera planté au sommet d'une montagne très élevée, et qui deviendra un cèdre magnifique dans lequel tous les oiseaux du ciel trouveront un abri (℣. 22-23). Mais si cette allégorie n'annonce encore qu'une renaissance de la dynastie, ailleurs Ézéchiel parle avec plus de précision d'un « nouveau David » (XXXIV, 23), qui fera paître le troupeau, et qui, alors que Yahvé sera leur Dieu, « sera prince au milieu d'eux » à jamais (XXXVII, 24-25).

4° *Ézéchiel législateur.* — Si Ézéchiel est prophète, il sait aussi se faire législateur. Après avoir annoncé le retour et ses conséquences en style de prophéties, il organise la future nation. Tel est le sens de la Tora d'Ézéchiel, qui se présente encore sous forme de vision, d'une vision qui est un programme (XL-XLVIII). Sans doute cette Tora, comme fréquemment les textes législatifs, a subi de nombreux remaniements et reçu d'importantes additions après sa première rédaction, et il est malaisé de préciser dans le détail quels morceaux remontent à Ézéchiel et quels développements sont l'œuvre de ses disciples. Si l'on en croit les analyses minutieuses de H. Gese (*Der Verfassungsentwurf des Ezechsjl (Kap. 40-48), traditionsgeschichtlich untersucht*, dans *Beiträge zur historischen Theologie*, 25, Tubingue, 1957), il faudrait accorder une attention particulière à la description du Temple futur (XL-XLII), qui, à part quelques additions (XL, 38-46*b*), aurait des chances de remonter à Ézéchiel ou à un disciple immédiat. A partir de ce noyau se serait développé ensuite le reste de la Tora, dans lequel on peut distinguer trois couches principales : *a)* La « couche du prince », caractérisée par l'intérêt pour le « prince » (*naśî'*) et la désignation du peuple par le terme *'am hâ'âreṣ:* XLIV, 1-3; XLV, 21-23; XLVI, 1-10, 12; — *b)* Les passages « Sadocites », caractérisés par une certaine méfiance à l'égard du « prince » et par une prédilection pour les descendants de Sadoq, aux dépens des autres familles sacerdotales (Lévites) : XLIV, 6-16, 22-30 *a*; XLV, 13-15; — *c)* Les plans de division du pays, apparentés à la « couche du prince », mais plus tardifs : XLVIII, 1-29, puis XLV, 1-8. Quoi que l'on pense de ce découpage, toujours sujet à révision, et même si l'on préfère souligner que cette charte de la communauté restaurée a été intentionnellement construite sur le même plan que la grande vision des ch. VIII-XI, les conditions qui vont permettre le retour de Yahvé dans son Temple (XLIII) correspondant à celles qui ont jadis provoqué son départ (XI, 22-25) (Zimmerli, *in loco*), il reste que ce projet exprime une intention réformatrice. Le Temple, le culte, le pays d'Israël sont réorganisés d'après des normes nouvelles, des normes de sécurité : éviter tout ce qui a été dans le passé à l'origine des malheurs d'Israël. C'est ce que déclare Dieu aussitôt après le retour de sa Gloire dans le Temple : « et la maison d'Israël, eux et leurs rois, ne souilleront plus mon saint nom... en mettant leur seuil près de mon seuil, et leurs poteaux près de mes poteaux, en établissant un mur commun entre eux et moi » (XLIII, 7-8).

C'est pour répondre à cet impératif que désormais les séparations seront nettes. Le Temple, d'abord, se dressera sur la montagne, grandiose, solitaire, d'accès difficile, entouré de parvis ceints de hautes murailles.

Le roi sera relégué dans un autre quartier de la ville. Il aura accès au sanctuaire mais n'en sera pas le maître. Ses prérogatives seront maigres. Ses charges importantes.

Le pays sera divisé très régulièrement de façon qu'une part notable revienne au sanctuaire et à ses serviteurs. Pour le reste, un esprit égalitariste fera répartir régulièrement le territoire entre les tribus. Il ne faut pas d'inégalités au pays d'Israël.

Pour le service du sanctuaire, tout est réglé dans le détail, offrandes, sacrifices, fêtes et observances.

Tout cela est très légaliste. Pourtant le ch. XLVII y met une note spirituelle, voire mystique. Une source sort du Temple, et arrose toute la partie orientale du pays, jusqu'à la mer Morte. Et tout au long de son cours, l'eau répand partout la bénédiction et la fécondité. Le désert de Juda se transforme en verger, les bords de la mer se font riants. La mer Morte elle-même devient poissonneuse. Bien plus, cette fécondité dépasse celle d'un pays normal : chaque mois les arbres produiront des fruits nouveaux, et les fruits seront une nourriture et les feuilles un remède (XLVII, 12). Telle est la bénédiction qui sortira du Temple réorganisé, et qui sera, au fond, le résultat le plus net de cette Tora d'Ézéchiel. La loi est source de richesse religieuse. On revient aux images messianiques : le pays repeuplé par un peuple converti est un nouveau paradis.

C'est là-dessus, ou à peu près, que se termine le livre d'Ézéchiel : par une évocation qui mélange étrangement le légalisme le plus absolu et le messianisme.

On s'est demandé si Ézéchiel peut être considéré comme le père du judaïsme. La question a-t-elle un sens? Peut-être, à condition qu'elle soit expliquée. Si l'on considère le judaïsme dans sa totalité et sa richesse, et non sa caricature, comme une époque qui a produit le livre de Job et Qohelet, aussi bien que le Code sacerdotal, les Esséniens aussi bien que les pharisiens, si l'on précise encore qu'il ne s'agit pas de faire d'Ézéchiel le seul responsable du judaïsme, que beaucoup d'autres personnes et d'autres institutions ont contribué à le former, alors, toutes ces réserves faites, on peut voir dans la Tora d'Ézéchiel, ou plus généralement dans l'ensemble des idées qu'il a semées parmi ses compatriotes, l'un des éléments qui a contribué à la constitution du judaïsme. Et on ne saurait l'en blâmer.

Bibliographie choisie. — 1° *Indications de bibliographie récente.* — H. H. Rowley, *The Book of Ezechiel in modern Study*, extrait de : *Bulletin of the John Rylands Library*, xxxvi, 1953, p. 145-190. — C. Cuhl, *Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung*, dans *Theologische Rundschau*, nouv. sér., v, 1933, p. 92-118. — C. Cuhl, *Neuere Hesekiel-Literatur*, dans *Theologische Rundschau*, xx, 1952, p. 1-26. — C. Cuhl, *Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, dans *Theologische Rundschau*, xxiv, 1956, p. 1-53. — W. A. Irwin, *Ezekiel Research since 1943*, dans *V. T.*, iii, 1953, p. 54-66.

2° *Études d'ensemble.* — G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen, 1924. — W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel, an inductive Study*, Chicago, 1943. — C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphie, 1950. — G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezekiel*, Berlin, 1952. — Ch. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original Prophecy*, New Haven, 1930. — V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, dans *Beiheft Z.a.t.W.*, Giessen, 1932. — N. Messel, *Ezechielfragen*, Oslo, 1945.

3° *Commentaires.* — J. Herrmann, dans *Kommentar zum A. T.*, Leipzig, 1924. — A. Bertholet, dans *Handbuch zum A. T.*, Tubingue, 1936. — J. Ziegler, dans *Echter-Bibel*, Wurtzbourg, 1936. — I. G. Matthews, Philadelphie. 1939. — L. Dennefeld, dans Pirot-Clamer, Paris, 1946. — F. Spadafora, dans *La sacra Bibbia*, Turin, 1948. — A. Van den Born, Ruremonde, 1954. — G. Fohrer, dans *Handbuch zum A. T.*, Tubingue, 1955. — W. Zimmerli, dans *Biblischer Kommentar, A. T.*, Neukirchen, commencé en 1955 (14 fasc. étaient parus en mai 1968). — W. Eichrodt, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, 1966. — A. S. Blackwood, *Ezekiel*, Grand Rapids, 1965. — H. Brandenburg, *Hesekiel, Priester, Seher, Prophet*, Giessen, 1965.

P. Auvray.

HABACUC. — I. Le prophète (col. 791). II. Le texte (col. 792). III. Étude littéraire (col. 794). IV. Unité du livre (col. 798). V. L'arrière-plan historique (col. 799). VI. Problèmes d'interprétation (col. 801). VII. Le message d'Habacuc (col. 804). VIII. Influence d'Habacuc (col. 806). Bibliographie.

I. Le prophète. — Habacuc est nommé deux fois, d'une part dans le titre général « Oracle que vit le prophète Habacuc » (i, 1 : même combinaison d'oracle et de vision que dans le titre de Nahum), d'autre part dans le titre de la prière de iii, 1. De sa personnalité nous ne savons rien d'autre que ce que la critique interne permet de conclure à partir de son œuvre.

Se basant sur « la prophétie d'Habacuc, fils de Josué, de la tribu de Lévi » (Dan., xiv, 1 selon LXX mais non selon Théodotion), l'auteur du récit deutérocanonique de *Bel et le Dragon* met en scène un prophète de Judée qui reçoit mission de porter un repas à Daniel jeté dans la fosse aux lions (Dan., xiv, 33 sq.). Cette légende est trop tardive pour qu'on puisse affirmer l'ascendance sacerdotale d'Habacuc et en tirer argument pour le caractère « cultuel » de sa prophétie (comme le fait S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, iii, 109).

Le nom même d'Habacuc est singulier; on ne le retrouve nulle part ailleurs. Du type catallul, il serait formé sur la racine חבק, « tenir dans ses bras », « embrasser » (II Reg., iv, 16). Telle est l'explication retenue par des textes agadiques tardifs : Habacuc serait le fils de la Shunamite qu'Élisée lui avait promis en ces termes : « A cette saison, l'an prochain, tu tiendras un fils dans tes bras » (Pirqé R. Eliezer 33; Sohar, Beschalach, cités par M. E. Jernensky, dans *Encyclopaedia Judaica*, vii, 756).

En raison de la forme grecque Αμβακουμ, Αββακουμ, les auteurs expliquent le mot par l'assyrien *Ḫambakuku*, qui désigne une plante potagère, et le rapprochent d'autres noms propres tirés du monde végétal : Tamar, « palmier », — Suzanne, « lys », — Zêtan, « olivier » (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, Stuttgart, 1928, p. 231).

II. Le texte. — 1° *Le texte hébreu.* — Est-ce à cause des difficultés du livre? Le texte a beaucoup souffert. De nombreux passages du T. M. sont altérés ou difficiles à interpréter : i, 9, 11, 12; ii, 3, 4, 15; iii, 9, 11, 13, 14 (M. Delcor, dans *La Ste Bible* de Pirot-Clamer, viii-1, 399).

L'inversion des deux ℣. 18 et 19 du chap. ii est presque certaine : l'imprécation doit commencer par *hôy*, Malheur !

Le chap. iii offre le plus grand nombre de difficultés. De manière plus ingénieuse que convaincante, Thackeray (*The Septuagint and Jewish Worship*, 2e éd., 1923) et A. Guilding (*Some obscured Rubric and Lectionary Allusions in the Psalter*, dans *Journal of Theological Studies*, 1952, p. 51-52) interprètent 9 *b* comme une glose liturgique indiquant les trois textes prévus pour la fête de Pentecôte, en laquelle on lisait le psaume d'Habacuc, selon le cycle triennal palestinien. De manière beaucoup plus simple, R. Tournay propose de traduire : « tu rassasies de traits l'Amorite » (vocaliser : *śibba'tâ... 'ĕmori*) (dans *Rev. Bibl.*, 1959, p. 359, n. 1). — Le ℣. 11 semble incomplet dans le T. M.

L'étude du texte d'Habacuc s'est trouvée renouvelée par la publication du *Pesher Habacuc* de la 1re grotte de Qumrân (= 1 Q p Hab.) (Millar Burrows, John C. Trever, William H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, i, plates lv-lxi, New Haven, 1950). Des différences appréciables s'observent entre le texte du *Pesher* et le T. M. (voir H. W. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran*, Philadelphie, 1959; Harmut Gese, *Die hebräischen Bibelhandschriften zum Dodekapropheten*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], lxix, 1957, p. 55-69; et Jesus Cantera Ortiz de Urbina, *El Comentario de Habacuc de Qumran*, C. S. I. C., Madrid-Barcelone, 1960). En dehors des variantes orthographiques fort nombreuses qui s'expliquent par l'influence de l'araméen, le texte de 1 Q p Hab. présente des leçons qui doivent retenir l'attention. Citons חרבו, « son épée » en i, 17 au lieu de חרמו, « son filet »; — הון, « la richesse » en ii, 5 au lieu de היין, « le vin » (inintelligible) du T. M.; — מועדיהם « leurs fêtes », ii, 15, au lieu de מעוריהם, « leurs nudités ». Ici il s'agit d'une correction intentionnelle de l'auteur du Pesher, en vue de l'interprétation particulière qu'il voulait donner. D'une manière générale, A. Diez Macho juge peu soignée la copie de 1 Q p Hab. et l'orthographe peu conséquente. Mais elle a l'avantage d'attester une phase textuelle

antérieure à celle qui est représentée par le *textus receptus* (*El texto biblico del Comentario de Habacuc de Qumran*, dans *Lex tua Veritas*, Festschrift für Hubert Junker, Trèves, 1961, p. 59-64).

2° *Le texte grec.* — Il existe plusieurs versions grecques d'Habacuc. La Septante (édition J. Ziegler, XII, *Duodecim Prophetae*, Goettingue, 1943) n'offre dans l'ensemble que peu de recours pour la reconstitution du texte primitif (M. Delcor, *op. cit.*, 399-400). Pourtant Horst se base sur la leçon des manuscrits A, Q, W, en I, 6 qui ajoutent τοὺς μαχητάς après τοὺς Χαλδαίους pour supposer un texte primitif גבור עם, « un peuple fort », et il élimine « les Chaldéens », attesté pourtant dans tous les manuscrits et toutes les versions. C'est de l'arbitraire pur; comme le remarque justement Ed. Nielsen (dans *Studia Theologica*, VI, p. 63, n. 1), ce sont les mots τοὺς μαχητάς qui sont une addition faite dans certains manuscrits des LXX, à une époque où le mot « Chaldéens » avait pris le sens d'astrologues. Par l'addition « les combattants », le scribe évitait pour ses lecteurs toute fausse interprétation. Tantôt les variantes de la Septante proviennent d'un texte consonantique vocalisé autrement que ne le feront les Massorètes, tantôt elles permettent de reconstituer un autre texte, tantôt elles manifestent une « relecture » du texte (*infra*, col. 806 sq.).

On trouve dans Hab., III, 2 (LXX) un exemple typique de leçon confluente.

« Au milieu de deux animaux tu seras connu, quand s'approcheront les années tu seras connu... » suppose une double tradition textuelle : le traducteur n'aura voulu laisser tomber aucune des possibilités (B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 2e éd., Copenhague, 1964, p. 35, n. 4).

Des Bédouins ont découvert durant l'été 1952 des fragments importants d'un *Dodécaprophéton* grec, dont l'édition a été confiée à D. Barthélemy (*Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton* [Supplements to Vetus Testamentum, X], Leyde, 1963). La col. XI contient des fragments d'Hab., I, 5-11; la col. XII, des fragments de I, 14-II, 8; la col. XIII, des fragments de II, 13-20; la col. XIV, des fragments de III, 9-15.

Ce texte correspond à celui qu'utilisait S. Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*, et à la *Quinta* des Hexaples, citée par Origène et S. Jérôme dans son *Commentaire* des Petits Prophètes. Il s'agit d'une révision de la Septante faite en Palestine « sur un texte hébraïque consonantique pratiquement identique au T. M. classique » (p. 198), — révision qu'Aquila utilisa pour son œuvre propre (p. 250-252). Il faut attribuer cette recension à Jonathan ben 'Uzziel, disciple de Hillel, plus connu sous son nom grécisé de Théodotion (p. 144-157). Ajoutons qu'il ne faut pas confondre ce vrai « Théodotion » avec le faux « Théodotion » des Hexaples, texte à considérer comme une « recension tardive, éclectique et pseudépigraphe » (p. 269).

Il existe enfin une traduction spéciale d'Hab., III, appelée version Barberini en raison du Codex Barberinus *Gr. 549* qui la contient (texte dans J. Ziegler, *op. cit.*, p. 273-275). Cette version est extrêmement intéressante parce qu'elle n'offre d'affinités avec aucune autre. Elle a été faite sur une tradition textuelle ancienne, différente de la lignée qui a abouti à notre T. M. (E. M. Good, *The Barberini Greek version of Habakkuk III*, dans *Vet. Test.*, IX, 1959, p. 11-30). L'auteur connaissait bien l'hébreu et s'est efforcé de traduire avec une certaine élégance (par ex. les participes grecs à la place du parfait hébreu au ℣. 6, — la tournure de l'infinitif précédé de ἐν à la place du parfait au ℣. 10). Les périphrases, nombreuses, rappellent la manière du Targum; les doublets viennent de ce que le traducteur a tenu compte des variantes qui existaient dans la transmission hébraïque du texte. L'affinité de cette traduction avec les versions coptes, spécialement avec la version akmimique, permet de conclure qu'elle a été faite à Alexandrie, et sans doute pour servir de texte liturgique pour la fête de Pentecôte (Thackeray, *op. cit.*).

Good pense trouver dans une variante du ℣. 13 *a* un indice pour la datation de la version Barberini. Au lieu du singulier du T. M. « ton oint », *Gr. 549* porte « tes élus », τοὺς ἐκλεκτούς σου. Est-ce la trace d'une polémique antichrétienne, ce qui fournirait un repère pour la datation? L'argumentation ne convainc pas (cf. dom Bévenot, dans *Rev. Bibl.*, XLII, 1933, p. 499-525, spécialement p. 507). Quoique le texte primitif ait dû s'appliquer au roi, représentant par sa charge tout le peuple (*infra*, col. 804), le parallélisme de « ton oint » avec « ton peuple » a conduit à une interprétation collective, à une époque où il n'y avait plus de roi. On trouve dans les textes de Qumrân un cas analogue : l'oint du Ps. II, — qui, lui, désigne bien le roi, — est interprété des « élus d'Israël dans la suite des jours » (4 Q Flor. I, 18-19). Cette diversité dans les interprétations proposées vient du désir d'appliquer les textes à la situation de la communauté mais ne reflète pas pour autant une polémique.

3° *Targum araméen.* — Le Targum des Prophètes, dit de Jonathan ben 'Uzziel, est contemporain dans sa forme actuelle du Targum d'Onkelos, mais il conserve d'anciennes traditions palestiniennes (R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, I, Rome, 1966, p. 124-128). On a noté en particulier des accords significatifs entre les interprétations du Targum d'Habacuc et du Pesher Habacuc (W. H. Brownlee, *The Dead Sea Habakkuk Midrash and The Targum of Jonathan*, Duke Un., 1953; *The Habakkuk Midrash and The Targum of Jonathan*, dans *Journal of Jewish Studies*, VII [1956], p. 169-186; et N. Wieder, *The Habakkuk Scroll and The Targum*, *ibid.*, IV [1953], p. 14-18). Sur l'interprétation targumique d'Hab., II, 3, voir A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk, II, 2 sq. (Suppl. to N. T.)*, Leyde-Cologne, 1961, p. 21-23.

4° *Versions latines.* — Notons seulement que la liturgie du vendredi saint a conservé une traduction spéciale d'Hab., III, fort ancienne (cf. H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 32).

III. Étude littéraire. — 1° *Plan.* — Le livret d'Habacuc comporte 3 parties facilement discernables : *a)* un dialogue entre le prophète et son Dieu, comportant une double série de complaintes et d'oracles (I-II, 4); — *b)* une série de cinq (ou six, si l'on adopte la correction suggérée par la *Biblia Hebraica* de Kittel) imprécations contre l'oppresseur impie (II, 5-20); — *c)* la prière *(tephillah)* introduite par un titre spécial et munie d'indications pour le chant (℣. 1, 19) comme les psaumes (III).

2° *Langue.* — Le vocabulaire d'Habacuc a été étudié avec le plus grand soin par P. Humbert dans son livre : *Problèmes du livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, XVIII, 1944). Cet auteur s'est livré pour tous les mots significatifs à une enquête approfondie pour déceler les courants de pensée auxquels se rattache le poète : courant prophétique pour les deux premiers chapitres, courant de la lyrique sacrée pour la prière. De manière plus précise, l'étude de la langue confirme l'unité du livre et sa datation à la fin de la monarchie de Juda.

Habacuc n'en est pas moins un auteur personnel, dont le vocabulaire comporte un nombre relativement important d'*hapax legomena* ou de mots rares (liste dans M. Delcor, *op. cit.*, 392). Le mauvais état du texte rend l'interprétation parfois malaisée. Les imprécations, rédigées pour une part dans le style de l'énigme (*ḥîdah*, II, 6), ne laissent pas aisément deviner contre qui elles sont dirigées. Mais l'ensemble du livre, avec les interrogations douloureuses du prophète qui aboutiront à la révélation de Dieu dans la théophanie historique du chap. III, provoque une véritable émotion religieuse et donne une haute leçon de foi et d'espérance.

3° *Éléments.* — 1re complainte (I, 2-4). — Ce morceau est rédigé dans le style caractéristique des complaintes du Psautier ou de Jérémie (P. Humbert, *op. cit.*, 10-11). Il comporte des interrogations douloureuses : « Jusques à quand » (cf. Ps., XIII, 2, 3; LXII, 4), « pourquoi » (cf. Ps., XLII, 10; XLIII, 2; XLIV, 24, 25 etc.; Jer., XIV, 8, 9; XV, 18; XX, 18), — une invocation initiale à Dieu au vocatif, — un appel au secours, — l'énoncé des misères dont souffre le plaignant. Ces caractères se retrouvent tout aussi bien dans les psaumes de lamentation individuelle que dans les lamentations collectives où le récitant *(Vorbeter)* s'adresse à Dieu au nom du peuple (cf. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 117, 124).

1er oracle (I, 5-11). — A la plainte du prophète répond un discours à la 1re personne *(Göttliche Ich-Rede)*, où Dieu invite à considérer son œuvre parmi les nations (cf. le préambule d'Is., XXXIV, 1). L'oracle proprement dit est introduit par la tournure caractéristique הִנֵּנִי, suivi d'un participe (P. Humbert, *La formule hébraïque en « hineni » suivi d'un participe*, dans *Revue des Études juives*, XCVII, 1934, p. 58 sq.), qui introduit des oracles de promesses et le plus souvent de menaces. Ici l'invasion des Chaldéens est annoncée en termes assez conventionnels, comme dans les oracles sur l'ennemi du Nord (par ex. Is., V, 25-30; Jer., IV, 5-7; V, 15-17; VI, 22-24; Nah., III, 2-3...). La fin de l'oracle est obscure et pourrait être l'introduction de la complainte suivante. P. Humbert traduit par ex. : « Maintenant l'esprit est passé et s'en est allé. J'exposerai donc ma censure à mon Dieu »; le ℣. 11*a* serait alors une confidence psychologique du prophète.

2e complainte (I, 12-17). — Après une interrogation à forme négative, l'invocation à Dieu est développée par des épithètes hymniques, comme pour accentuer le contraste entre la misère du plaignant et la puissance de Dieu (H. Gunkel, *Einleitung..*, 134 renvoyant à Ps., LXXX, 2; Is., XXXVII, 16; Jer., XIV, 8; XXXII, 17-22).

Pour stigmatiser l'Impie qui engloutit un plus juste que lui, l'auteur emploie, comme de nombreux psaumes de lamentation, des images cynégétiques (cf. Ps., VII, 16; XXXI, 5; XXXV, 7; XXXVIII, 13; LVII, 7; LXIV, 6; CXL, 6; CXLI, 9-10; CXLII, 4; Jer., XVIII, 22). Il semble bien qu'il faille entendre ce singulier au sens collectif (voir en particulier le ℣. 17); la complainte viserait alors un autre oppresseur que le « méchant » dénoncé en I, 4 (thèse de W.W. Cannon, *infra*, col. 802).

Relevons enfin une dernière caractéristique du style de la complainte : l'allusion à la durée de l'épreuve (*tâmîd* du ℣. 17; cf. Ps., XXXVIII, 18; LXXIV, 23).

2e oracle (II, 1-4). — Au début du chap. II, le prophète entre directement en scène (*Erlebnisbericht*, selon Horst). Il prend sa faction, — ce qui peut être entendu au propre s'il s'agit d'un prophète cultuel qui passe la nuit au sanctuaire pour attendre la réponse de Dieu, — et reçoit de Yahvé l'ordre de graver sa « vision » sur les tablettes (cf. Is., XXX, 8; Jer., XXX, 2; Ez., XXXVII, 16; Is., VIII, 1 avec *gillâiôn*; cf. W. H. Brownlee, *The placarded Revelation of Habakkuk*, dans *Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], 1963, p. 319-325). L'article indiquerait pour certains qu'il s'agit des tablettes exposées dans le sanctuaire pour y recevoir le texte des oracles cultuels (P. Humbert, *op. cit.*, 145), mais l'emploi du mot *lûḥa* dans Isaïe, Jérémie et Ezéchiel n'impose pas cette interprétation.

La détermination de l'oracle pose deux problèmes difficiles: celui de son étendue et celui de la teneur même du ℣. 4. Junker étend l'oracle jusqu'à la fin du chapitre, incorporant ainsi les imprécations à la révélation. Mais les textes cités plus haut invitent à chercher là aussi un oracle bref. Horst, Humbert, Brownlee (qui rétablit l'ordre 4*a*, 5*a*, 4*b*) lui rattachent la première partie du ℣. 5, tandis que Eissfeldt, Trinquet, Delcor le restreignent au ℣. 4.

Contre Sellin et Horst, Humbert a bien montré que le ℣. 4 ne relevait pas du style sapientiel (avec une conclusion *a minore ad majus* au ℣. 5*a*), mais du style oraculaire. « Le ton mystérieux (cf. H. Gunkel, *Die israelitische Literatur*, p. 85) et l'anonymat du coupable sont en effet caractéristiques d'un oracle,... ainsi que le laconisme et, très particulièrement, l'emploi de la particule הִנֵּה au début » (cf. par ex., Am., II, 13; IV, 2; VIII, 11; IX, 13; Os., II, 16; Is., VII, 14; VIII, 7 etc., Humbert, *Problèmes*, p. 16).

Quant à la teneur même du ℣. 4, nous ne pouvons que renvoyer aux commentaires. Le ℣. 4*b* est assuré : « Le juste vivra par sa fidélité ». Pour le ℣. 4*a*, Van Hoonacker, s'appuyant sur la LXX, a proposé de lire עָלַף : il succombe. Cette correction, très simple (métathèse du פ et du ל dans le עפלה du T.M.), est adoptée par Trinquet et Delcor comme la plus vraisemblable. (R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, 1958, p. 615, propose une autre correction, moins coulante pour le sens). En tout cas, le sens est clair : Habacuc oppose au juste qui subsistera l'Impie « dont l'âme n'est pas droite ».

Les ℣. 3 et 4 ont exercé sur la théologie du judaïsme et du christianisme une influence considérable, comme l'a bien montré A. Strobel (*op. supra cit.*). Nous y reviendrons après l'étude du message d'Habacuc.

— Les imprécations (II, 5-20). — Un bref prélude met en scène l'arrogant à la convoitise insatiable contre lequel les peuples vont entonner une satire *(mâshâl)*. Celle-ci se présente sous forme de cinq imprécations, commençant par la même interjection הוֹי, « Malheur à celui qui » (participe). La première, la troisième et la cinquième ajoutent à l'énoncé des griefs une phrase interrogative annonçant le châtiment (II, 7, 13, 18). Les quatre premières justifient l'énoncé de la rétribution par un *kî* causal (II, 8, 11, 14, 17); la cinquième par contre se termine par l'annonce d'une théophanie (II, 20; cf. Soph., I, 7; Zach., II, 17). A la différence des autres qui condamnent l'injustice de l'oppresseur, celle-ci s'en prend à son idolâtrie. La polémique contre l'inanité des idoles correspond aux préoccupations du Deutéronome (IV, 28; VII, 25), aussi n'y a-t-il pas à mettre en doute l'authenticité du passage (cf. Cannon, Horst, et Delcor, *op. cit.*, 396). En plaçant le ℣. 18 après le ℣. 19, on obtient une suite des idées plus satisfaisante.

Ces imprécations sont construites sur le modèle habituel (P. Humbert, *Problèmes*, 19-23) : imprécation ouverte par *hôy*, avec une brève désignation du

coupable (par ex., Is., v, 11*a*, 22), — le réquisitoire plus ou moins développé qui énumère les griefs à la charge du coupable (Is., v, 11*b*, 12, 23), — l'annonce du châtiment (Is., v, 13-17, 24*a*). La Bible nous offre d'autres exemples d'imprécations ainsi groupées en série (Is., v, 8-24; x, 1-4; Ez., xiii, 3, 18).

On remarquera que les cinq imprécations sont rattachées au genre sapientiel par le ℣. 5, où elles sont désignées comme un *mâshâl*, une *mᵉlṣah* (raillerie), des *ḥîdôt* (énigmes). Cette observation s'oppose à la thèse de P. Humbert qui en propose une interprétation « en clair », comme si elles visaient directement les constructions ruineuses du roi Joiaqim, (ii, 9, 11, 17) alors qu'elles reprennent des formules conventionnelles pour les appliquer à l'Impie. Elle s'accorde avec la thèse de E. Gerstenberger (*The Woe-oracles of the Prophets*, dans *J. B. L.*, 1962, p. 249-263) qui rattache le genre de l'imprécation non à celui de la malédiction (thèse de Cl. Westermann, *Grundformen der prophetischen Rede*, Munich, 1960, p. 136-142), mais aux réflexions des sages sur les conditions de ce monde (p. 261). L'énoncé du Malheur (plutôt que imprécation) constitue ainsi l'antithèse de la béatitude. En rappelant ces principes traditionnels, le prophète renforce la certitude que l'Impie ne saurait subsister. C'est ce que va démontrer à son tour l'évocation de la geste de Yahvé dans la prière du chap. iii.

— La prière d'Habacuc (iii). — Muni d'indications musicales au début et à la fin, et coupé de pauses (*sélah*, ℣. 3, 9, 13), le psaume d'Habacuc est appelé *tephillâh*. C'est un terme technique pour désigner les complaintes individuelles ou collectives (ex. de complaintes individuelles : Is., xxxviii, 5; Jon., ii, 8; Ps., vi, 10; xvii, 1 etc.; — de complaintes collectives : I Reg., viii, 28; II Reg., xix, 4; Is., i, 15; Ps., lxxx, 5; lxxxiv, 9).

La structure en est simple : un prélude sous forme de supplication : que Dieu renouvelle sa geste antique (℣. 2). — Un hymne en trois motifs : l'arrivée de Yahvé qui part de la région du Sinaï (℣. 3-7), — la commotion de la nature (℣. 8-11), — la victoire de Yahvé sur ses ennemis (℣. 12-15). — La conclusion oppose la crainte que ressent le prophète devant l'intervention fulgurante de Dieu à la joie et à la sécurité du salut qui sera accordé (℣. 16-19). Le ℣. 17 qui introduit un tableau de misère agricole dans le contexte du combat cosmique pourrait être une glose postérieure (Rudolph, Elliger, Trinquet, Delcor), ajoutée soit pour adapter la *tephillâh* à une période de disette ou d'épizootie, soit par influence des lectures faites en la fête de Pentecôte (Lev., xxvi, spécialement le ℣. 20, selon Thackeray).

La combinaison d'hymne et de complainte se retrouve fréquemment dans la Bible (par ex., Is., xxxvii, 16; Ps., xliv, 2-4; lxxiv, 12-17...; Neh., ix, 6-15) et a ses précédents dans les psaumes mésopotamiens : l'hymne constitue comme une *captatio benevolentiae*, destinée à obtenir plus aisément l'exaucement de la prière.

Le problème le plus important à examiner par l'exégète est la détermination des sources et de l'arrière-plan d'Hab., iii. A grand renfort de corrections inspirées par les textes mythologiques de Ras Shamra, W. F. Albright a rapproché l'hymne central du poème de la Création récité à la fête du Nouvel An (*The Psalm of Habakkuk*, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, presented to Th. H. Robinson, 1950, p. 1-18). Vont dans le même sens les articles de W. A. Irwin (*The Psalm of Habakkuk*, dans *J. N. E. St.*, i, 1942, p. 10-40 et *The Mythological Background of Habakkuk, Chapter 3*, *ibid.*, xv, 1956, p. 47-50.) et de J. H. Eaton (*The origin and meaning of Habakkuk 3*, dans *Z. A. W.*, lxxvi [1964], p. 144-171).

De son côté, Ed. Nielsen, *The Righteous and the Wicked in Habbaquq*, dans *Stud. Theol.*, vi, [1952], p. 74, explique le thème de l'assaut des nations, de la victoire de Yahvé et d'Israël sur les ennemis en marche par l'idéologie de la fête annuelle du Nouvel An, conçue comme le renouvellement de la victoire primitive de Yahvé sur les forces du chaos et son intronisation dans le sanctuaire.

Ces explications partent d'une conception très discutable sur la nature de la fête du Nouvel An israélite (*D. B. S.*, vi, 597-645).

Son existence est possible, mais non certaine (R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, ii, 407-413, la rejette absolument). De toute façon, on ne peut transposer purement et simplement l'idéologie de la fête babylonienne pour reconstituer la fête israélite : le yahvisme a une nature spécifique qui exigeait en toute hypothèse une transformation profonde des éléments puisés ailleurs.

En réalité, le fait concret qui se discerne derrière Hab., iii, ce n'est pas le combat des origines contre les monstres du chaos, dans le style des combats de Marduk contre Tiamat, mais la geste de Yahvé au temps de l'exode et de la conquête, gages de ses interventions futures (M. Delcor, *La geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste en Habacuc III*, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Monserrat, 1954, p. 287-302). Tout au plus retrouve-t-on à l'arrière-plan des évocations de l'exode une réminiscence de la création « conçue comme une lutte de Dieu contre les éléments révoltés » (l'Abîme, la Mer, le Fleuve, etc.), cf. Ps., lxxxix, 10-11; Is., li, 9, etc; (Trinquet, p. 38, n. b.).

R. Tournay a montré, de son côté, la parenté entre le cantique de Moïse (Ex., xv), daté selon lui de la grande Pâque de Josias (622), le psaume alphabétique de Nahum et le cantique d'Habacuc (*Recherches sur la chronologie des Psaumes*, dans *Rev. Bibl.*, lxv, 1958, p. 321-357). Du point de vue théologique ces œuvres manifestent la réintégration dans le culte de l'alliance du Sinaï (*Rev. Bibl.*, lxvi, 1959, p. 189, n. 1) et correspondent à la pénétration à Jérusalem des traditions religieuses du Nord. Se rattachant à ce courant, Habacuc présente Yahvé comme le dieu guerrier qui réside au Sinaï, et non comme un dieu de la nature (*Rev. Bibl.*, 1958, p. 344 sq.). Malgré les angoisses de l'heure présente, le prophète attend avec confiance une éclatante manifestation du « Saint » (iii, 3), en faveur de son peuple (iii, 13).

IV. Unité du livre. — En raison de son caractère très spécial, l'appartenance du chap. iii au livret primitif d'Habacuc a souvent été contestée. Le fait que le Pésher trouvé à Qumrân commente seulement les deux premiers chapitres a donné à la thèse de l'inauthenticité un regain d'actualité (ainsi G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Vienne et Munich, 1954, p. 80 sq.). Mais avant d'examiner cette question, il convient de s'interroger sur la cohésion des éléments très divers qui constituent le début. Deux thèses s'affrontent : pour les uns, l'altenance de complaintes et d'oracles correspond aux divers mouvements d'une liturgie réellement exécutée au Temple de Jérusalem (Sellin, *Kommentar*, 2ᵉ et 3ᵉ édit.; P. Humbert, *Problèmes*; Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakuk...*, p. 99-107), pour d'autres, ce n'est que la « libre juxtaposition » d'une double série de lamentations et d'oracles, et d'un groupe d'imprécations (Eissfeldt, *Einleitung*, p. 567).

Dans son *Einleitung in die Psalmen* (p. 137), Gunkel avait attiré l'attention sur l'union de la complainte et de l'oracle dans nombre de textes bibliques (Jos., vii, 7 sq.; Jud., xx, 23, 26 sq.; Is., xxxvii, 14 sq.;

II Chron., XX, 6 sq.). Elle s'inspire d'un usage cultuel dont les complaintes du psautier fournissent une attestation indirecte; dans le hiatus qui existe entre la plainte proprement dite et l'élan de certitude et de reconnaissance qui suit, intervenait probablement une réponse divine, un « oracle » assurant le plaignant qu'il était exaucé (ainsi entre les ℣. 8 et 9 de Ps., VI; les ℣. 5 et 6 de Ps., XXVIII; les ℣. 19 et 20 de Ps., XXXI).

Humbert, qui fait siennes ces observations, relève dans la littérature prophétique de pareilles alternances (*Problèmes*, p. 17-18) : Mich., VII, 7-10 : complainte + 11-13, oracle; — VII, 14-17 : complainte + 15-20, oracle; — Is., XXXIII, 2 : complainte + 3-6, oracle; XXXIII, 7-9 : complainte + 10-13, oracle (autres exemples cités par Delcor, dans *La Ste Bible* de Pirot, VIII-1, 391). Le grand nombre de cas où se repère cette structure empêche précisément de conclure qu'il s'agit toujours de prophéties cultuelles. Plus simplement, ce peut être l'imitation d'un genre, tout comme les prophètes s'inspirent du style de la chanson (Is., V, 1 sq.) ou de la lamentation funèbre (Am., V, 2; Jer., IX, 9-11, 16-21 etc.). L'étude littéraire de la structure d'Hab., I-II ne peut donc suffire pour trancher le caractère de l'œuvre.

Pour qui admet la destination cultuelle du livre, la prière du chap. III fait naturellement corps avec l'ensemble. On peut remarquer d'ailleurs que le livret de Nahum, presque contemporain, contient lui aussi un psaume (Nah., I, 1-8; cf. *D. B. S.*, VI, 292-293 et R. Tournay, *Recherches sur la chronologie des Psaumes*, dans *Rev. Bibl.*, LXV, 1958, p. 328-335). Le titre de la prière « Tephillah d'Habacuc » (avec *lamed auctoris*) n'apporte certes pas un argument dirimant (cf. H. Cazelles, *La question du « lamed auctoris »*, dans *Rev. Bibl.*, LVI, 1949, p. 93-101), car aux origines il s'agit d'un lamed de titulature, « indiquant la destination, l'appartenance ou le classement ». Pourtant il n'existe pas de recueil de Psaumes d'Habacuc; le cas est différent de celui de David, Coré ou Asaph. On peut donc penser que le compilateur du livre d'Habacuc (qui peut être aussi celui du recueil des Petits Prophètes) a vraiment voulu désigner l'auteur de la prière (*ibid.*, 100).

Ce qui prouve en définitive l'appartenance de la *tephillâh* au livret d'Habacuc, ce sont ses rapports de sens avec les deux premiers chapitres. Les appels douloureux du prophète, les sommations, pourrait-on dire comme dans Job, n'appellent-ils pas une réponse adéquate de Yahvé? Comme dans Job (XXXVIII, 1; XL, 6), elle se produit dans le cadre de la tempête. L'ennemi est désigné dans un cas (III, 13) comme dans l'autre (I, 4, 13) du nom d'Impie (Eissfeldt, *Einleitung*, p. 568 qui tient pour l'unité du livret). II, 20 introduit bien le psaume : le silence solennel de toute la terre précède et annonce la venue de Yahvé, comme en Soph., I, 7 (R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, LXV, 1958, p. 326). Enfin la tonalité d'ensemble du chap. III avec ses images fracassantes, souvent obscures, correspond bien au reste du livret, aussi peut-on tenir avec assurance à l'authenticité d'Hab., III (cf. la note spéciale de M. Delcor, *op. cit.*, 432 et R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, LXXII [1965], p. 428).

V. L'ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE. — Puisque le titre ne mentionne pas les rois sous le règne desquels s'est exercé le ministère d'Habacuc, il faut se baser sur les rares indications contenues dans son livre pour en déterminer le cadre historique. La mention des Chaldéens en I, 6 est la plus claire (la correction de Duhm : les *Kittîm* est arbitraire; le Pesher Habacuc lit bien « les Chaldéens », alors même qu'il applique le texte aux Kittîm). L'étude du vocabulaire confirme qu'Habaccuc a vécu aux derniers temps de la monarchie (cf. P. Humbert). C'est la position aujourd'hui générale (cf. Eissfeldt, *Einleitung*, 566 et Delcor, *op. cit.*, 384 sq.). Dom R. Augé (*Profetes Menors*, Montserrat, 1957) a repris la thèse de Duhm qui datait Habacuc du temps d'Alexandre, mais sans succès (cf. R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, 1958, p. 615).

Le réveil de la puissance chaldéenne fournit ainsi pour Habacuc un *terminus a quo* (pour l'histoire de cette période, voir, dans *D. B. S.*, les art. NABUCHODONOSOR, VI, 286 sq. et NAHUM, VI, 295 sq.). Nommé gouverneur des « pays de la Mer » par le roi d'Assyrie Sin-šar-iškun, le prince chaldéen Nabopolassar ne tarda pas à secouer le joug. A la même époque, le jeune roi Josias s'affranchit de la longue tutelle assyrienne (voir, *ibid.*, l'art. ISRAËL, IV, 756-757), et le réveil de l'esprit national en Juda va de pair avec un renouveau religieux marqué spécialement par la découverte du Deutéronome et la promulgation de la loi sur la centralisation du culte (622). C'est en même temps une période d'intense activité littéraire (cf. R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, 1959, p. 189-190). La prophétie de Nahum manifeste l'enthousiasme avec lequel sont accueillies en Juda les défaites successives du vieil oppresseur assyrien. Ninive elle-même succombe en 612. Les débris des armées assyriennes, commandées par Assur Uballit, se réfugient à Harran, sur le moyen Euphrate. Craignant un sursaut de l'Assyrie et ne soupçonnant pas le péril que présentait la constitution de l'empire des Chaldéens, Josias veut s'opposer au passage des troupes égyptiennes qui traversent la Palestine pour porter secours aux Assyriens. Le roi tombe à Megiddo (609). Pour quelques années, la Palestine passe sous la mouvance égyptienne; Joachaz, fils cadet que le « peuple du pays » a mis sur le trône (II Reg., XXIII, 30), est déposé au bout de trois mois par le pharaon, Nékao, et est remplacé par son aîné, Eliaqim, dont le nom, en signe de vassalité, est changé en celui de Joiaqim (II Reg., XXIII, 34). Sans égard pour ses sujets sur qui retombe le lourd tribut imposé par le pharaon, il poursuit des constructions somptueuses, contre lesquelles Jérémie s'élève avec véhémence (XXII, 13-19; cf. Hab., II, 9-12 selon P. Humbert). Par ailleurs, il laisse le peuple reprendre les pratiques idolâtriques auxquelles Josias avait mis un terme (cf. Jer., VII, spécialement ℣. 16-20, 30-31; XI, 1-14. Faut-il en rapprocher Hab., II, 18-19?).

La défaite égyptienne à Karkémish (605) livre la Syrie-Palestine à la merci des Chaldéens. La mort de son père Nabopolassar oblige Nabuchodonosor à interrompre sa campagne victorieuse pour rentrer à Babylone (août-sept. 605). Pendant quelque temps Joiaqim se résigne à payer tribut au nouveau maître du monde, puis, sous l'effet des intrigues égyptiennes, se révolte (II Reg., XXIV, 1). Occupé par ses campagnes à Hamat et à Ribla, Nabuchodonosor n'intervient pas de suite personnellement, mais lance contre Juda des bandes de pillards qui ravagent le plat pays (II Reg., XXIV, 2; Jer., XII, 7-17). Lui-même part en expédition à la fin de 598 et met le siège devant Jérusalem. Entre-temps, Joiaqim était mort et avait été remplacé par son fils Joiakin qui, après trois mois de siège, dut se rendre. Ce fut la première déportation (II Reg., XXIV, 10-16. Printemps 597, *D. B. S.*, VI, 289).

Bien que le livret d'Habacuc soit écrit en une période de crise grave, de trouble profond où l'Impie traque le juste (I, 4), où Dieu semble indifférent à l'accroissement du mal (I, 13), rien ne laisse supposer que la capitale soit assiégée, à plus forte raison tombée au pouvoir de l'ennemi. Les tragiques événements des années 598-597 constituent un *terminus ad quem* au-delà duquel on ne doit pas descendre.

C'est donc dans les trois dernières décades du VII^e s. qu'il faut placer l'activité d'Habacuc. Peut-on préciser davantage?

VI. Problèmes d'interprétation. — La datation plus précise de la prophétie est liée à l'interprétation que l'on en donne, et très spécialement à l'identification de l'oppresseur impie. Les différences de points de vue qu'on observe à l'intérieur même de la prophétie rendent l'exégèse fort ardue, comme l'a bien noté Wellhausen : « Au même moment où le prophète, profondément indigné du mépris de la loi parmi son peuple (I, 2-4), annonce les Chaldéens comme un châtiment (I, 5 sq.), il ne devrait pas exprimer une complainte sur le mauvais traitement de son peuple par les Chaldéens » (*Skizzen*, 3^e édit., p. 166).

Sans donner un *status questionis* complet, nous passerons en revue les principaux types d'interprétation. Ce sera la meilleure manière de nous acheminer vers une solution.

1° *Thèse de l'oppresseur assyrien.* — Si les Chaldéens sont suscités par Dieu après un temps d'oppression, c'est qu'eux-mêmes ne sont pas les oppresseurs (Budde, Eissfeldt, Weiser, Horst). La prophétie daterait donc du règne de Josias, quand Juda secoue le joug de l'Assyrie et retrouve l'indépendance. Budde est obligé de redistribuer le texte de la façon suivante : I, 2-4 + 12-17 (complaintes sur l'oppression assyrienne); II, 1-4 (interrogation du prophète à Dieu); I, 5-11 (arrivée des Chaldéens). Eissfeldt, qui fait d'Habacuc un contemporain de Nahum (*Einleitung*, p. 567), s'abstient de ces inversions, mais nie qu'il y ait un rapport réel entre II, 5 sq. et la première partie.

De fait, Budde n'a pu expliquer de façon plausible la perturbation du texte. La suzeraineté assyrienne était déjà affaiblie au début du règne de Josias et l'on ne s'explique pas un tableau aussi sombre que celui de I, 2-4, 12-17. Le rapprochement avec Nahum est artificiel, car l'ensemble du livret d'Habacuc ne donne nullement la même impression. Dans un cas, c'est une explosion de joie presque sauvage devant la ruine de l'ennemi héréditaire, sans arrière-pensée ni inquiétude pour l'avenir; dans l'autre, c'est une recherche angoissée du mode selon lequel s'exerce la justice divine dans l'histoire.

2° *Prophétie dirigée contre le roi Joiaqim.* — Pour un certain nombre d'auteurs, l'oppression dénoncée par Habacuc est exercée à l'intérieur même de Juda. Déjà Rothstein jugeait que le prophète (peu avant la bataille de Karkémish, en 605) s'en prenait au roi Joiaqim et à ses partisans qui oppriment les Juifs pieux (*Über Habakkuk, Kap. I. und II.*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, LXVII, 1894, p. 51-85). Cette interprétation a été reprise par P. Humbert, sous une forme assez différente : il s'agirait d'une liturgie « destinée par ce prophète cultuel à une cérémonie publique dans le Temple de Jérusalem, probablement à la veille ou même au début de la campagne de Nébucadnézar contre Juda en 602-01. Face au régime despotique de Jéhojaqim et face aux signes avant-coureurs de la crise politique déclenchée par l'approche des armées babyloniennes, le prophète Habacuc n'hésita pas à prendre position contre Jéhojaqim, contre ce roi exécré, et pour les Babyloniens » (*Problèmes*, p. 292 sq.).

Est-il vraisemblable qu'un « prophète cultuel » compose pareille charge dans le cadre d'un « jour de prières publiques »? Qu'on ne cite pas les invectives d'Amos contre Jéroboam II, prononcées dans le sanctuaire royal de Béthel (Am., VII, 10-17), car précisément Amos se défend d'être un nâbî' (*ib.* 14).

Ed. Nielsen, qui estime lui aussi que Joiaqim est visé, n'en a pas moins relevé les invraisemblances de la thèse de P. Humbert (*op. cit.*, p. 54-78). La prophétie d'Habacuc s'inspirerait du drame cultuel qui représente la lutte du tyran contre le roi légitime, l'usurpation provisoire du trône qui plonge tout le pays dans le chaos primordial, puis l'intervention de Dieu qui rétablit le Juste dans ses droits. Écrivant peu après la déposition de Shallum-Joachaz par Nékao, Habacuc prophétiserait l'intervention prochaine de Yahvé en faveur de son oint (III, 13 = Joachaz) et la destruction de la maison de l'Impie (Joiaqim).

Sans discuter ici du caractère « cultuel » de la prophétie d'Habacuc, relevons une difficulté majeure contre la thèse de Humbert et de Nielsen : les peuples et les nations sont constamment évoqués dans les imprécations contre l'Impie (II, 5, 8, 10, 13). Peuvent-ils être concernés par la tyrannie d'un roi aussi faible que Joiaqim? Et si la prophétie est un manifeste en faveur du roi légitime, pourquoi ne vise-t-il pas les Égyptiens, ses oppresseurs?

3° *Dénonciation des injustices sociales et annonce de l'invasion chaldéenne.* — Les abus dénoncés en Hab., I, 2-4 semblent bien être ces injustices que dénoncèrent tour à tour les prophètes. C'est ainsi que le binôme « rapine et violence » se retrouve en Am., III, 10 dans un réquisitoire qui aboutit à l'annonce de l'invasion (III, 11). Même liaison d'idées en Jer., VI, 7. C'est pourquoi W. W. Cannon (*The integrity of Habakkuk c. I-II.*, dans *Z. A. W.*, XLIII [1925], p. 62-90) place à juste titre ce passage au début du règne de Joiaqim, avant l'arrivée des Chaldéens. Puis viennent l'annonce de l'invasion et plus tard les plaintes devant les excès commis par les envahisseurs.

Junker a objecté que l'Impie et le Juste en I, 4 doivent être les mêmes qu'en I, 13. Il s'agit ici du peuple chaldéen qui engloutit Juda. Le premier oracle devrait donc viser non des désordres intérieurs, mais une injustice qui provient d'une pression étrangère. Et Junker de penser au lourd tribut que le roi lève sur ses sujets pour le compte de Nékao (II Reg., XXIII, 35). Mais dans ce cas l'oppresseur de I, 2-4, à savoir le Pharaon, est différent de celui de I, 12 sq., si bien que le principe d'unité de signification réclamé par Junker se retourne contre sa thèse. La difficulté cesse si l'on admet avec Cannon un échelonnement dans le temps des oracles d'Habacuc.

Nous ne relèverons que pour mémoire une interprétation qui n'a guère de vraisemblance : à la suite de H. Schmidt (*Ein Psalm im Buche Habakuk*, dans *Z. A. W.*, LXII [1949-50], p. 52-63) qui joint I, 2-4, 12-13 et III, 18-19 pour y retrouver la prière d'un accusé, M. Stenzel (*Habakuk, II, 1-4, 5a*, dans *Biblica*, XXXIII [1952], p. 506-510) interprète le début du chap. II comme une scène judiciaire se déroulant au Temple; attaché au culte, le prophète sollicite un oracle en faveur de l'accusé. De telles hypothèses n'expliquent en aucune façon le livre actuel d'Habacuc et font de sa structure et de sa portée une énigme encore plus indéchiffrable.

4° *Seule l'oppression chaldéenne serait visée.* — Partant des passages qui identifient l'Impie avec les Chaldéens, bon nombre d'auteurs (Mowinckel, Trinquet, Delcor, Tournay) pensent que toute la prophétie se rapporte à leurs méfaits. R. Tournay précise ainsi les circonstances historiques : « Le psaume d'Habacuc ne peut être séparé sans violence de Hab., I-II; l'ensemble est antérieur à la mort du roi impie Joiaqim (598), et postérieur à la première campagne des Chaldéens de Nabuchodonosor en Palestine (604)... Hab., I, 11 peut (y) faire allusion; la suite se comprend bien après l'échec relatif des

Chaldéens en 601. La prophétie et le psaume d'Habacuc dateraient donc de 600 environ, douze ans après le psaume et la prophétie de Nahum » (dans *Rev. Bibl.*, 1958, p. 357, n. 4).

Cette interprétation oblige à faire de I, 6 (Voici que je suscite les Chaldéens) une simple révélation du plan de Dieu dans l'histoire : « La péricope I, 5-11 dans ce contexte, déclare J. Trinquet (dans *Bible de Jerusalem, in loc.*, p. 15) n'a d'annonce prophétique que la « forme »; c'est « un retour sur le passé, une explication de la présence des Chaldéens et de leur rôle d'instruments de Yahvé dans le déroulement de l'histoire. » Ces explications méconnaissent un fait bien mis en valeur par P. Humbert : *hineni* avec un participe caractérise les *oracles d'imminence*. La formule est spécialement consacrée pour l'annonce de l'envahisseur, ainsi Am., VI, 14; Is., V, 26 sq.; XIII, 17, 18; Jer., IV, 13 sq.; V, 15 sq.; VI, 21; Ez., XXIII, 22 sq.; XXVIII, 7 sq. Il nous semble donc nécessaire de placer I, 5-11 avant l'année 605.

5° *Conclusion : la personnalité d'Habacuc.* — Pour nombre de critiques, Habacuc est un prophète « cultuel », comme Nahum (voir la thèse de P. Humbert, *art.* NAHUM, *supra*, VI, 295) ou Abdias (Eaton). Mais de grandes divergences d'appréciation existent entre les tenants de la thèse liturgique : selon Mowinckel, il est l'un de ces prophètes « nationalistes », prophètes de bonheur à gage, chargés de composer une liturgie pour obtenir la protection divine contre les envahisseurs. P. Humbert a réagi vigoureusement contre cette interprétation et a présenté Habacuc comme un champion du yahvisme prophétique et un adversaire du monarque qui incarnait le syncrétisme (*op. cit.*, 294). Sans faire du livret d'Hab. une composition « liturgique », d'autres auteurs soulignent les liens de notre auteur avec le Temple et sa liturgie (cf. Nielsen, Eissfeldt). Beaucoup plus souple que la première manière de voir, cette thèse met en valeur un aspect du livre et permet de cerner la personnalité de son auteur.

Habitué au style lyrique, à celui de la complainte tout autant qu'à celui de l'hymne historique, Habacuc n'emploie jamais les tournures « Ainsi parle Yahvé » ou « Oracle de Yahvé », qui caractérisent le style prophétique (*D. B. S.*, art. ORACLE, VI, 784-785) et le rattachent « au style du message », bien connu dans l'ancien Orient (Cl. Westermann, *Grundformen der prophetischen Rede*, Munich, 1960). Le prophète ne se présente pas directement comme un messager de Yahvé, mais il porte la plainte de son peuple auprès de son Dieu et il en attend une parole (II, 1).

La réponse est appelée *ḥazôn*, qu'on traduit ordinairement par « vision ». En fait, le mot est assez général et peut s'appliquer à toute forme de révélation, visuelle ou auditive. Son emploi dans les anciens textes est assez restreint (P. Humbert, *op. cit.*, 145). Par contre, *ḥazôn* se trouve 7 fois dans Ezéchiel (VII, 13, 26; XII, 22, 23, 24, 27; XIII, 16) et 12 fois dans Daniel, avec le sens technique de vision apocalyptique (I, 17; VIII, 1, 2 [bis], 13, 15, 17, 26; IX, 21, 24; X, 14; XI, 14). Par ailleurs, l'ordre d'écrire la vision qui s'accomplira « au temps fixé » ne trouve son parallèle exact que dans Daniel (cf. VIII, 19, 26; X, 14; XI, 27, 35). L'idée sera constamment reprise dans le judaïsme et le christianisme naissant (A. Strobel, *Untersuchungen...*). Il semble donc que le livret d'Habacuc manifeste une première orientation du genre prophétique vers le genre apocalyptique.

Ce qui rattache Habacuc aux autres prophètes, c'est non seulement la communauté du vocabulaire, comme l'a bien montré P. Humbert, mais le contenu de son message. On y reconnaît l'influence d'Isaïe : ainsi Dieu est-il appelé « le Saint » (I, 12 et III, 3), désignation caractéristique d'Isaïe et de ses imitateurs (P. Humbert, *op. cit.*, 120-121). La série des imprécations (II, 5-20) présente des points de contact avec Is., V, 8-24 et X, 1-4); en particulier Hab., II, 14 reprend l'annonce de Is., XI, 9. L'oracle central de II, 4 ne peut se comprendre qu'à la suite de l'enseignement d'Isaïe sur la foi (cf. *infra*, § VII). Comme Jérémie, son contemporain, Habacuc a vivement ressenti le scandale du mal triomphant (cf. Jer., XII, 1 sq.). S'il n'a pas lui-même intériorisé la religion comme le fera le prophète d'Anatot, il y a conduit en présentant la foi comme la condition de survie du peuple; collective, la formule trouvera déjà dans la Septante, et surtout dans le N. T., une application personnelle.

Concluons que le livret d'Habacuc ne se laisse pas classer dans des cadres tout faits. Il contient des complaintes, des oracles, des imprécations, assez traditionnels dans leur forme, une lamentation de style liturgique. Échelonnés sur plusieurs années du règne de Joiaqim, ils ont comme trait commun d'affronter le problème de la survie de Juda dans la grande crise politique provoquée par l'essor de l'Empire chaldéen. Quelle leçon Habacuc apporte-t-il à son temps? Tel est le point qu'il nous reste à préciser.

VII. LE MESSAGE D'HABACUC. — J. P. Hyatt use d'une formule saisissante pour présenter le message d'Habacuc : « C'est le *sceptique* parmi les prophètes. Il soulève la question de la théodicée : comment un Dieu juste peut-il permettre au méchant d'opprimer le juste? » (dans *Peake's Commentary*, p. 637).

1° *Foi traditionnelle.* — Le terme « sceptique » demande à être expliqué, car Habacuc partage la foi traditionnelle. Il oppose indirectement le Dieu qui existe depuis les temps lointains aux divinités de la nature qui meurent et revivent chaque année (I, 12 *a*). A la suite d'Isaïe, il décerne à Yahvé le titre de Saint (I, 12; III, 3; cf. *supra*, col. 803). Plusieurs tournures marquent un approfondissement personnel de la foi : « mon Saint » (I, 12 : pas d'autre emploi dans l'A. T.), Dieu « mon Sauveur » (III, 18), « ma force » (III, 19 : *ḥêlî*, unique exemple de l'expression. P. Humbert, *op. cit.*, 239).

La région du Sinaï est la résidence propre de Yahvé, présenté comme un Dieu guerrier. Hab., III développe sur ce point les mêmes idées que le cantique de Moïse (Ex., XV) et le psaume de Nahum (I, 2-8). C'est l'antique foi d'Israël, telle qu'elle apparaît dans le cantique de Déborah (Jud., V) et les bénédictions de Moïse (Deut., XXXIII, 1-5), — foi à laquelle la promulgation du Deutéronome et la réforme de Josias ont redonné tout son éclat (cf. R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, LXV, 1958, p. 161-190). Ce que Yahvé a accompli dans le passé, il le renouvellera pour sauver « son peuple » et « son oint » (*meshîḥèka*, III, 13). S'agit-il du peuple, considéré comme l' « oint de Yahvé », en raison du parallélisme (Trinquet, Delcor)? L'emploi presque constant ailleurs du sens individuel (sur 39 emplois, à peine 4 qu'on propose comme ayant un sens collectif : Ps., XXVIII, 8; LXXXIV, 10; LXXXIX, 39, 52) dicte là aussi l'interprétation; il s'agit du roi, représentant de Yahvé en raison de l'onction reçue (*D. B. S.*, art. ONCTION, VI, 717-721), dont le destin incorpore en quelque sorte celui de son peuple.

2° *Le problème du mal.* — Parce qu'il partage la foi de son peuple en un Dieu juste, Habacuc n'en ressent que plus vivement l'apparente contradiction entre la réalité et la foi. Son livret manifeste « la crise théologique provoquée par le succès des grands empires : Yahvé ne serait donc pas le Dieu invincible qu'on croyait ! » (J. Harvey, art. *Habacuc*, dans *Dict. de Spiritualité*, IV, 2211).

Sans doute Habacuc n'ignore pas les désordres de son propre peuple. Même si on n'adopte pas notre interprétation pour I, 2-4, on ne peut faire de lui l'un de « ces prophètes de bonheur » (*Heilsprophet*, Mowinckel, Horst) qui ne tiennent pas compte des exigences morales de l'Alliance : l'arrivée des Chaldéens est présentée comme un « châtiment » envoyé par Yahvé (I, 5, 6, 12 *cd*). Sur ce point, Habacuc est dans la ligne classique des prophètes qui célèbrent la maîtrise absolue de Yahvé sur les grands empires et le cours de l'histoire, et qui donnent une interprétation religieuse du fléau des invasions (cf. Am., III, 11; Is., X, 5-27; Jer., V, 14-19; XXV, 1-13; XXVII, 6-22; Deut., XXVIII, 47 sq.).

Mais le remède n'est-il pas pire que le mal? Le peuple, suscité par Yahvé comme son instrument, s'attribue à lui seul le mérite de ses succès (I, 11) et exerce sans pitié sa domination (I, 15-17). C'est le cri de la conscience morale qui s'exprime dans la complainte de I, 12-17. Le prophète ne se borne pas à se lamenter sur la détresse de son peuple, il présente à Dieu celle de toutes les nations (I, 14 sq.; II, 5, 8, 13, 17) : n'y a-t-il pas là comme un universalisme de la compassion?

Habacuc formule donc sur le plan des nations le problème du mal que Jérémie, au même moment, ressent pour son compte personnel (XII, 1). Il fait donc accomplir un progrès à la réflexion religieuse, mais pas plus que Job, il n'arrive à la solution définitive (cf. J. Trinquet, *loc. cit.*, 17). Il s'en tient au principe de la rétribution terrestre; c'est l'idée du talion qui commande tout le développement des 5 imprécations. Le mal commis se retourne immanquablement contre son auteur. Pourtant, ce n'est pas une vue de théodicée naturelle qui permet au prophète de surmonter l'épreuve, mais la foi au Dieu de l'Alliance, comme le montrent l'oracle central (II, 1-4) et la prière du chap. III.

3° *La certitude du salut.* — A la plainte angoissée du prophète, Yahvé répond par un oracle solennel : « Voici qu'il succombe, celui dont l'âme n'est pas droite (interprétation de Trinquet, Delcor), mais le juste vivra par sa fidélité » (II, 4).

Interprété plus tard au sens individuel (Septante, S. Paul. Voir *infra*), cet oracle a dans le contexte valeur collective. Le juste, c'est Juda par opposition à l'Impie chaldéen (I, 13). Habacuc reçoit l'assurance que le Dieu de l'Alliance (cf. III) interviendra, en son temps (II, 3), pour assurer la survie de son peuple.

Il importe de replacer cette proclamation de salut dans son contexte doctrinal pour en saisir toute la portée. La question de la vie ou plutôt de la survie de la nation revient constamment dans le Deutéronome (cf. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, coll. *Sources Bibliques*, Paris, 1963, p. 19 : « Dans le contexte historique où il parle, c'est l'appel de la *dernière chance* »). Israël tout entier est placé devant une alternative : vie ou mort : « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements de Yahvé ton Dieu..., tu vivras et tu multiplieras » (Deut., XXX, 15). La vie dépend de l'acceptation de la Parole de Dieu (XXXII, 47), car l'homme vit de la Parole de Dieu (VIII, 3. Von Rad, dans *Theol. Wörterbuch*, III, 846). Dans tout le livre, salut collectif et salut individuel sont étroitement associés. La vie est pour chacun la récompense de l'observation des commandements (par ex., V, 16). De son côté, « le grand recueil (des Proverbes) dit « salomonien » revient sans cesse sur cette récompense du juste, la vie (pluriel d'intensité, en hébreu), qui inclut tous les biens souhaitables (Prov., X, 27; XI, 19; XIII, 12, 14; XIV, 27; XV, 24; XIX, 23; XXI, 21) » (R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, LXVI, 1959, p. 164 sq.). L'oracle d'Habacuc dans ce contexte ne prend-il pas toutes ses dimensions, à la fois collectives et individuelles? (cf. J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'A. T.*, dans *Biblica*, 1952, XXXIII, p. 324-355; 445-475 sur la coexistence des deux points de vue dans la religion d'Israël).

4° *La foi.* — La promesse de « vie » se trouve liée pour le juste à une condition : la fidélité *('émunah)*. Ce substantif se rattache à la racine 'MN, qui évoque fondamentalement l'idée de fermeté, de stabilité et par suite de sécurité (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. *Théologie*, Paris, 1951, p. 38 sq.) Au hiphil, le verbe est chargé d'une particulière importance : avoir foi, avoir confiance (LXX : πιστεύω). S'appuyer sur Yahvé, telle est la disposition fondamentale que l'homme doit avoir : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut compté comme justice » (*ṣedaqah*. Ici, nous avons *ṣaddîq*). Les textes qui concernent l'exode reviennent avec une particulière insistance sur la nécessité de la foi (Ex., XIV, 31; XIX, 9; Num., XIV, 11; Deut., I, 32; cf Ps., LXXVIII, 22, cités par A. Weiser, *Theol. Wörterbuch*, VI, 187). Isaïe, plus encore, a fait dépendre de la foi la survie du peuple dans des circonstances aussi critiques qu'Habacuc : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (VII, 9 avec le jeu de mots intraduisible sur les deux formes du même verbe תַּאֲמִינוּ et תֵּאָמְנוּ). C'est la foi, et non le recours aux moyens humains, qui assure la force du peuple (Is., XXX, 15); c'est elle qui sera la pierre de fondation de la communauté messianique (Is., XXVIII, 16).

C'est à ce verbe, si riche de contenu religieux, que se rattache la *'émunah* (LXX: πίστις) de notre texte. Il est difficile, le plus souvent, de distinguer entre *'émet* et *'émunah*. Les deux termes peuvent s'employer soit pour la vérité, la fidélité de Dieu à l'Alliance, soit pour les dispositions du peuple. Le second sens s'impose ici. Des textes contemporains permettent de préciser ce qu'évoque cette *'émunah*. Elle suppose l'acceptation de la Parole de Dieu, comme on le voit par les reproches adressés par Jérémie à son peuple : « Voilà la nation qui n'écoute pas la voix de Yahvé son Dieu et ne se laisse pas instruire. La fidélité *(ha'émunah)* n'est plus; elle a disparu de leur bouche » (VII, 28). Or les yeux de Yahvé sont comme tendus à la recherche de la *'émunah*. Celle-ci a tant de prix pour lui que s'il découvrait un seul homme qui « recherche la *'émunah* », il pardonnerait à la ville coupable (Jer., V, 1, 3). Ce dernier exemple nous montre le caractère extensif de la notion : elle englobe à la fois la rectitude de la vie religieuse (V, 2) et l'observation du droit et de toutes les obligations morales (V, 1).

Habacuc ne se borne donc pas à proclamer le salut futur du peuple, mais en mettant au cœur de son message le terme de « fidélité », il rappelle tout ensemble les enseignements d'Isaïe sur la nécessité de la foi et la prédication de Jérémie sur l'urgence de la réforme morale.

VIII. Influence d'Habacuc. — L'histoire de l'interprétation du livre d'Habacuc reste à écrire. La découverte du Pesher Habacuc dans la 1re grotte de Qumrân a attiré l'attention sur l'actualisation que la communauté du Maître de Justice donnait au texte en l'appliquant à sa propre histoire (voir art. Qumrân). Déjà la Septante avait procédé à une « relecture ». Si le Pesher porte seulement sur les chapitres I et II, le cantique d'Habacuc fut utilisé pour la fête des Semaines (*supra*, col. 797 et R. Tournay, dans *Rev. Bibl.*, LXXII, 1965, p. 428), considérée dès le IIe siècle avant J.-C. comme fête de l'Alliance

(*D. B. S.*, art. Pentecôte, VII, 864 sq., avec référence à Hab., III, col. 878).

1° *Relevé des citations dans le Nouveau Testament.* — Le N. T. fait rarement des citations explicites d'Habacuc. Pourtant on discerne diverses allusions qui accréditent l'idée que la communauté chrétienne donnait à l'ensemble du livre une interprétation eschatologique (C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, p. 88-89), liée même à l'attente pascale (voir le relevé des indices dans A. Strobel, p. 278-286; à cette tradition se rattache l'utilisation ancienne d'Hab., III pendant la vigile pascale, *ibid.*, p. 286-296).

Paul conclut son discours à Antioche de Pisidie par la citation d'Hab., I, 5 selon la Septante (voir J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'A. T. dans les discours des Actes*, reproduit dans *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 257 sq.). Dans le T. M., le ℣. 5 vise les nations païennes d'entre lesquelles surgiront les Chaldéens comme exécuteurs de la vengeance divine. La Septante applique le ℣. aux καταφρονηταί, les contempteurs qui méprisent l'Alliance et doutent de la Parole de Dieu. Dans le même sens, Paul applique le texte aux Juifs de son temps, incrédules à sa prédication.

Un verset du *Magnificat* (Luc., I, 47) reprend la finale du cantique d'Habacuc (III, 18) : indication du caractère eschatologique du salut qui provoque l'allégresse de Marie.

On retrouve dans Apoc., XX, 9 une expression, ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, tirée d'Hab., I, 6 : les Chaldéens se trouvent assimilés aux hordes de Gog et Magog (cf. Ez., XXXVIII). Nouvelle indication de la lecture apocalyptique qui était faite du livret d'Habacuc, non seulement à Qumrân, mais dans la communauté chrétienne.

De toutes les citations, la plus importante est celle d'Hab., II, 3, 4 que l'on trouve dans le corpus paulinien (Hab., II, 4 en Rom., I, 17 et Gal., III, 11; Hab., II, 3, 4 cité *in extenso* en Hebr., X, 37-39).

2° *L'interprétation d'Hab., II, 3-4 dans la Septante.* — Pour comprendre l'usage que fait S. Paul de ce texte, il faut étudier la portée que le judaïsme lui donnait. Tel est le mérite du livre d'A. Strobel (*Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem...*, Supplements to Novum Testamentum, II, Leyde-Cologne, 1961). Il importe en particulier de préciser le sens que la Septante a donné à ce passage, en conformité d'ailleurs avec l'exégèse rabbinique.

Nous proposons une traduction aussi littérale que possible.

Hab., II, 3-4.

Δίοτι ἔτι ὅρασις εἰς καιρὸν	C'est pourquoi la vision (attend) encore son temps
καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας	et elle se lèvera pour son terme
καὶ οὐκ εἰς κενόν.	et ce ne sera pas en vain.
Ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν	S'il tarde, attends-le
ὅτι ἐρχόμενος ἥξει	parce que celui qui doit venir viendra
καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ.	et ne temporisera pas.
Ἐὰν ὑποστείληται,	Si (quelqu'un) se dérobe,
οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ	mon âme ne se complaît pas en lui;
ὁ δὲ δίκαιος (+ μου AC)	mais le juste
ἐκ πίστεώς μου (> א B) ζήσεται.	vivra par ma fidélité.

La Septante nous fournit ainsi une « relecture » messianique du texte, comme le marque en particulier le pronom masculin : attends-le. Il faudrait procéder à une explication de chacun des termes utilisés par les traducteurs alexandrins. Ainsi le mot ὅρασις, « vision », évoque les visions apocalyptiques (sur 110 emplois environ dans la LXX, 38 dans Ezéchiel et 18 dans Daniel. La traduction de Théodotion pour Daniel emploie à elle seule ὅρασις 49 fois. W. Michaelis, *Theol. Wörterb.*, V, 371). Les traducteurs ont ici en vue la vision eschatologique des temps messianiques, comme le montrent les autres termes choisis. Ainsi καιρός est un terme technique pour l'époque décisive de la fin des temps, spécialement la période messianique (G. Delling, *Theol. Wörterb.*, III, 459 sq.). Πέρας figure dans plusieurs textes eschatologiques (ainsi Ps., II, 8; XLV, 9; XLVII, 10; LXXI, 8 etc. LXX) et de manière toute spéciale en liaison avec καιρός dans Dan. (Théodotion) (VIII, 17, 19; XI, 27, 35, 40; XII, 9) : il s'agit du « temps de la fin », désiré avec tant d'ardeur, mais fixé par Dieu seul. Le verbe ἀνατέλλειν, « surgir », « se lever », en parlant d'un astre, peut évoquer le célèbre oracle de Balaam (Num., XXIV, 17) et ces textes où le Messie est appelé ἀνατολή (Jer., XXIII, 15; Zach., III, 8; VI, 12; en hébreu צֶמַח, « germe ». Dans les Testaments des XII Patriarches, on trouve constamment le verbe pour l'arrivée du salut messianique : Sim., VII, 1; Gad, VIII, 1; Nepht., VIII, 2, etc. Cf. Strobel, *op. cit.*, 55). Que le Messie soit bien en vue, c'est ce que prouvent l'emploi du pronom masculin αὐτόν et le qualificatif de ἐρχόμενος. L'objet de la vision, ce qu'il faut attendre malgré toutes les déceptions apparentes, c'est « Celui qui doit venir ». De là, la question des envoyés de Jean-Baptiste (Matth., XI,, 3 et Luc., VII, 19. Voir le développement très fouillé de A. Strobel, p. 265-277). Ce titre messianique est repris en Hebr., X, 37 et, par combinaison avec le Ps., CXVIII, 26 et Dan., VII, 13 (Théodotion), en Matth., XXI, 9; XXIII, 39 et par.; Joa., XII, 13.

Les Septante ont interprété le ℣. 4 à la lumière de leur exégèse messianique du ℣. 3. Le sujet de préoccupation, ce n'est plus l'invasion des Chaldéens, mais le retard apparent de l'ère messianique. Le danger contre lequel il faut prémunir les âmes, c'est la lassitude, le doute. De là l'avertissement du ℣. 4*a* : « si (quelqu'un) se dérobe, mon âme ne se complaît pas en lui ». Le texte est donc interprété en un sens purement personnel, comme on le voit bien aussi par 4*b*. Ici plusieurs interprétations se font jour. Le texte courant « le juste vivra par *ma* fidélité » met en scène la fidélité de Dieu à l'Alliance (cf. A. Weiser, *Theol. Wörterb.*, VI, 190, n. 125). Les manuscrits A et C (cf. Hebr., X, 38) rattachent le pronom de la 1re personne à juste : « Mon juste vivra par la foi », ce qui correspond de plus près au sens originel du texte. Enfin, les manuscrits א et B suppriment le possessif, comme dans la version suivie par S. Paul : « Le juste vivra par la foi » (cf. Rom., I, 17; Gal., III, 12).

L'exégèse de la Septante est corroborée par les traductions plus récentes d'Aquila et de Théodotion (cf. A. Strobel, *op. cit.*, 68-73). On doit en rapprocher l'interprétation du Targum : « La prophétie est préparée pour un temps et la fin est disposée et elle ne passera pas. Si le retard advient au message (= parole), attendez-le, car en son temps il viendra et il ne sera pas retardé. Voici que les impies disent dans leur cœur : « Il n'y a rien de tout cela »; mais les justes subsisteront par leur fidélité » (traduction de P. Grelot). Comme l'a montré Strobel, le Targum reflète l'ancienne exégèse juive pour laquelle l'ère messianique arrive au temps fixé par Dieu, sans que rien puisse le modifier. Le retard n'est qu'apparent; Dieu ne change pas ses plans. Ainsi le texte d'Hab., II, 3 fournit-il la réponse classique à toutes les impatiences. Avec R. Eliézer (v. 90) apparaît pour la première fois une autre solution : l'heure de la rédemption est arrivée, mais l'impénitence d'Israël la retarde

(Strobel, *op. cit.*, 23, citant *p. Taan* 1, 1 [63*d*]). — IIe Petr., III, 8 sq. se rattache à une interprétation de ce genre en attribuant le retard de la parousie à la longanimité de Dieu qui laisse aux pécheurs le temps de se convertir.

3° *Citation d'Hab. dans Hebr., X, 37-38.* — Quand l'auteur de l'épître aux Hébreux cite Hab., II, 3, 4, il se rattache ainsi à une longue tradition exégétique (cf. Strobel, *op. cit.*, 79-86). La citation survient au terme d'un développement sur la nécessité de la persévérance et comme transition avant la grande exhortation à la foi (Hebr., XI). C'est dire le relief qui lui est donné. Les 2 versets d'Hab. sont précédés de quelques mots tirés d'Is., XXVI, 20 : « encore un peu, bien peu de temps », autre texte classique pour l'attente de l'ère eschatologique (A. Strobel, *op. cit.*, 84-86). Hebr. suit dans l'ensemble le texte de la LXX, mais intervertit de façon significative les deux membres du ℣. 4, « afin d'opposer plus clairement au juste, à qui sa foi donnera la patience et la persévérance, l'apostat qui, perdant la récompense promise, sera condamné par Dieu » (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 332). A l'attente du Messie (LXX) se substitue la persévérance jusqu'à son retour.

4° *Sens de la citation dans Rom.-Gal.* — Le texte d'Habacuc joue un rôle beaucoup plus important dans Rom. que dans Gal. Ici, la citation est jointe à d'autres sans que l'attention soit spécialement attirée sur elle. Là au contraire, elle sert à annoncer le plan de l'épître.

On a beaucoup discuté sur la manière de couper la phrase. A la suite de Lietzmann, Kühl, Gaugler, Nygren, Lagrange (avec hésitation), O. Kuss, A. Feuillet comprend : « Celui qui est juste en vertu de la foi vivra » (*La citation d'Habacuc, II, 4 et les premiers chapitres de l'épître aux Romains*, dans *New Test. Studies*, IV, [1959-1960], p. 52-80) et y voit l'annonce des deux développements suivants : la justice par la foi, la vie du chrétien. De même, la traduction œcuménique de la Bible. Cependant dans *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris, 1967, p. 329, n. 4, A. Feuillet reconnaît que le problème du plan de Rom. est indépendant de la coupure adoptée pour la citation d'Habacuc.

On peut opposer des objections sérieuses au rattachement de ἐκ πίστεως à δίκαιος. Ainsi S. Lyonnet traduit dans la B. J. : « Le juste vivra de la foi. » Si Paul s'écartait délibérément de l'interprétation courante (T. M., Septante, Targum), il aurait dû l'indiquer clairement en enclavant ἐκ πίστεως entre ὁ et δίκαιος (sic O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingue, 12e éd., 1963, p. 55). L'étude des trois formules parallèles de Rom., I, 16-17 (la force de Dieu est pour le salut de tout croyant, — car la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, — le juste vivra par la foi) montre qu'il faut faire de ἐκ πίστεως un troisième terme (J. Cambier, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi*, dans *Rev. Bibl.*, LXXI [1964], p. 548-549).

Cette citation d'Habacuc est à rattacher aux « dits prophétiques, proclamation du salut », dont le *Sitz im Leben* réside dans la prédication (J. Cambier, *Ibid.*, 540-546). De pareils dits ne visent pas à fournir un exposé complet de la doctrine, mais à mettre en vif relief un point central : il s'agit ici de la manière dont l'homme doit accueillir l'Évangile pour bénéficier du salut. Dans sa polémique contre les Juifs et les Judaïsants, Paul insiste sur la foi, à l'exclusion des œuvres. « On ne peut déduire, pour autant, que c'est le trait fondamental de sa conception du salut, dont certains ont fait la base et comme la plaque tournante de la théologie paulinienne; mais c'en est certainement une caractéristique propre » (*ibid.*, p. 545. Pour plus de détails, cf. *D. B. S.*, art. Paul, VII, 357). La place des fruits de l'Esprit dans la synthèse paulinienne n'en est pas exclue pour autant.

C'est une vraie relecture du texte d'Habacuc qui a été faite par Paul : sans doute maintient-il la pointe religieuse du texte cité, à savoir que « le salut vient de la foi-confiance en Dieu », mais il lui impose une triple transposition : le « juste » ne vise plus le Juif, mais tout homme qui accepte le message de l'Évangile; la foi ne porte plus de façon générale sur le Dieu de l'Alliance, mais de manière précise sur Dieu qui a réalisé l'acte eschatologique du salut dans le mystère de la mort-résurrection du Christ; la vie ne consiste plus dans la protection contre le fléau de l'invasion, mais dans cette vie nouvelle et définitive avec le Christ, dont le croyant goûte déjà des arrhes grâce à la présence en lui de l'Esprit (cf. J. Cambier, *Justice de Dieu...*, p. 467-571). Bel exemple de ce sens « plénier » que prennent les textes de l'A. T. à la lumière du Christ (cf. P. Grelot, *Remarques méthodologiques sur le sens plénier*, dans *Sens chrétien de l'A. T.*, Desclée, 1962, p. 458 sq.).

Bibliographie. — 1° *Commentaires.* — A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes (Études Bibliques)*, Paris, 1908. — J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakuk... (The International Critical Commentary)*, Édimbourg, 1911. — E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922; 2e et 3e éd., 1929-1930. — F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten (Handbuch zum A. T.)*, Tubingue, 1938; 2e éd., 1954. — H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten (Die Heilige Schrift des A. T.)*, II, Bonn, 1938. — K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten (Das A. T. deutsch)*, II, Goettingue, 1950; 2e éd., 1954. — J. Trinquet, *Habaquq, Abdias, Joël (Bible de Jérusalem)*, Paris, 1953. — R. Augé, *Profetes Menors (La Biblia*, XVI), Monserrat, 1957. — E. Dhorme, *La Bible* (Bibliothèque de la Pléiade), II, *L'Ancien Testament*, Paris, 1959 (p. CV-CVI, 803-815). — J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakuk, Zephaniah* (The Torch Bible Commentaries), Londres, 1961. — J. P. Hyatt, dans *Peake's Commentary on the Bible*, Londres, 1962, p. 637-639. — M. Delcor, dans *Les Petits Prophètes* (La Sainte Bible de Pirot, VIII-1), Paris, 1964, p. 389-433.

2° *Introductions littéraires générales.* — L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, I, 3e éd., Lausanne, 1939, p. 510-515. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 3e éd., 1964, p. 562-571. — A. Bentzen, *Introduction to the O. T.*, II, Copenhague, 1948, p. 151-153. — A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 450-459. — A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, Paris-Tournai, 1957, p. 517-519 (par A. Gelin).

3° *Études* (en général). — D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila.* Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien (*Supplements to Vetus Testament*, X), Leyde, 1963. — W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk on the Ancient Commentary from Qumran (J. B. L.*, Monograph Series, XI, 1959); id., *The placarded Revelation of Habakkuk*, dans *J. B. L.*, LXXXII, 1963, p. 319-325. — J. Cambier, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi*, dans *Rev. Bibl.*, LXXI, 1964, p. 537-583. — W. W. Cannon, *The Integrity of Habakkuk 1-2*, dans *Z. A. W.*, XLIII, 1925, p. 62-90. — B. Duhm, *Das Buch Habakuk*, 1906. — E. Gerstenberger, *The Woe-Oracles of the Prophets*, dans *J. B. L.*, LXXXI, 1962, p. 249-263. — Gruenthaner, *Chaldeans or Macedonians*, dans *Biblica*, VIII, 1927, p. 129-160; 257-289. — P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, 1944 (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, XVIII). — Ed. Nielsen, *The Righteous and the Wicked in Habaqquq*, dans *Studia Theologica*, VI, 1953, p. 54-78. — J. A. Sanders, *Habakkuk in Qumran, Paul and the Old Testament*, dans *Journal of Religion*, XXXVIII, 1959, p. 232-244. — H. Schmidt, *Ein Psalm im Buche Habakuk*, dans *Z. A. W.*, LXII, 1950, p. 52-63. — W. Staerk, *Zu Habakuk I, 5-11. Geschichte oder Mythos?*, dans *Z. A. W.*, LI, 1933, p. 1-28. — M. Stenzel, *Hab. II, 1-4, 5a*, dans *Biblica*, XXXIII, 1952, p. 506-510; id., *Hab. II, 15-16*, dans *Vet. Test.*, III, 1953, p. 97-99. — A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund des spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* (*Supplements to Novum Testamentum*, II), Leyde-Cologne,

1961. — C. Torrey, *Alexander the Great in the O. T. Propheties*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, XLI, 1925, p. 281-286. — W. Vischer, *Der Prophet Habakuk*, dans *Biblische Studien*, XIX, 1958. — H. H. Walker and N. W. Lund, *The Literary Structure of the Book of Habakkuk*, dans *J. B. L.*, LIII, 1934, p. 355-370.

4° *Études sur Habacuc III.* — W. F. Albright, *The Psalm of Habakkuk*, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, presented to Th. H. Robinson, Édimbourg, 1950, p. 1-18. — W. Baars, *A New Witness to the Text of the Barberini Greek Version of Hab. 3*, dans *Vet. Test.*, 1965, p. 381 sq. — Dom Bévenot, *Le Cantique d'Habacuc*, dans *Rev. Bibl.*, XLII, 1933, p. 499-525. — M. Delcor, *La Geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'espérance du Psalmiste en Habacuc III*, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1954, p. 287-302. — J. H. Eaton, *The origin and meaning of Habakkuk 3*, dans *Z. A. W.*, 1964, p. 144-171. — E. M. Good, *The Barberini greek Version of Habakkuk III*, dans *Vet. Test.*, 1959, p. 11-30 (publication partielle d'une thèse soutenue à Columbia University en 1958 : *The Text and Versions of Habakkuk 3 : A Study in Textual History*). — W. A. Irwin, *The Psalm of Habakkuk*, dans *J. N. E. St.*, I, 1942, p. 10-40; id., *The Mythological Background of Habakkuk, Chapter 3*, *ibid.*, XV, 1956, p. 47-50. — S. Mowinckel, *Zum Psalm des Habakuk*, dans *Theologische Zeitschrift*, IX, 1953, p. 1-23. — H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 28-65.

E. COTHENET.

PROPHÉTISME. — « Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais » (Is., LXIII, 19). Ce cri d'interpellation rassemble, en une prière à Dieu et en un jugement sur ce monde cassé, toutes les énergies de l'âme prophétique, toutes ses tensions, son acceptation de risquer l'avenir. Le monothéisme prophétique y exprime toute son audace, car, humainement parlant, il avait, au départ, en Israël, infiniment moins de chances de réussir qu'en Mésopotamie, en Égypte ou en Grèce, où il aurait été favorisé par la puissance des armes et des empires, par l'autorité et le prestige des écoles de sagesse, par la rigueur métaphysique.

Avec l'étonnant petit peuple des prophètes, Dieu a cependant relevé le défi historique qui, en ce temps-là, scellait son destin de « brebis égarée au milieu des lions ». « Israël était une brebis égarée, des lions l'avaient pourchassée. Le premier qui la mangea fut le roi d'Assur et celui qui le dernier la désossa, ce fut Nabuchodonosor, roi de Babel » (Jér., L, 17; trad. *Bible de la Pléiade*). Toute la vision prophétique de l'histoire d'Israël n'est-elle pas ramassée dans ce puissant contraste des deux symboles : la brebis égarée, les lions carnassiers? Or ces lions disparurent de l'Orient les uns après les autres. Le lion emblématique de Babylone se dresse aujourd'hui au milieu d'un champ de fouille où les vestiges de la tour de Babel ne forment plus qu'un monticule au milieu d'une mare. Quant à Ninive, les Grecs en cherchaient déjà l'emplacement. Dieu aurait-il donc pris le parti de la brebis égarée?

Le rôle social et politique des prophètes face aux rois, aux nantis et aux courtisans constitue une autre source d'actualité pour le prophétisme. La comparaison avec la communauté juive syncrétiste d'Éléphantine nous montre combien, sans des prophètes tels qu'Élie, il eût été difficile à Israël de résister à la pression des religions ambiantes, celles de Canaan ou de l'Orient dominateur et envahisseur. Car Israël fut presque constamment un corridor des nations dans l'Orient des invasions et des caravanes, des ambassades et des déportations.

Et, au milieu du pullulement des prophètes parasites, « l'Homme de Dieu » se dresse avec tous les risques de l'homme seul, sans parti derrière lui, sans ressources assurées, parfois même sans ami, enfermé dans le destin d'une vocation aussi contrariante et aussi peu patriotique que celle de Jérémie.

A ce peuple sans vocation maritime, sans prédisposition géographique ou sociologique à l'universalisme, les prophètes ont confié une mission mondiale de rassemblement des nations. A cette gageure ils ont ajouté le paradoxe d'un perpétuel renouveau dans la fidélité aux traditions sacrées. Quels sont donc les secrets et les ressorts de cette longue tradition prophétique de dix siècles?

Première partie : *Prophétisme et politique en Orient* (col. 812). I. Égypte. — II. Mésopotamie. — III. Mari. — IV. Canaan. — V. Balaam.

Seconde partie : *La prophétie biblique* (col. 909). I. État des questions prophétiques de l'Ancien Testament. — II. Les noms des prophètes. — III. Les moyens d'expression. — IV. Les vocations prophétiques. — V. Le prophétisme et les traditions d'Israël. — VI. Formes et développement du mouvement prophétique. — VII. Les fonctions des prophètes en Israël. — VIII. Prophétisme et culte. — IX. Prophétisme et sagesse. — X. Prophètes et eschatologie.

Conclusion.

I. PROPHÉTISME ET POLITIQUE EN ORIENT

1. L'Égypte. — I. État des questions (col. 813). — II. Maât. Les prédictions et les oracles politiques (col. 820). — III. Les textes de prédiction politique en Égypte et leur genre (col. 823) : 1° Le conte prophétique du papyrus Westcar. 2° Lamentations, admonitions ou pamphlet politique d'Ipouwêr? 3° Le conte prophétique de Neferti. 4° Prophéties de l'Agneau sous le roi Bocchoris (718-712). 5° L'oracle du potier. 6° La Chronique démotique. 7° Oracles égyptiens chez les auteurs classiques. 8° Conclusions sur le genre « prophétique » en Égypte. — IV. Les oracles et la politique (col. 838). 1° Le temps des oracles en Égypte et leur domaine d'emploi. 2° Les oracles de légitimation royale et de gouvernement : les Pharaons, Alexandre. 3° Nominations de fonctionnaires par oracle. 4° Constructions de temples et entreprises religieuses, politiques ou militaires décidées par oracle. 5° Importance, prestige et limites de la procédure par oracle après la XVIII^e^ dynastie. 6° Bonne foi et superstition, supercheries et scepticisme au sujet des oracles dans l'Égypte antique. 7° Le titre égyptien correspondant à « prophète ». 8° L'eschatologie individuelle et cosmique. — V. Conclusion. Prophétisme et oracle dans l'Égypte et la Bible (col. 866).

A.N.E.T.	: *Ancient Near Eastern Texts* (J.B. Pritchard), 2e éd., 1955.
A.O.B.	: *Acta Orientalia Belgica.* Correspondance d'Orient.
A.O.T.	: *Altorientalische Texte zum Alten Testament.*
A.R.	: *Ancient Records* [of Egypt] (J. H. Breasted).
A.S.A.E.	: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.*
B.Ég.	: *Bibliographie égyptologique annuelle* (Leyde).
B.H.T.	: *Beiträge zur historischen Theologie.*
Bi. Or.	: *Bibliotheca Orientalis.*
B.I.F.A.O.	: *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale.*
B.S.F.E.	: *Bulletin de la Société française d'égyptologie.*
C.A.H.[3]	: *Cambridge Ancient History*, nouvelle édition en fascicules.
C.E.P.	: *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (F. Daumas).
C.R.A.I.B.L.	: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*
D.C.E.	: *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (G. Posener), Paris, 1960.
E.O.	: *Egyptian Oracles* (Černy), dans R.A. Parker, *A Saïte Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum.*
E.R.E.	: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (J. Hastings).
Hb. Or.	: *Handbuch der Orientalistik* (Leyde, 1952 sq.).

H.C.E.A. : *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne* (J. Pirenne), 3 vol.
H.G.P.A.K. : *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak* (G. Lefebvre), Paris, 1929.
H.T.R. : *Harward Theological Review.*
J.E.A. : *Journal of Egyptian Archaeology.*
J.N.E.S. : *Journal of Near Eastern Studies.*
M.D.I.K. : *Mitteilungen des deutschen Instituts für Aegyptische Altertumskunde in Kairo.*
N.G.W.G. : *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*
R.A.R.G. : *Reallexicon der Aegyptischen Religionsgeschichte* (H. Bonnet).
Rec. Trav. : *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et akkadiennes* (Paris, 1870 sq.).
R.H.R. : *Revue d'histoire des religions.*
R.I.D.A. : *Revue internationale des droits de l'Antiquité.*
S.B.A. : *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse.
S.P.A.W. : *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.*
S.P.O.A. : *Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (colloque de Strasbourg, 1962).
Urk. : *Urkunden des Aegyptischen Altertums* (K. Sethe).
Wb. : *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache* (Erman-Grapow, Académie de Berlin).
Z.Ä.S. : *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.*
Z.A.W. : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* et ses Beihefte *(B)*.
Z.R.G.G. : *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte.*

I. ÉTAT DES QUESTIONS. — 1° En 1903, H. O. Lange publiait, avec des traductions choisies, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen*, dans *Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad.*, 1903, pp. 601 sq., des fragments du papyrus du musée de Leyde, I, n° *344*. Alan Gardiner en donna une édition complète : *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909, lui déniant tout caractère de prédiction.

La dépendance par rapport à l'Égypte des prophètes et des apocalypticiens de la Bible a, depuis lors, été affirmée et récusée maintes fois. Parmi ceux qui l'affirmaient, E. Meyer fut l'un des plus notables (E. Meyer, *Die Mosesagen und Leviten*, dans *S. B. A.*, 31, 1905, pp. 640 sq.; *Israel und seine Nachbarstämme*, 1906, pp. 451 sq.; *Geschichte des Altertums*, I-2, 1906 (1954[7]), § 297; trad. A. Moret, *Histoire de l'Antiquité*, Paris, 1914, II, § 297, pp. 329-331.

Par contre E. Sellin, en dépit d'analogies de détail avec l'Égypte ou Babylone, estimait qu'ici l'emprunt ou même l'influence directe étaient hors de question (*Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig, 1912, pp. 144-148, 164-167, 172-183, 228-237). L'égyptologue A. Gardiner se montrait plus que réservé sur l'existence d'une telle littérature prophétique, compte tenu d'emprunts et d'imitations toujours possibles (*New literary Works from Ancient Egypt*, II, Pap. Petersburg *1116 B* recto, dans *J. E. A.*, I, 1914, pp. 100 sq.). Mais déjà à propos de ses *Admonitions...*, J. H. Breasted reprochait à Gardiner d'établir une équivalence entre prophétie et prédiction et, comme Gardiner écartait ce second caractère, de nier facilement la prophétie (J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, 1re éd., 1912, pp. 204-213).

G. Hölscher, ne retrouvant pas trace en Égypte de l'extase religieuse dans laquelle il voyait l'originalité de la prophétie hébraïque, ne pouvait que conclure à la négative (*Die Profeten*, Leipzig, 1914, pp. 140 sq.); pour lui (p. 130), le schème littéraire qui, dans la Bible, fait alterner promesses et menaces serait un schème tardif : ce pourrait être un procédé magique où l'on neutralise l'effet néfaste d'une malédiction par une bénédiction contraire; il serait cependant, pour lui, improbable de l'attribuer à l'influence égyptienne étant donné que l'on ne constate pas d'influence notable de l'Égypte en d'autres domaines (G. Hölscher, *op. cit.*, p. 457 sq.). Par contre, après l'exil et en raison de la présence de communautés juives influentes en Égypte, Hölscher admettrait que la littérature juive hellénistique ait subi nettement cette influence dans le domaine apocalyptique et dans celui des Oracles Sibyllins (*op. cit.*, pp. 458 sq.). Retenons de ce verdict d'Hölscher deux éléments : d'abord cette absence en Égypte de tout élément extatique, de ce prophétisme « enthousiaste » caractéristique du milieu ouest-sémitique; ensuite, ce fort courant d'échanges dont témoigne la littérature juive hellénistique : c'est ce qu'explique assez la présence de la colonie juive d'Alexandrie et ce que révèlent, par exemple, les archives de Zénon. On lira avec profit à ce sujet : Claire Préaux, *Les Grecs en Égypte*, Bruxelles (coll. Lebègue), 1947, d'après les archives de Zénon, avec d'abondantes références papyrologiques; compléments bibliographiques dans L. Delekat, art. *Zenon*, dans *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, III, col. 2232 (éd. Bo Reicke-Rost, Göttingue). Lire A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, 2e éd., 1952, ch. III, Greeks in the East after Alexander, pp. 33-47; Cl. Préaux, *De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique*, dans *B.S.F.E.*, n° 31, mars 1960, pp. 7-12.

Comme premier bilan relevons donc l'absence d'élément extatique en Égypte ancienne et ensuite la nécessité, pour les influences, de bien distinguer les périodes, le phénomène d'osmose pouvant être généralisé à l'époque hellénistique, qui est celle de l'apocalyptique.

2° Mais la critique allait continuer ses oscillations de balancier sur la question de l'existence d'une littérature prophétique en Égypte. Deux grands auteurs, dans l'entre-deux-guerres, ne peuvent être omis ici, à savoir H. Gressmann et A. Frhr. von Gall.

Dans son célèbre ouvrage posthume, *Der Messias*, Göttingue, 1929, H. Gressmann avait consacré tout son sixième livre à « l'espérance messianique en Égypte » (pp. 417-445). Il retenait huit grands textes, qualifiés « prophétiques » ou « messianiques ». Nous discuterons de ces textes plus loin (col. 823-838); nous ne retenons pour le moment que la reconstruction historique d'ensemble de Gressmann.

A un premier stade, on devrait admettre l'existence d'oracles *politiques*, qu'ils aient été prononcés par des prêtres, des sages ou quelque prophète, et peut-être au sujet d'un roi à venir. En un deuxième stade, on aurait célébré comme Messie le souverain régnant, en imaginant des oracles où sa manifestation était plus ou moins annoncée. Pour corser ces oracles, on les mit en opposition avec des menaces (Drohungen) qui planaient sur l'époque immédiatement précédente (p. 443). Il était tout naturel, dans un troisième stade, de faire prononcer de tels oracles aux oreilles d'un roi déchu ou d'un partisan de la dynastie tombée : c'était d'un bon courtisan du nouvel élu.

Désormais contes, fables et légendes (Märchen, Sage und Legenden) pouvaient à leur tour reprendre le motif du roi à venir. L'oracle s'est changé ici en motif de conte (Märchenmotiv), magie et merveilleux sont au service d'intérêts dynastiques ou anti-dynastiques (p. 443). Gressmann estime que ce serait vers l'époque de la Ve dynastie « qu'un souverain régnant a été célébré comme Messie » *(als Messias gefeiert)*. Le même processus se serait reproduit sous la XIIe dynastie après l'intronisation d'Amenemhat, puis, pour la troisième fois, sous la XVIIIe dynastie, au temps d'un Aménophis, et probablement d'une manière beaucoup plus régulière, encore que la preuve nous échappe en raison de l'indigence de nos sources (pp. 443-444). Dans les préceptes d'Ipouwêr (XIIe dyn.), un auteur à

l'imagination fertile s'est, semble-t-il, plongé vivant dans une période déjà écoulée afin de la peindre comme si elle lui était contemporaine. « C'est à partir de là qu'il faut interpréter les lamentations, qui renvoient à l'accomplissement de promesses plus anciennes, les paroles de reproche au roi, dans lesquelles il le menace (de la venue) du Messie et décrit au peuple le bonheur d'un temps nouveau. Ici la polémique contre la dynastie tombée a fait place à la polémique contre la dynastie régnante; le *pathos* reste digne d'admiration, même si l'ensemble n'est que fiction littéraire. Bien que les oracles passent au second plan, on doit ici reconnaître le quatrième stade de la prophétie » (*op. cit.*, p. 444).

Avant de passer à l'examen du dernier stade signalé par Gressmann, relevons combien, à notre avis, cette alternance de menaces au roi et de promesses au peuple constitue un cadre semblable à celui des prophéties de l'Emmanuel, surtout si l'on se souvient qu'en Égypte le pharaon était fils du dieu et de la femme du pharaon (cf. Is., VII, 1-VIII, 8).

Au terme de l'évolution, Gressmann trouve la « Chronique démotique », plus exactement un commentaire démotique d'oracles, qui a de remarquables points communs avec le livre de Daniel, ainsi qu'E. Meyer l'avait déjà relevé. Comme dans Ipouwêr, l'auteur se transporte dans le passé et regarde tantôt en arrière, tantôt en avant, pour décrire un vaste laps de temps. Ainsi son prétendu oracle devient tout à la fois *vaticinium ex eventu* pour le passé et prophétie pour l'avenir. Gressmann estime que « Daniel a les mêmes intérêts historiques et les présente de la même manière apocalyptique » (p. 444). Dans les deux cas les descriptions historiques revêtiraient la forme oraculaire avec un même but : redonner confiance pour l'avenir. Gressmann précise que l'oracle incompréhensible (sinnlos) du livre démotique, avec son exégèse ajoutée, rappelle l'inscription sur le mur lors du festin de Balthasar (Dan., V, 5). Il relève au passage qu'ici et là les Perses sont appelés Mèdes (cf. Dan., VI, 1; IX, 1; ou Mèdes et Perses : Dan., V, 28; Esth., I, 3, 14; X, 2. E. Meyer note que les Sabéens et les Grecs suivent le même usage). Tout en refusant de reconnaître qu'en Égypte le genre prophétie ait joué le même rôle qu'en Israël *(sic)*, Gr. retient comme importantes deux caractéristiques : 1. le retournement des promesses messianiques en menaces messianiques; — 2. le développement du fantastique fabuleux (p. 445). Tranchant avec prudence entre analogies et dépendances, Gressmann conclut cependant en ces termes : « Mais dans le Proche-Orient, c'est l'Égypte seule qui entre en ligne de compte, puisque, jusqu'à présent, c'est là seulement qu'on trouve des oracles correspondant à ceux des prophètes d'Israël et pouvant être regardés comme leurs modèles (Urbild) » (p. 445). Et de dénier aussitôt tout caractère de littérature messianique aux cunéiformes babyloniens et hittites (on ne reprochera pas à Gressmann de ne pas avoir connu les textes de Mari, qui l'auraient passionné).

Avant de faire l'inventaire et la critique de six des textes égyptiens que Gressmann envisageait comme prophétiques ou messianiques (*infra*, col. 823-838), enregistrons la réaction de son contemporain August von Gall, dans ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg, 1926. L'auteur réinterprète les textes retenus par Gressmann, qu'il connaissait par des travaux antérieurs de l'auteur, et conclut que la prophétie de salut ne se rencontre jamais dans ces textes, qu'il n'est nullement question d'une eschatologie, mais seulement d'une amélioration historique de l'état de l'Égypte. Toutes ces prédictions sont des annonces *ex eventu* et décrivent l'histoire sous une forme prophétique. Von Gall estime que ce genre est inconnu en Israël avant l'Exil et, au contraire, que le genre littéraire juif qui a le plus d'affinité avec les textes égyptiens est représenté par les apocalypses : Dan., II, VII, VIII, X, XI; IV Esdr.; Baruch; parties d'Hénoch où, en fait, l'histoire prend la forme de prédiction. Ce genre littéraire serait donc mieux chez lui (zu Hause) en Égypte qu'en Babylonie (pp. 80-81; cf. p. 15 avec la note 1).

Malgré leurs divergences, nos deux auteurs restent cependant d'accord sur un point : l'importance des textes égyptiens pour l'apocalyptique (cf. *infra*, col. 838 et 867). Retenons aussi le lien de cette littérature avec la politique et les questions dynastiques.

3° Bien qu'il ne soit pas non plus égyptologue de profession, C.C. McCown, en un article très informé (*Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*, dans *H. T. R.*, XVIII, 1925, pp. 357-411), va dégager, lui aussi, l'intérêt de la littérature égyptienne pour l'apocalyptique. Ce dernier mot est entendu dans un sens très large : « Un mode (type) de pensée et d'expression écrite qui critique les maux présents et annonce les futures améliorations (improvements) par manière de dénonciations (denunciations) et de prédictions qui reposent habituellement sur le présupposé de visions et de révélations surnaturelles » (p. 368); en ce sens, il inclut sous l'adjectif « apocalyptique » tous les prophètes et les apocryphes de nature apocalyptique. Une telle définition trahit chez l'auteur un manque de rigueur. Son point de départ avoué — malgré des hésitations (cf. p. 386) — est de faire pièce au panbabylonisme des premières décennies du siècle; ce présupposé a une saveur apologétique dont il faudra tenir compte. Sa méthode consiste à partir des rapports Égypte-Israël (pp. 359-367). Au passage, McCown relève les rapports entre les sagesses (pp. 364 sq.) et entre les prières. Il examine les textes égyptiens signalés par Gressmann, mais il déborde largement vers les écrits de contestation sociale. A propos d'Ipouwêr et de Neferti, il note qu'entre leur attitude à l'égard de leur nation ou de son gouvernement et celle des prophètes hébreux il y a toute la distance séparant des chauvinistes étroits de patriotes aux larges vues (p. 380); les Hébreux l'emportaient par leur sens de la justice. Il relève qu'Erman a cependant retenu ce caractère de justice chez des Égyptiens tels qu'Ipouwêr, tout en excluant chez lui le schème apocalyptique (*Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten*, dans *S. B. A.*, 1919, pp. 804-815). Après un long examen des textes, les conclusions de McCown sont cependant fort mesurées. Il récuse l'évidence d'une influence directe d'un texte égyptien sur les Hébreux dans le domaine défini par lui comme « apocalyptique » (p. 405). Les deux littératures ont en commun un schème, celui de l'alternative d'une eschatologie de bonheur et de malheur, et il exprime par « woe and weal eschatology » la célèbre formule « Heils und Unheilseschatologie ». Il se peut que des influences puissent s'expliquer par la transmission orale (p. 406). Enfin il reconnaît l'originalité hébraïque du « Jour du Seigneur », dont il ne trouve aucune équivalence en Égypte. Mais, de l'avis de McCown, il y aurait de part et d'autre trop de chauvinisme et trop peu de justice sociale dans l'eschatologie de l'attente populaire. En Israël, les prophètes corrigèrent ces déficiences en devenant les champions du pauvre, ce que n'auraient pas été les Égyptiens (pp. 406-407) (?). De ce point de vue social, l'influence mésopotamienne serait jugée meilleure que celle de l'Égypte (?). En tout état de cause ces deux grandes civilisations ont apporté un germe d'élévation morale et religieuse qui caractérisera les prophètes hébreux face au baalisme extatique de Canaan. Cf. *infra*, § *Canaan*.

De toute manière McCown refuse de considérer Ézéchiel comme le premier apocalypticien, car il n'aurait fait que cristalliser un schème apocalyptique populaire. Il se montre frappé que Daniel et la Chronique démotique recouvrent les mêmes événements (p. 408). Néanmoins, il n'ose pas conclure à une véritable dépendance littéraire (p. 410).

4° Une réaction extrêmement nette contre un prophétisme égyptien se marque, en particulier, dans le *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte* de Hans Bonnet, Berlin, 1952, dont les meilleurs orfèvres en ces matières ont loué les articles *Prophezeiung* (pp. 608-609) et *Orakel* (pp. 560-564), lequel donne une phénoménologie de l'oracle, étudiant brièvement les sollicitants, la forme, le fond et l'histoire des oracles. Dans son étude sur la prophétie, tout en reconnaissant le schéma alternatif de la description des sombres malheurs et de l'espoir du roi aimé des dieux d'une époque bénie, il refuse à Gressmann « l'espérance d'un messie » en Égypte. Et même il conteste à cette littérature tout caractère prophétique : « Selbst der Terminus « prophetische » Literatur will mir irreführend erscheinen » (p. 609). Car ses auteurs ne sont pas prophètes, ils ne parlent pas dans un état de possession *(aus einem Ergriffensein)*, ils n'invoquent aucune révélation divine, ils ne sont pas non plus nécessairement prêtres : en réalité, ce sont des sages, à qui le savoir secret vaut un pouvoir de magie et une prescience de l'avenir à travers l'imbroglio politique du temps. Leur attente ne dépasse pas celle de l'ouverture de temps meilleurs et quand ils l'attendent d'un roi ce n'est pas d'un Messie, mais plus simplement d'un monarque historique qui reprenne l'idéal égyptien du monarque. Bonnet y verrait aussi un aspect de propagande politique et non pas une attente religieuse. Il reconnaît cependant, dans les perspectives d'une théorie de la rétribution, que le destin du roi et celui du pays sont liés à leur comportement religieux, ce qui est un trait commun avec l'historiographie biblique.

Après Bonnet, on note l'absence totale de considérations sur le prophétisme égyptien dans le *Handbuch der Orientalistik* publié à Leyde en 1952.

5° Pour l'époque contemporaine, nous avons l'important article Oracle (*D.B.S.*, vi, col. 752-788), où A. Barucq nous a donné une excellente phénoménologie de la question. Il faut y ajouter une thèse d'une richesse exceptionnelle, et qui aurait été exhaustive si l'auteur avait eu accès à la littérature anglo-saxonne postérieure à la seconde guerre mondiale : Hans-Martin Schenke, *Die Orakel im Alten Ägypten*, 1960, Dissertation der Humbolt Univ., Berlin-Est, 200 p. + 81 p. de textes, Bibliographie, pp. II-IX (dactylographié). Ayant eu connaissance de cette thèse extrêmement méthodique et véritablement monumentale, car son auteur avait accès aux fichiers du *Wb.* de l'Académie de Berlin, nous ne pouvons que déplorer les circonstances qui en ont empêché ou retardé la publication. Elle nous détaille la technique des oracles (ch. I), les oracles politiques (ch. II), privés (ch. III), les divinités oraculaires (ch. IV), les lieux qui furent siège d'oracles (ch. V), les croyances aux oracles (ch. VI), enfin une histoire du culte oraculaire (ch. VII). Un appendice nous apporte 111 textes de l'antiquité sur la question oraculaire.

A la même époque, G. Lanczkowski publiait, en Allemagne occidentale, *Altägyptischer Prophetismus* (1960). Ce livre, fort utile à bien des égards et d'une abondante information, déborde largement les frontières de l'Égypte en direction de la Perse de Zarathoustra et de l'Ancien Testament. Très ouvert à l'histoire des religions, Lanczkowski revient, pour sa part, à la thèse de Gressmann : « Sein Urteil wirkt bis heute nach ! » (p. 3). Mais il est intéressant de lui voir reconnaître que, dans cette ligne d'interprétation, « la prophétie égyptienne est une partie de la magie » (p. 4). Et le chamanisme se profile même à l'horizon (p. 4 ; cf. p. 12).

Lanczkowski signale cependant la position négative de H. Bonnet déjà relevée ci-dessus, et que rejoint celle de l'orientaliste C.J. Gadd, pour lequel « si prophétiser consiste à faire déclarer la volonté du dieu par des personnes spécialement inspirées ou élues, il y a peu à attendre de l'Égypte » (little is heard in Egypt) (C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, Londres, 1948, p. 24). Dans cette opposition à une littérature prophétique égyptienne, Lanczkowski signale encore Erich Fascher et Hermann Cohen (p. 8).

Pour Lanczkowski, tous ces refus d'un prophétisme égyptien viendraient de confusions sur la notion de prophétisme (p. 8). Reprenant l'étude du mot prophète dans ses arrière-plans grec et biblique, il considère que c'est la Parole qui est constitutive du prophétisme. Ce critère restant cependant insuffisant pour distinguer le prophète du roi charismatique et du prêtre, il faut encore purifier cette notion par opposition aux autres (pp. 10-17). L'expérience personnelle de Dieu chez les prophètes est entrevue comme un de ces critères différentiels (pp. 13-15). Ce qui conduit l'auteur à reconnaître en Zarathoustra un véritable « type » prophétique (pp. 22-24) ; affirmation qui nous paraît contestable, car le caractère prophétique de Zarathoustra reste très discuté.

Outre cette conception si large du prophétisme, la nouveauté du livre est dans son intégration au prophétisme égyptien du « conte du Fellah plaideur » (ou « conte de l'Oasien »), qui serait une œuvre prophétique, alors que tout le monde y voyait jusqu'ici une œuvre de sagesse (pp. 49 sq.). Lanczkowski rappelle d'abord les interprétations antérieures, puis s'efforce de montrer que l'oasis serait au paysan ce que le désert sera aux prophètes d'Israël. Comme le paysan du wadi Natroun, les prophètes d'Israël viennent de pays extérieurs à la culture (pp. 52-57). Le paysan rencontrant une fois son interlocuteur à la porte du temple local, Lanczkowski en prend immédiatement prétexte pour établir une analogie avec les prophètes au Temple (pp. 58-60) (cf. S. Sauneron, *La justice à la porte des temples*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, n° 54, 1954, pp. 117-127 ; malgré les analogies sémitiques, cet article très neuf laisse cependant subsister un doute grave sur le bien-fondé de sa conclusion). L. relève ensuite le trait de couleur locale, très accusé, du texte égyptien, lequel est généralement absent des prophètes bibliques ; il souligne des différences littéraires et des motivations distinctes, mais surtout il focalise notre attention, et à bon droit, sur le rôle prédominant de *Maât*.

Le livre de Lanczkowski s'est heurté à de fortes oppositions (cf. H. Brunner, dans *Theol. Lz.*, LXXXVII (1962), n° 8, col. 585-587 ; S. Morenz, dans *Deutsche Literaturzeitung*, LXXXIII (1962), col. 601 sq. ; S. Hermann, dans *Orient. Lz.*, LVIII (1963), col. 124 sq.). Relevons les points contestés par Brunner. L'égyptologue de Tübingen ne retrouve en Égypte ni l'appel à l'autorité divine, ni la contrainte à parler, ni l'idée d'une inspiration divine. Les biblistes mesurent toute la portée de cette remarque préliminaire de Brunner. De plus la parole des « prophètes » égyptiens renvoie constamment à *Maât*. Celle-ci il est vrai (comme Lanczkowski l'a bien vu), sous l'influence de l'éthique, concernera de plus en plus les individus, mais elle demeure toujours une expression générale de l'ordre divin, non une parole jetée dans un présent historique. Fait qu'on pourrait assurément constater à propos

de la prophétie de Zarathoustra ou de Mahomet, en sorte qu'on ne saurait concevoir cette « concrétisation » comme l'indice inconditionnel de la prédication prophétique (col. 587). Qu'il me soit permis cependant de noter que le fait de concrétiser l'histoire est foncièrement caractéristique de notre prophétie biblique, laquelle vise toujours des personnes, des peuples ou des événements. Brunner relève encore contre Lanczkowski que la prophétie suppose une conception linéaire de l'histoire. Or on ne trouve aucune allusion à une fin de l'histoire dans le « Paysan ». Quand les textes égyptiens en parlent, c'est comme d'un retour au chaos primitif, foncièrement différent du jugement général sémitique. Ici le jugement, bien loin d'être une fin et un but, apporte seulement l'anéantissement des infidèles et des ennemis en vue d'une restauration salvatrice du monde. Brunner s'en prend aussi à l'interprétation cultuelle donnée du conte du « Paysan ». Les discours du « Paysan » n'impliquent aucune visée sur l'histoire; il ne faut rien y chercher au-delà de l'instruction du roi, désireux d'entendre de beaux discours. Il faut donc laisser le « Paysan de l'oasis » parmi les œuvres de sagesse.

Dans sa communication au Congrès biblique de Bonn, Siegfried Hermann a tenté un bilan de ces controverses : *Prophetie in Israel und Ägypten. Recht und Grenze eines Vergleichs*, dans *Congress Vol., Bonn, 1962*, Leyde, 1963, pp. 47-65. Après avoir passé en revue toutes ces théories divergentes, il s'efforce de montrer qu'une position négative n'enlève rien aux textes égyptiens de leur intérêt littéraire et stylistique et que, si ce fut une erreur de rapprocher le « Paysan » de la littérature prophétique juive, cette œuvre de contestation n'en mérite pas moins, tout comme « le dialogue du désespéré avec son âme », d'être rapprochée de Job (pp. 61-62). La suggestion est certainement à retenir. Quant à la prophétie biblique, elle aurait plus d'affinités avec les courants syro-mésopotamiens. Une influence immédiate de l'Égypte n'est pas absolument exclue, mais elle ne saurait non plus être affirmée péremptoirement (p. 64). Tandis qu'en Égypte les bouleversements profanes font retrouver progressivement la connaissance d'un ordre divin perturbé, en Israël c'est la menace d'un renversement qui est perçue et expérimentée comme la conséquence d'une rupture des relations avec Dieu. Face à l'ordre cosmique, garanti en Égypte par le monde divin selon des cycles immuables, Israël nous place en face de la nouveauté des dons divins, soumis cependant à tous les aléas de l'histoire (cf. pp. 64-65).

6° Ces longues discussions auront eu le mérite de nous obliger à distinguer définitivement la prédiction égyptienne de la prophétie biblique. Tout comme l'antiquité, notre Moyen Age a lui aussi connu périodiquement des textes de prédictions politiques ou privées, abusivement nommées prophéties. Aucun bibliste sérieux n'accepterait dans ces cas de parler de prophétie. Pourquoi l'Égypte antique aurait-elle eu moins de penchant et de curiosité pour les faiseurs de prédictions? Avec le dictionnaire de P. Robert, on relèvera à leur propos le mot topique de Camus : « Ce qui d'ailleurs restait commun à toutes les prophéties est qu'elles étaient finalement rassurantes ». Ce sera d'ailleurs la remarque constante des prophètes d'Israël à l'égard des faux prophètes, ces éternels prometteurs de paix (cf. col. 868).

S'il faut renoncer à trouver en Égypte une source du prophétisme ou, a fortiori, du messianisme biblique, il n'en reste pas moins que ces diverses enquêtes auront permis de mieux marquer les contrastes entre littérature égyptienne et littérature biblique. Retenons-en quelques traits. — 1. Nous avons en Égypte des prédictions *ex eventu*, genre littéraire assez répandu pour qu'il retienne notre attention. — 2. Le schéma alternatif (oracles de malheur - oracles de bonheur) a des analogies en d'autres littératures. Nous étudierons plus loin ces procédés littéraires en détail. — 3. Les prédictions égyptiennes n'émanent jamais de prophètes de vocation, choisis et élus de Dieu comme messagers de sa Parole. Les prédictions égyptiennes restent dans un horizon historique limité à un règne, généralement en cours. Elles concernent avant tout le monarque, dont elles justifient la légitimité (oracles de la barque), ou auquel elles tracent un idéal souvent très général. La prophétie biblique, au contraire, se développera vers une eschatologie universelle ou bien se concrétisera dans des situations historiques très précises et directement personnelles.

Retenons encore avec Lanczkowski qu'il y aurait peut-être des rapports étroits entre les prédictions égyptiennes et la magie. Par contre, l'élément extatique semble totalement inconnu en Égypte. Quant à l'annonce du roi futur, elle peut être tout autant une menace (pour le roi présent) qu'une promesse.

Enfin ce serait du côté de l'apocalyptique qu'il y aurait le plus à retenir pour des comparaisons avec la Bible. Déjà le livre de Daniel serait à reprendre dans cette perspective (cf. col. 816).

Retenons en conclusion l'évidente incidence de la politique sur les genres prédiction, prophétie et apocalyptique.

II. Maât. Les prédictions et les oracles politiques. — L'Égypte est une terre prédestinée pour une religion cosmique. Le Tigre et l'Euphrate ne ressemblent pas au Nil. Ils luttent contre l'homme. Le Nil l'aide. La notion d'ordre est presque naturelle dans la vallée du Nil, où la nature est abondante, attirante, reposante. Cette différence entre Mésopotamie, terre de conflits, et Égypte, terre de vie facile et heureuse, se retrouve déjà dans les cosmogonies qui, généralement, expriment des conflits de dieux en Mésopotamie, tandis qu'en Égypte elles représentent l'expansion de la vie. L'intuition d'Hérodote : « l'Égypte, don du Nil », est d'un très grand géographe. Cet ordre, cet équilibre, cette régularité donnés par la nature se concrétisent en Égypte dans le mot *maât*. Ce n'est pas un concept éthique, mais une notion d'ordre du monde, de rythme des crues du Nil, des saisons et du cours des astres (cf. Philippe Derchain, *Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, dans *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, 1962 [*Annales du Centre d'étude des religions*, Univ. libre de Bruxelles, I], pp. 61-73; cf. p. 61 les multiples références des notes 1, 2, 3 aux travaux de Frankfort, Anthes et Spiegel, etc.). « *Maât*, écrit F. Daumas, c'est d'abord l'équilibre qui fait que les objets tiennent à leur place. C'est tout ce qui, par suite, permet de conserver cet équilibre donné au monde dès l'origine par le créateur. C'est la norme juridique qui fait conformer les actes de chacun aux lois; c'est la vérité qui fait adhérer la pensée aux choses, la justice qui permet d'agir selon le droit, la règle du monde qui fait tourner régulièrement le mécanisme de l'univers. Tout cela était incarné par une petite déesse portant sur la tête une plume d'autruche, qui écrivait son nom. Les théologiens en faisaient la fille du dieu Rê, répandant sur tous sa juste lumière. Gardienne de l'ordre même du monde, elle devient si indispensable au dieu que l'acte même du culte fut de la lui offrir, car il vivait d'elle... » (F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1965, p. 612; cf. pp. 131 et 265). Non seulement le dieu « vit de Maât », mais elle est la fille du dieu Soleil Rê, car, comme le notait naguère A. Moret, le Soleil, parce qu'il répand sur tous une égale lumière, est en Orient le Père de la justice et de la vérité (A. Moret, *La doctrine de Maât*, dans *Rev. d'Égypt.*,

1940, IV, pp. 1-25). Maât s'incarne pour ainsi dire dans le roi (cf. P. Du Bourguet, art. *Médiation en Égypte*, dans *D. B. S.*, V, col. 991-997). Le titre *ḥkꜣ mꜣʿt*, « prince de justice », c'est-à-dire « prince juste », fut donné aux rois à partir de la XVIII^e dynastie (*Wb.*, III, 172, 17). On retrouve ce titre sur de nombreux scarabées (cf. E. Drioton, *Le scarabée de la collection Gurewich*, dans *B. S. F. E.*, n° 19, oct. 1955, p. 63). Comme chacun a pu le voir sur d'innombrables gravures, le roi apporte au dieu une figure de Maât. Le vizir (*tꜣtj*), qui est le plus haut fonctionnaire, nous dirions le premier ministre, portait sur sa poitrine une statuette de Maât, mais surtout portait le titre de « prophète de Maât » (*ḫm nṯr mꜣʿt*) (cf. W. Helck-E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1956, art. *Maât*, p. 210). S. Morenz préfère traduire par « prêtre de Maât » (*La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 33), tandis que A. Moret exprime la formule un peu autrement : le vizir, écrit-il, porte à toute époque le titre de « scribe de Maât » (*op. cit.*, p. 3). Le futur fonctionnaire aura pour règle de conduite de « faire Maât sans faire de mensonge » (Pap. Prisse xv, 13, cité par Moret). Il doit « chercher et trouver Maât » en toute occasion, ainsi deviendra-t-il un *sar*, un « conseiller du roi » (A. Moret, *op. cit.*, p. 4). Ces grands fonctionnaires de la V^e dynastie (vers 2600-2500, chronologie de F. Daumas - J.C. Goyon, *La civilisation égyptienne*, p. 552; nous suivrons désormais cette chronologie) confessent dans leurs tombes : « J'ai dit Maât ici (sur terre); j'ai fait Maât ici; c'est ce qu'aime Dieu chaque jour » (cf. A. Moret, *op. cit.*, p. 2). Toujours selon Moret, « la loi de Maât s'adresse à tous sans distinction de personne » (p. 2). Elle marque, en théorie, l'égalité de tous (cf. p. 3). Elle est aussi un principe de solidarité sociale. Le monarque Herkhouf (VI^e dynastie, vers 2450), qui mena des expéditions en Nubie, fait cette profession de foi : « J'ai dit Maât, j'ai fait Maât..., j'ai donné du pain à l'affamé » (cf. A. Moret, *op. cit.*, p. 4). Ce rôle central donné à Maât par l'égyptologue français Moret est confirmé par l'américain John A. Wilson et par l'allemand S. Morenz. Wilson ne craint pas d'affirmer qu'« aucun mot, dans aucune langue, ne rend la pleine signification de Maât » (*L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, Paris, 1961, p. 49, trad. de l'américain par E. Julia; voir à l'index le mot *Mâat*. L'original américain a pour titre *The burden of Egypt : an interpretation of ancient egyptian culture*, Chicago, 1951; en édition de poche, *The culture of ancient Egypt*, 1956). « *Maât* désignait la juste autorité et la bonne administration. On ne doit cependant, en aucun cas, traduire ce mot par « règle », « gouvernement », « administration », ou « loi ». *Maât* représentait une qualité propre à l'exercice de ces fonctions, qui se situe entre « vrai », « juste » et « conforme ». C'est la forme d'harmonie, d'ordre, de sécurité et d'équilibre cosmiques, perpétuée depuis l'apparition de la première créature et réaffirmée par l'avènement de chaque dieu-roi... (...). *Maât* participe donc du pérenne, de l'éternel et du cosmique » (*op. cit.*, p. 49). Cf. col. 829, 845, 857-58.

C'est avec Siegfried Morenz, dans sa *Religion égyptienne*, Paris, 1962, trad. de l'allemand par L. Jospin, que nous possédons une des plus indispensables contributions à l'étude de *maât* (voir spécialement pp. 156-177). Cet auteur a perçu le lien que nous voudrions dégager entre *maât* et les oracles ou prédictions : « ...Souvenons-nous, écrit-il, que le droit a toujours été lié à la religion par la notion, essentiellement religieuse, de *maât* et par le serment, et que, plus tard, par l'extension de l'oracle juridique, il a été renouvelé par la foi à une divinité rendant la justice... » (*op. cit.*, p. 34). S. Morenz ne craint pas de reconnaître le rôle axial de *maât :* « Il y a des choses qu'on ne peut comprendre qu'en tentant de saisir d'emblée leur centre. La morale égyptienne est l'une de ces choses et son centre est la *maât* » (*op. cit.*, p. 157). Aussi embarrassé que J. A. Wilson pour en donner une traduction, Morenz se rencontre avec H. Cazelles pour la rapprocher du *yâšâr* hébreu (p. 157). Cazelles a relevé que *maât* ne correspond pas exactement à la *ḥokmâh* hébraïque, mais plutôt à la *ṣedâqâh* israélite et au *yâšâr* (*La sagesse en Israël*, dans *S.P.O.A.*, Paris, 1963, p. 36-37 avec la note 1). S. Morenz voit dans *maât* une idée personnifiée (*op. cit.*, p. 54, n. 3. Renvoyons ici à Helmer Ringgren, *Word and Wisdom*, Londres, 1947, p. 45-52). Morenz donne aussi des textes dans lesquels on la montre « sortie du ciel et s'associant à ceux qui sont sur la terre » (*op. cit.*, p. 158).

Le principe *maât* apparaît comme le concept central de la civilisation égyptienne. Son importance nous paraît comparable à celle du *logos* pour la pensée grecque. Bien que la déesse Maât soit souvent représentée en statuette minuscule, on peut lui prêter un rôle décisif dans l'histoire égyptienne. Maât empêcha la royauté pharaonique de devenir tout à fait un despotisme oriental. Dès l'ancien Empire, c'est en vertu de *maât* que le « Paysan de l'oasis », le « Fellah plaideur » peut adresser sa requête au roi contre les injustices : « Dis la vérité-justice *(maât)*, fais la vérité-justice, car elle est puissante, elle est grande, elle est établie; quand on trouve ses secrets, elle conduit à la béatitude » (*Conte du Fellah plaideur*, traduction A. Moret, *op. cit.*, p. 2). Les égyptologues préfèrent la traduction moins claire, mais plus sûre de G. Lefebvre : « Dis la justice, pratique la justice, car elle est grande, elle est puissante, elle dure et, lorsqu'on trouve sa..., elle conduit à l'état *d'imakhou* », c'est-à-dire, note Lefebvre, celui que le roi pensionne dans sa vieillesse et qui a part aux faveurs des dieux après sa mort (G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, p. 67 avec la note 120; « zu einem ehrwürdigen Alter erleiten » traduisait Fr. Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, Leipzig, 1913, p. 216).

Les prophéties (au sens large), prédictions ou oracles nous paraissent surgir aux époques où *maât* est mise en question par des injustices, des désordres, des contrariétés, des inquiétudes sur l'avenir, lorsqu'il faut assurer l'ordre dynastique ou social compromis, dirimer un litige juridique. Si cette hypothèse de travail est valable, nous verrons mieux la place exacte, et somme toute assez relative, de ces prédictions et oracles, leur caractère souvent anachronique ou tardif dans l'ensemble de l'histoire égyptienne. Ils ne représentent aucunement une révélation divine d'ensemble, mais un mode de suppléance pour connaître dans des cas particuliers la volonté des dieux, pour assurer un rétablissement de cet ordre cosmique qui doit — par la médiation du roi — régner sur toutes les formes de la vie égyptienne. Par ses origines, *maât* semble être une notion très caractéristique d'une religion qu'on appelle cosmique par opposition à religion révélée, c'est-à-dire une religion basée sur la connaissance naturelle de Dieu par le cosmos. Ajoutons qu'un bon orfèvre, comme l'est F. Daumas, accorderait encore à *maât* une valeur philosophique, autant que cosmique, ce qui justifierait notre comparaison avec le *logos*.

Bibliographie de « Maât ». — On trouvera sur *maât* une bibliographie importante et bien exploitée dans Hans-Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, dans *B. H. T.*, XL, Tübingen, 1968, p. 46-61. — Voir les dictionnaires d'égyptologie, *sub verbo*, et W. Helck (au mot « Maât »), dans Haussig, *Götter und Mythen*, Stuttgart, 1965, p. 373.

Aux ouvrages déjà cités au cours de notre étude on ajoutera : J. A. Wilson, *The intellectual adventure of ancient Man*, Chicago, 1946, pp. 108-109; repris en édition de poche [Penguin Books], *Before Philosophy*, pp. 119-120. —

May Francis Gyles, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B. C.*, Chapel Hill, 1959, University of North Carolina, dans *The James Sprunt Studies in History and Political Science*, vol. 41, pp. 52-55, 96-97. — J. Yoyotte, *Le jugement des morts*, coll. Sources orientales, IV, 1961, p. 21 sq. — Aksel Volten, *Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten*, dans *S. P. O. A.*, Paris, 1963, pp. 73-101. — S. Morenz, *Ägyptologische Beiträge zur Erforschung der Weisheitsliteratur Israels*, *ibid.*, p. 63-71; voir aussi p. 117. — F. Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, coll. Que sais-je? [n° 1194], Paris, 1965, pp. 111-112. — S. Sauneron, *Les prêtres égyptiens*, 1957, pp. 27-28. — Pour la comparaison avec la justice, fondement du trône dans l'A.T., cf. H. Brunner, *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*, dans *V. T.*, n° 8, 1958, p. 426 sq.

III. Les textes de prédiction politique en Égypte et leur genre. — 1° *Le conte prophétique du papyrus Westcar.* — C'est le texte le plus ancien retenu par H. Gressmann dans son chapitre sur « L'espérance messianique en Égypte » (*Der Messias*, pp. 417-418). Il lui donne pour titre « La naissance merveilleuse des fils du Dieu ». Or A. Erman, éditeur et traducteur du papyrus Westcar (Pap. *3033* de Berlin), avait donné aux textes qu'il contient la qualification de « contes » (*Die Märchen des Papyrus Westcar*, Berlin, 1890). G. Maspero l'a publié parmi *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (4e éd. entièrement remaniée et augmentée, Paris, pp. 21-43). D'accord avec Erman pour en faire remonter la rédaction sous la XIIe dynastie, époque des « Aventures de Sinouhé » et des « Plaintes du Fellah plaideur », il les qualifie de « spécimen du roman bourgeois de l'époque ». Plus récemment, en nous donnant la meilleure traduction, G. Lefebvre, dans ses *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (Paris, 1949), estime que ce papyrus est « un recueil de contes fabuleux, remplis de prouesses de magiciens et de sorciers » (p. 72). Il contient une série de contes, reliés artificiellement les uns aux autres, le tout formant une sorte de « récit à tiroirs » à la manière du *Roman des sept Sages* ou des *Mille et une Nuits* (*op. cit.*, p. 70). G. Lefebvre donne une introduction, une traduction et la bibliographie afférente.

Rappelons brièvement les données caractéristiques. Au roi Chéops sont contées dans son cercle de famille, et parce qu'il est en proie à l'ennui, des histoires merveilleuses, chacun de ses fils lui rapportant une histoire de son invention. Trois d'entre eux parlent des magiciens faiseurs de prodiges des temps anciens. Dans l'un de ces contes, la cheftaine d'une équipe de vingt jolies rameuses ayant laissé tomber à l'eau un bijou, un magicien sépare les eaux, récupère l'objet et le rend à sa propriétaire. Le quatrième fils parle d'un magicien vivant, âgé de cent dix ans (âge de la perfection en Égypte; cf. J.M.A. Janssen, *On the ideal Lifetime of the Egyptians*, dans *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, nouv. sér., 31, 1950, pp. 33-43; G. Lefebvre, *L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les Égyptiens*, dans *C.R.A.I.B.L.*, 1944, pp. 106-119; d'autres références dans J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, pp. 200-201). Ce magicien est aussitôt mandé à la cour, et, comme le rappelait Gressmann lui-même, commence par accomplir toutes sortes de prodiges : ainsi il peut rendre la vie à une oie à laquelle on a coupé la tête, puis à d'autres animaux en pareille situation. Le roi le soumet alors à des épreuves de divination. Comment à un si habile magicien n'aurait-on pas demandé de révéler l'avenir? Le magicien annonce alors une autre dynastie, issue de la femme enceinte d'un grand-prêtre de Rê. L'humeur du roi s'en trouve d'abord assombrie. Il est quelque peu rassuré lorsqu'il apprend du magicien que ses fils et petit-fils régneront encore après lui.

Dans un texte annexe à ce quatrième conte, on nous raconte la naissance des trois enfants qui sont dans le sein de Reddjédet, avec l'intervention de Khnoum et de quatre déesses costumées en musiciennes. Nous voici donc transférés dans la sphère mythologique. Mais le récit prend aussitôt un nouvel intérêt. Chaque enfant « avait les membres incrustés d'or... » (sur le symbolisme divin de l'or « chair des dieux », voir Lefebvre, p. 87 avec la note 78 : cf. F. Daumas, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, dans *R. H. R.*, CXLIX, 1956, pp. 1-17). Faut-il rappeler ici l'intérêt de ce symbolisme de l'or pour la Bible et ses veaux d'or? Ces enfants portent déjà à leur naissance une coiffure en lapis-lazuli véritable. C'est la couleur de coiffure de têtes humaines sur les cercueils de momie (Toutankhamon). C'est encore un trait d'allure divine : Lefebvre cite plusieurs inscriptions où le dieu a une tête en lapis-lazuli, ainsi Osiris, le dieu Soleil (*op. cit.*, p. 87, n. 78). Gressmann remarque en note que, chez Homère, les cheveux des dieux sont la plupart du temps κυάνεος. Remarquons que, dans la Bible, le bleu saphir caractérise la plate-forme céleste d'Ex., XXIV, 10 ou d'Ez., I, 26 et X, 1, une pierre du pectoral du grand-prêtre ou un bijou du roi de Tyr en Éden, Ez., XXVIII, 13, la Jérusalem céleste d'Is., LIV, 11 et d'Apoc., XXI, 19. En dehors des textes économiques de Job, XXVIII, 6 et 16, il ne reste pour un sens profane que le *visage* des naziréens en Lam., IV, 7, et le ventre de l'époux dans le Cantique, V, 14, où une symbolique religieuse serait, à notre avis, la plus appropriée au contexte oriental. Lefebvre remarque aussi l'intérêt des noms donnés aux enfants par manières de calembours : « L'Ancien Testament présente des exemples analogues de *paranomases* fondées sur l'exclamation d'une personne assistant à l'accouchement ou de la parturiante elle-même. Ainsi Rachel... » (*op. cit.*, p. 87; cf. Gen., XXXV, 18. Cf. É. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, p. 273). Pour une herméneutique des mentalités, des symboliques et des institutions, ce récit, d'apparence si naïvement fantaisiste, reprend ainsi peu à peu de l'intérêt.

Sur le plan égyptien, G. Maspero avait eu l'intuition qu'il s'inspire de naissances liturgiques de statues divines : « Somme toute, ce n'est pas un enfant naturel que notre auteur décrit, mais une statuette de divinité avec ses incrustations d'or et avec sa coiffure » (*op. cit.*, p. 40, fin de la note 4 de la page précédente). Depuis lors, F. Daumas a étudié à fond ce thème des naissances royales dans sa thèse sur *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris, 1958). Il y retrouve les déesses sages-femmes du papyrus Westcar (pp. 443 sq.) et, dans un rôle un peu différent, le dieu Khnoum (p. 427 sq.). Le papyrus Westcar tend à établir la haute antiquité d'institutions qui ne sont plus attestées que par les mammisis d'époque perse ou gréco-romaine : donc preuve de la permanence des traditions et des rites à travers les millénaires.

Sur le plan du genre littéraire, il n'est plus question d'assimiler ce texte à une prophétie de naissance messianique. Il s'agit d'un exercice de cour, d'une prédiction magique, d'un conte de magicien qui devient un conte mythologique. Et cependant on ne peut nier que ce texte aux symbolismes savants ait aussi un arrière-plan politique, dont malheureusement les tenants et les aboutissants nous échappent encore. Cette question sort d'ailleurs de notre propos. La meilleure hypothèse nous paraît être celle de G. Posener (*Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, Paris, 1956, pp. 11-13). Il estime que ce texte donne raison à Hérodote lorsqu'il rapporte un jugement sévère des Égyptiens sur les constructeurs de pyramides. De ce thème des naissances merveilleuses

qui indisposent le roi, nous retiendrons qu'une telle annonciation peut être une menace pour le monarque régnant. Posener a très bien vu la critique de la royauté despotique et arbitraire de Chéops, lorsque le magicien Djédi refuse d'obtempérer à l'ordre royal lui demandant d'essayer son pouvoir de vie (c'est le propre des magiciens en Égypte) sur un détenu tiré de la prison et mis à mort. Il lui réplique : « On (c'est-à-dire un roi) n'a jamais commandé de faire pareille chose au bétail sacré » (pap. Westcar, 8, 17; sur ce pronom indéfini « on » désignant le roi, cf. Posener, p. 12 n. 1 et p. 55, n. 4). Quant au « bétail sacré », « cette expression, écrit Daumas, depuis une époque extrêmement ancienne, désigne l'humanité dont Dieu est le berger » (cf. *L'enseignement pour Merikare*, pap. Ermitage *1116 A*, l. 131; Aksel Volten, *Die Lehre für Merikarê* [Pap. Carlsberg VI], dans *Zwei altägyptische Schriften*, Analecta Aegyptiaca, Copenhague, 1945, p. 76; F. Daumas, *Les mammisis*, p. 371 avec la note 1). En définitive, il y a donc une critique de la conduite du roi qui « se montre insouciant de la dignité humaine et reçoit une leçon de morale de la part d'un roturier » (Posener, *op. cit.*, p. 12). Tel pourrait être l'analogie prophétique de ce texte. Rappelons David et Urie, Achab et Naboth.

2° *Lamentations, admonitions ou pamphlet politique d'Ipouwêr?* — Ce texte est une des harangues les plus courageuses qu'on ait entendues en Égypte : un sage y dit ses quatre vérités à quelque roi fainéant ou décadent. A notre avis, la véhémence oratoire et l'éclat du style en font un morceau qui mériterait quelque comparaison avec Démosthène ou Cicéron. Ce ton trahit une époque de troubles et de désordres si profonds que G. Posener n'hésite pas à étudier ce texte sous la rubrique *Révolution* dans son *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (Paris, 1959, p. 252).

a) Texte, éditions et traductions. — Des extraits et un essai sur la signification de ce texte ont été présentés d'abord par H.O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen* (*S.P.A.W.*, 1903, p. 601-610). Mais c'est avec le titre *The Admonitions of an Egyptian Sage* que A. Gardiner a édité en 1909 le texte qui met en scène une sorte de « prophète sibyllin » (Breasted). Comparaissant devant Pharaon, notre sage, nommé Ipouwêr, lui annonce de sinistres prédictions, sa chute prochaine, la subversion générale, puis la venue d'un roi sauveur. Le texte provient d'un papyrus de Leyde (I, 344) recto, malheureusement fort fragmentaire (ce qui est à retenir). Il aurait été transcrit à l'époque ramesside, mais révélerait le style et la langue de l'Ancien Empire (env. 2700-2200) et il concerne vraisemblablement les temps troublés de la première Période Intermédiaire qui met fin à l'Ancien Empire et à l'âge des Pyramides (2300-2050). Le manuscrit daterait donc du début de la XIX^e^ dynastie, mais la date d'un manuscrit est une chose et celle de l'original en est une autre; dans le cas présent, le texte pourrait remonter, depuis la découverte par Yoyotte du « fragment Daressy », vers la VIII^e^ dynastie (2300-2200) (cf. *B.S.F.E.*, n° 11, oct. 1952, p. 69; Posener, *Littérature et politique*, p. 9, n. 2, et p. 28; W. Wolf, *Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, Stuttgart, 1962, p. 194; S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 342; F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte...*, p. 76). Struve serait cependant d'un avis discordant; il a soutenu que l'Égypte n'a pas connu de troubles sociaux avant la deuxième Période Intermédiaire (cf. Posener, *op. cit.*, p. 27 avec les notes 4 et 5). Pour la date, voir aussi John van Seters, *A Date for the Admonitions in the Second Intermediate Period*, dans *J. E. A.*, L, 1964, p. 13-23; du même, *The Hycksos. A new Investigation*, New Haven, 1966, p. 103-120; cf. c. r. dans *Bi. Or.*, n° 24, 1967, p. 321, où W. Helck se déclare d'accord avec cette opinion qui tend à abaisser dans le temps la plainte d'Ipouwêr.

Traductions. — A. Gardiner, *Admonitions of an Egyptian Sage*, in 4°, Leipzig, 1909. — Traduction allemande de A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, pp. 130-148; cf. Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten*, dans *S. B. A.*, 1919, pp. 804-815. — Éd. plus récente dans : Fr. W. Freiherr von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit* (Bibliothek der Alten Welt, Artemis Verlag), Zurich, 1955, ch. XIV, pp. 129-139. — Dans Pritchard, *A.N.E.T.*, pp. 441-444, la traduction américaine est de John A. Wilson avec introduction et notes. — Gressmann-Ranke, *A. O. T.*, pp. 51-55. — Joachim Spiegel, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Ägypten*, Heidelberg, 1950, pp. 1-56. — R. O. Faulkner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, dans *J. E. A.*, LI, 1965, pp. 53-62.

En français : signalons de brefs extraits dans J. H. Breasted, *Histoire de l'Égypte*, I, traduit de l'anglais, Bruxelles, 1926, p. 209. — Ch. F. Jean, *Milieu biblique*, vol. II, p. 149-151. — A. Erman, *L'Égypte des Pharaons* (Bibl. hist.), 1939, trad. H. Wild, pp. 116-119. — J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation* (coll. Signes des temps, IX), 1961, pp. 102-103.

b) Le genre littéraire. — Les premiers éditeurs, Erman et Gardiner, y ont vu des admonitions (Mahnworte), Gressmann et Wilson un texte prophétique. Plus précisément, pour Gardiner il s'agissait d'une contribution à la philosophie politique touchant les conditions du bien-être social et politique. Un historien russe, spécialiste de l'antiquité, y voyait des descriptions fabuleuses d'un monde en subversion sans attaches historiques précises (cf. S. Luria, *Klio*, 22, p. 405, cité par J. Spiegel, *op. cit.*, p. 8). Spiegel y verrait volontiers un traité de rhétorique sur la politique (*op. cit.*, p. 9). D'une lecture assidue de ce texte nous retirons l'impression prédominante qu'il s'agit d'un pamphlet politique contre le pouvoir décadent. *Lis sub judice.* Pour C. C. McCown ce serait le premier document de prophétie apocalyptique (*H.T.R.*, XVIII, 1925, p. 371). Ceci n'est valable que pour une imagerie de caractère catastrophique, car il n'y a aucune eschatologie véritable.

c) Le caractère rhétorique. — Pour Erman et Gardiner, ce caractère ressort du désordre même de la composition; pour J. Spiegel, de l'ordonnance au contraire du morceau... Ce qui est certain, ce sont les procédés stylistiques oratoires. Ainsi, dans la traduction de Wilson (*A. N. E. T.*, pp. 441-442), nous comptons vingt-six fois l'expression « why really », que la traduction française du livre de Wilson (*L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, pp. 102-103) rend par « en vérité ». Mais Hermann Grapow en compte au moins une soixantaine (*Hb. Or.*, I, 2° Abschnitt, *Ägyptologie*, p. 28 : il traduit « Es ist doch so »), plus une cinquantaine de « Voyez... », huit « Rappelez-vous... » et neuf « Il est bon que... ». Grapow y voit un genre de litanie et estime que l'esprit de l'époque s'y reconnaît sans méprise possible (*der Zeitgeist ist unverkennbar; op. cit.*, p. 15).

d) Les thèmes. — Sans partager toutes les thèses de J. Spiegel, nous lui donnons raison quand il voit dans notre texte le premier exemple d'un grand discours politique (*op. cit.*, p. 40). C'est une des premières analyses politiques de grand style sur les inévitables conséquences catastrophiques d'une crise profonde de l'autorité.

La thèse politique vise une restauration de l'autorité et de la religion antique. L'auteur entre en discussion avec un meneur de mouvement révolutionnaire et oppose à son programme utopique un retour à l'idéal du bon vieux temps. Son but, précise Spiegel, est de discréditer par tous les moyens le mouvement révolutionnaire, sans porter atteinte aux fondements éthiques et à l'idéal social déjà promus (*op. cit.*, p. 41).

α. La subversion sociale. — La guerre civile a éclaté dans le pays, « on entre comme on veut dans les entrepôts royaux et on les pille », les impôts ne rentrent plus, mais le nombre des fonctionnaires augmente, le commerce extérieur est mort. « Le gardien de porte dit : Allons et saccageons... Le blanchisseur refuse de porter sa charge » (I, 1). « Le brigandage est partout. On ne travaille plus. Les femmes sont stériles (...). L'or manque... »

Mais il faut souligner aussitôt un des aspects réactionnaires de cette contestation, présentée souvent au nom d'une aristocratie lésée.

« Oui vraiment, les hommes pauvres sont devenus possesseurs de trésors. Celui qui n'est même pas capable de faire de ses mains une paire de sandales est (maintenant) possesseur de richesses ».

« ... Oui vraiment, les nobles se lamentent tandis que les pauvres sont en joie. Chaque ville dit : Bannissons beaucoup d'entre nous ».

« ...Oui vraiment, ceux qui ont bâti (des pyramides sont devenus) fermiers » (cf. *A. N. E. T.*, p. 441).

« ... Oui vraiment, les enfants des nobles sont écrasés contre les murs » (p. 442).

« ... Oui vraiment, toutes les servantes ont délié leurs langues. Quand leurs maîtresses parlent, les servantes trouvent cela vexatoire (*burdensome*) ».

Il faudrait encore citer le pittoresque passage sur les détrousseurs de voyageurs cachés derrière leurs buissons...

« ... Voyez ! les nobles dames sont (maintenant) glaneuses, les nobles sont à la maison de travail ».

« ... Voyez ! l'homme chauve qui n'avait pas d'huile est devenu possesseur de jarres de myrrhe délicieuse » (p. 442).

On peut résumer toute la situation dans l'aphorisme saisissant : « Oui, tout le pays tourne en rond comme le tour du potier » (II, 8; *A.N.E.T.*, p. 441).

Nous avons déjà signalé l'étude d'Erman, *Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten*, dans *S.B.A.*, 1919, pp. 804-815. Ce qui a frappé Erman c'est le ton et le caractère aristocratique de cet écrit, sa haine du petit peuple à l'heure même où il réclame des réformes qui aideront en fait au maintien de la noblesse dans ses privilèges. Cette opinion autorisée nous montre toute la distance qui sépare ici cet aristocrate de nos prophètes hébreux défenseurs du pauvre et de l'humilié. Erman était d'avis qu'on ne visait dans ce texte ni un roi de l'avenir, ni le dieu solaire, mais le maître du moment. Spiegel est d'un sentiment un peu différent : il voit dans ce chef, hésitant et faible, le chef du mouvement révolutionnaire, ce qui nous paraît difficile à vérifier (cf. J. Spiegel, *op. cit.*, p. 32).

β. L'invasion étrangère. — La crise intérieure a favorisé les infiltrations étrangères vers le fertile delta.

« Les nomes sont détruits. Les Barbares de l'extérieur sont arrivés en Égypte. Le peuple a disparu de partout... » [le « peuple », *id est* les Égyptiens, car aux étrangers on ne concède pas cette qualité] (cf. *A. N. E. T.*, p. 441, n. 3 et 10).

γ. Espérance d'un Pasteur du peuple et critiques du monarque. — Sur le thème du « bon berger » (XII, 1 sq.), il y a tout un passage important du texte (Kernpunkt) qui divise encore les interprètes. Lange suivi par J.H. Breasted y voyait l'annonce d'un roi futur, Gardiner y cherchait une interpellation au dieu Rê. Erman refusait ces deux alternatives : pour lui, il s'agirait d'une interpellation du « faible » et « timide » monarque du présent. Spiegel y voit un discours au meneur des révolutionnaires (J. Spiegel, *op. cit.*, p. 31-32). Après des hésitations, J.A. Wilson pencherait pour une figure messianique (*A.N.E.T.*, p. 443, n. 36).

Donnons l'essentiel de ce passage crucial, mais difficile et plein de lacunes :

Il vient et apporte le rafraîchissement sur ce qui est brûlant.
On dit : « C'est un berger pour tout le monde ».
Point de mal dans son cœur.
(Quoique) son troupeau soit de peu d'importance
cependant il a passé le jour à en prendre soin.
Le feu (= l'ardeur) étant à *son* cœur
[ou le feu [= la violence brûlante] étant à *leur* cœur]
plût aux dieux qu'il reconnût leur caractère à la première génération (?).
Alors il chassera le malheur *(sdb)* (« les rebelles », selon Spiegel),
il lèvera son bras contre lui,
il détruira leur semence et leur héritage.
On désire mettre au monde (des enfants) pour lutter contre lui (= le malheur?)
La tristesse se produit,
Il y a des malfaiteurs sur tous les chemins.
C'est cela et ça ne passe pas tant qu'il y a les dieux qui sont de connivence (...).
Puisse un guerrier (combattant corps à corps) surgir,
pour qu'il détruise le mal qu'ils ont fait croître !
Il n'y a point de pilote de leur temps.
Où est-il aujourd'hui? Peut-être dort-il? Voyez, sa puissance n'est point apparente !
Lorsqu'on nous reproche : « Je n'ai pu te trouver » (lorsque je cherchais la justice pour le peuple),
On ne m'aurait pas appelé en vain.
Mais les insurgés veulent troubler le cœur.
C'est ainsi ! Des hymnes sont déjà sur les lèvres de tout le monde !
Aujourd'hui déjà un timide règne sur des millions d'hommes.

Voir d'autres essais de traduction dans *A.N.E.T.*, p. 443, et dans Joachim Spiegel, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*, Heidelberg, 1950, pp. 30-31. Il faut rappeler que le début du passage est lacuneux et que la traduction est celle d'un texte criblé de trous.

Pareil texte nous paraît viser non pas un dieu mais un ou plusieurs rois. Car la soudaine interpellation à la deuxième personne du singulier, le *tu* qui rappelle — note Wilson — l'interpellation de Nathan à David (« tu es cet homme »), ne nous permet guère d'envisager un roi messianique futur, sinon dans la première partie de ce passage et par manière de figure idéale, on pourrait dire d'idéologie royale intemporelle. Après avoir envisagé ici le prophète de quelque « bon roi David », Breasted disait sa perplexité : « Peut-être ne faut-il voir dans ce morceau qu'un habile panégyrique de la famille royale, l'écrivain ne faisant le tableau de l'anarchie qui pesait avant elle sur le pays, que pour mieux faire ressortir les bienfaits que la nation attend de son règne » (J.H. Breasted, *Histoire de l'Égypte*, trad. de l'anglais, Bruxelles, 1926, I, p. 209; l'édition originale est de 1905).

Nous ne croyons guère ici à ce subterfuge. Rappelons plutôt que la première partie a été interprétée en fonction du dieu Rê par Gardiner en raison d'une légende très répandue selon laquelle celui-ci avait régné comme roi du Paradis (?) sur un royaume heureux. S'il avait alors sondé toute la méchanceté des hommes, il les aurait complètement exterminés. Nous aurions à l'arrière-plan un mythe de la destruction de la race humaine (cf. A. Piankoff, *Le Livre de la Vache du Ciel*, Le Caire, 1941). Mais Gardiner ne trouvait nulle part de prophétie. Gressmann, de ce fait, insistait donc plutôt sur le contenu et l'action politique qui rappellent l'attitude des prophètes hébreux (*Der Messias*, p. 430; pourquoi ne pas ajouter : de tous les orateurs politiques?). E. Otto, qui est l'un des derniers à avoir scruté notre texte, le classe parmi les écrits idéologiques (weltanschauliche) et à tendances politiques. Il découvre cependant dans notre passage un blâme à Rê et aux dieux : « A côté d'une description ample et colorée de l'effondrement et du

désordre d'un temps de débâcle, on discerne comme thème majeur le blâme au dieu créateur. Au Créateur, qui devrait être véritablement un « bon pasteur », il est reproché d'avoir créé des hommes sans caractère (in ihrem Charakter unzulänglich) et d'avoir ainsi lui-même détruit l'ordre cosmique; les dieux sont désignés comme collégialement coupables (als mitschuldig in dem Sinne) lorsqu'ils ont conduit le monde — sur l'injonction du Créateur — vers des actes de création sans cesse renouvelés qui aboutissent à ce présent de désolations » (*Hb. Or.*, Bd. I, 2e Abschnitt, Leyde, 1952, p. 113). Ce qui rend possible toutes ces interprétations divergentes, voire contradictoires, c'est à la fois l'état lacuneux du texte et son isolement littéraire.

δ. Le retour au passé. — Ce qui revient comme un leitmotiv dans cette harangue, c'est le retour au passé, au bon vieux temps. « Il n'y a plus d'homme d'autrefois (mot à mot : d'hier) » (*A.N.E.T.*, p. 441). Voir les remarques de G. Lanczkowski, *Altägyptischer Prophetismus*, 1960, p. 39-41. Toute une lamentation commence par le fatidique « Rappelez-vous... ». On évoque ainsi les rites et coutumes de la religion des pères, les rites de l'encens, des oies engraissées, les mâts de pavillon dressés devant les temples, etc.

Ici encore cette insistance sur les rites du passé n'est guère favorable à la comparaison avec les prophètes hébreux qui ont fait si souvent une critique purificatrice des fêtes et sacrifices et mis en garde contre les illusions du ritualisme.

Ipouwêr est non seulement un défenseur de l'ordre et de l'aristocratie, très hostile aux étrangers et peu sensible à la condition des petits et des opprimés, mais encore un conservateur résolument tourné vers le passé comme vers un âge d'or, il ne manque que l'expression. Ceci rejoint une importante remarque de H. et H.A. Frankfort : « Pour les Juifs, le futur est normatif ». « Pour les Égyptiens, remarque J. A. Wilson, c'est au contraire le passé qui était normatif, et le pharaon ne peut espérer faire mieux que de rétablir les conditions telles qu'elles étaient au temps de Rê, au commencement » (*The intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, p. 26).

Face à l'immuable régularité statique du temps passé, maintenant « en vérité le pays tourne comme le tour du potier ». Lanczkowski rappelle que J. Pirenne avait déjà noté naguère comment la transformation politique à la fin de l'Ancien Empire avait mis en cause la religion : « Le morcellement de la puissance politique conduisait ainsi parallèlement au morcellement religieux » (*Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Égypte*, vol. III, Bruxelles, 1935, p. 162).

ε. Maât : le principe d'ordre politique. — Nous retiendrons, comme un axe de cette harangue politique, l'idée de la justice égyptienne conçue comme cette permanence de l'ordre et de l'équilibre instaurés aux origines et que pharaon doit maintenir. C'est à notre avis, avec les réserves faites plus haut, l'un des premiers grands discours politiques de l'antiquité. Mais si l'image du monarque rêvé et attendu se profile un moment à l'horizon du discours, cette image reste bien floue en raison des lacunes du texte, puisqu'on hésite encore pour savoir si c'est du dieu ou du roi qu'il s'agit, encore que nous penchions nettement pour la dernière hypothèse. Un orateur politique n'a pas besoin d'être prophète pour dessiner à grands traits la figure de son gouvernant idéal. En la circonstance, l'auteur n'invoque nulle part une révélation du dieu ou une promesse des dieux (cf. col. 818, *in fine*).

3° *Le conte prophétique de Neferti.* — Ce texte était connu depuis longtemps sous le nom de « Prophétie de Neferrohou » (Nfr-rhw), mais G. Posener, à partir d'un ostrakon de Turin, a établi que le nom véritable est *Neferty* (cf. *Rev. d'Égypt.*, VIII, 1951, pp. 171-174; cf. 172). Nous écrirons *Neferti* en français. Provisoirement, avec G. Lefebvre, nous appellerons ce texte « conte prophétique », quitte à nuancer notre jugement par la suite.

a) Texte, traductions et diffusion du conte. — Notre source principale est le papyrus de Saint-Pétersbourg (Léningrad) *1116 B* recto, découvert par W. Golénischeff en 1876. Mais les nombreux fragments que l'on possède de ce texte prouvent sa popularité, du moins dans le milieu des scribes. Pour les renseignements sur l'édition et les traductions nous renvoyons à G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1949, pp. 91-105. On y ajoutera : *A.N.E.T.*, pp. 444-446; Gressmann, *Der Messias*, pp. 420-422; von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, pp. 49-50; L. Speelers, *D.B.S.*, II, col. 877; A. Barucq, *ibid.*, VI, col. 765; Erman, *Literatur der Aegypter*, pp. 151-157.

Une traduction partielle allemande se trouve dans Fr. W. von Bissing (*Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955, p. 140). Mais les remarques les plus abondantes et les plus érudites se trouvent dans G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, Paris, 1956 (voir l'index à *Amenénémès Ier*, *Prophétie de Neferty*, *Mur du Prince*, etc.); voir également H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1957, *passim*, voir à l'index.

b) Le cadre, le contenu et le genre littéraire. — Le cadre de l'histoire use d'un procédé bien connu : un souverain qui s'ennuie et qui désire se divertir en demandant « de belles paroles et des phrases choisies ». En apparence le plus innocent des délassements. Le souverain mis en scène est le plus légendaire, le roi Snefrou, fondateur de la IVe dynastie. Les courtisans lui signalent un prêtre de la déesse Bastet, ayant le titre de « grand porteur du rituel », « enfant du nome héliopolite ». Amené devant le souverain, il lui demande s'il veut que les histoires se rapportent au passé ou à l'avenir. Le roi choisit cette dernière alternative et prend un rouleau de papyrus pour enregistrer lui-même l'oracle. Après un « récit-cadre qui fournit le prétexte de la prophétie » (Posener) et sert de préambule, nous avons une lamentation sur les calamités du pays et l'invasion des Asiatiques, les désordres de la nature, de la société et même du cosmos. Alors survient la promesse d'un roi unificateur et vainqueur, du nom d'Amény.

α. Une prophétie « post-eventum ». — L'unanimité règne sur ce point (Gressmann, *op. cit.*, p. 422; von Gall, p. 54; McCown, *H.T.R.*, XVIII, p. 383).

Posener écrit : « La prophétie *apocryphe* (nous soulignons), destinée à promouvoir la cause d'Amenemhat Ier, porte entièrement sur la situation dans le Delta de l'Est » (*op. cit.*, p. 17; voir aussi *D. C. E.*, p. 125). « Ce livre (...) passe sous silence l'œuvre accomplie par les rois de la XIe dynastie, présente Amenemhat Ier comme le fondateur du Moyen-Empire et oppose son règne bienfaisant aux temps anarchiques qui l'ont précédé » (Posener, *Littérature et politique...*, p. 3).

G. Lanczkowski souligne la phrase : « Un entretien est pour le cœur comme du feu » en l'interprétant du discours dans les cercles de cour. Mais le contexte montre que cette parole concerne ici la subversion sociale, où « l'on n'endure pas ce qui sort de la bouche (d'un autre) » (p. 49; cf. Lefebvre, *op. cit.*, p. 102). Bien loin de reprocher à S. Hermann de désigner ce texte comme « une approximation de la parole prophétique » (beinahe « prophetisches » Wort), il faut au contraire exclure de ce passage tout rapport avec la prophétie (cf. G. Lanczkowski, *op. cit.*, p. 96, avec la note 7 et la référence à Hermann). Comme l'indique le

texte, dans une époque de subversion « on répond à une parole, un bras sortant armé d'un bâton »..., l'affaire est jugée. Cf. Brunner, *op. cit.*, p. 137, n. 94.

Posener estime que « le Paysan éloquent et la prophétie de Neferti se présentent comme des morceaux oratoires couchés par écrit » (*Littérature et politique*, p. 16). Mais il use — et à notre avis abuse — ensuite du mot « messianique », ce qui, pour une prophétie *post eventum*, manque de rigueur.

β. *Ad majorem regis gloriam.* — Von Gall a donné par cette formule (*op. cit.*, p. 55) le sens le plus certain de ce texte politique. Il attire d'ailleurs l'attention sur un détail — qui n'était pas négligeable pour un Égyptien — concernant la libation (funéraire) accordée à Neferti dans la finale de ce texte. Le caractère funéraire de cette libation est contesté par Posener car, selon lui, Neferti « se réfère à une coutume charmante, en usage parmi les lettrés, selon laquelle, avant de se mettre à écrire, un scribe faisait une libation avec son godet en l'honneur d'un grand sage du passé » (*op. cit.*, p. 36). La prophétie de Neferti en serait la plus ancienne attestation. H. Bonnet parle d'un hommage (eine Huldigung) au roi Amenemhat Ier (*R. A. R. G.*, p. 609).

γ. Un panégyrique de propagande? — On peut se demander légitimement si ce conte prophétique n'est pas un écrit de propagande fort habile au profit de l'usurpateur, le fondateur de la XIIe dynastie? On ignore encore comment se fit exactement le passage de la XIe à la XIIe dynastie, « mais le fait que l'on trouve sous les derniers rois de la XIe dynastie un vizir du nom d'Amenemhat, nom que devait prendre le fondateur de la nouvelle dynastie, semble indiquer qu'il y eut usurpation » (Jean Vercoutter, *L'Égypte ancienne*, Paris, 1949, coll. Que sais-je?, no 247, p. 73).

J. Pirenne s'interroge : « Doit-il le trône à son mariage avec une princesse royale; s'impose-t-il avec l'appui de la nouvelle noblesse de robe? C'est possible. Le seul fait, en tous cas, qu'un descendant de fonctionnaire ait pu s'imposer comme suzerain de grands féodaux prouve à quel point la royauté avait déjà pu affermir sa puissance » (*Hist. de la civilisation de l'Égypte ancienne*, II, p. 65). Mais il remarque aussitôt l'opposition acharnée de la noblesse territoriale et le complot qui mit fin aux jours du roi Amenemhat Ier, dont le nom était tout un programme: « Amon est en avant ». Dans ce contexte politique, il est facile d'imaginer que le roi usurpateur ait cherché des justifications, et qu'un homme de cour lui ait fourni l'appui de son éloquence ou de sa plume... G. Lefebvre écrit précisément : « Le panégyrique qui termine l'ouvrage permet tout naturellement de supposer que cette prophétie *post eventum* fut composée sous le règne du souverain dont elle fait un si vibrant éloge. Peut-être même est-ce « Amény » qui en a inspiré l'idée, dans le dessein, non seulement de mettre en relief les bienfaits de la dynastie qu'il fondait, et de contribuer ainsi à son affermissement, mais d'assurer le succès de la restauration qu'il avait entreprise, en donnant à ses successeurs de grandes et terribles leçons » (*op. cit.*, p. 94). Cf. *infra, d)*, col. 832-833.

Ce qui était, pour certains, une prudente hypothèse devient une thèse aussi bien de l'école française (Lefebvre, Posener) que de l'école allemande, avec Eberhard Otto (*Weltanschauliche und politische Tendenzschriften*, dans *Hb. Or.*, I, 2e Abschnitt, 1952, p. 116), qui reconnaît précisément dans notre texte un écrit de propagande (aktuelle Tendenzschrift); même opinion chez Walther Wolf (*Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, Stuttgart, 1962, pp. 195-196).

A notre avis, le texte semble par plusieurs indices favoriser la thèse d'un panégyrique de l'usurpateur ou fondateur de dynastie (un genre qui semble n'avoir jamais fait défaut à aucune époque de l'histoire humaine). Nous avons d'abord ce fait singulier et qui a intrigué : c'est le roi lui-même qui met par écrit les déclarations du « prophète » (lignes 16-17). Gardiner s'en étonnait! Lefebvre mentionnait un précédent de la Ve dynastie. Il est bien plus simple de voir ici une compétence et une habitude de l'ancien fonctionnaire, prouvant du même coup qu'il était un roi capable d'écrire. Par ailleurs il s'adresse à ses courtisans en termes peu usuels : « Camarades » (Wilson traduit « my people » [l. 5]) et nomme Neferti « mon ami ». Autant d'indices qui rappellent à notre avis les origines du parvenu, d'autant que par ailleurs les courtisans sont constamment « à plat ventre » devant sa Majesté !

c) Les motifs. — Ne revenons pas sur le motif *social*, les désordres de la société, mais soulignons le motif *cosmique*, car le désordre envahit tout le cosmos : le soleil s'éloigne des hommes..., il semble qu'il n'y ait plus qu'une heure... Personne ne sait quand il est midi..., on ne peut plus reconnaître son ombre... (notons qu'au Proche-Orient le signataire de ces lignes a pu constater plusieurs fois des effets quelque peu analogues provoqués par les tempêtes de sable occasionnées par le *Khamsin*, aussi bien au voisinage du Caire, qu'au Liban et en Palestine). Il faut également signaler des perturbations du Nil (sur ce point précis, cf. S. Schott, *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende*, dans *Oriens Antiquus*, III, 1959, pp. 320-330).

Mais dans le texte de Neferti il y a aussi le motif *économique* concernant l'importance de la province Est du Delta; on signale que les Asiatiques qui venaient en Égypte avaient du *petit bétail* (cf. G. Posener, *Littérature et politique*, pp. 36-37, avec p. 37 la note 7); — le motif *militaire* ou *stratégique*, puisque Gardiner et von Gall s'accordent à trouver la pointe du récit dans le fameux « Mur du prince », dont l'érection fut envisagée par Amenemhat Ier. Le Roman de Sinouhé témoigne qu'il fut érigé à cette époque « pour contenir les bédouins ». Littérairement, cette construction du « Mur » est à rapprocher à la fois d'un oracle de Mari (voir ci-dessous) et des oracles postexiliques sur la reconstruction des remparts de Jérusalem. A l'époque où Amenemhat Ier construit le « Mur du Prince », en Mésopotamie Gimil-Sin construit un « mur » pour essayer d'endiguer les tribus amorrhéennes (cf. Posener, *op. cit.*, p. 55).

Enfin relevons le motif *religieux* de ce récit « ad majorem regis gloriam » mais où le scribe ne s'oublie pas (libation funéraire). G. Posener montre la place particulière donnée dans le domaine religieux à la ville d'Héliopolis. La partie catastrophique de la « prophétie » se termine avec la phrase : « Le nome héliopolite ne sera plus le berceau d'aucun dieu » (E 57; Posener, *op. cit.*, p. 38 qui, avec Struve, admet que « dieu » désignerait ici le roi).

A ce motif religieux se rattache encore une fois celui de Maât : « Maât va réintégrer sa place, le désordre ayant été jeté dehors » (E 68-69; Posener, *op. cit.*, pp. 57-58). Pour l'importance de ce thème, renvoyons à la monographie essentielle d'Hans-Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, dans *B. H. T.*, XL, Tübingen, 1968, Einschub III, Der ägyptische Begriff Maât, pp. 46 sq., et *supra*, col. 820-823.

d) Une œuvre de propagande politique. — Nous pouvons adopter le jugement final de G. Posener sur l'auteur et son œuvre : « C'est un propagandiste habile qui met au service du fondateur de la dynastie les ressources de la littérature et qui travaille sur commande. La prophétie de Neferti, inspirée par le roi ou par son entourage, exploite les goûts, les souvenirs, les

craintes et les espoirs des hommes de ce temps pour mettre en valeur les premières initiatives d'Amenemhat Ier et pour consolider son autorité encore précaire » (*op. cit.*, p. 60). Les historiens de David et Salomon, les exégètes des livres de Samuel, des Rois et des Psaumes trouveront profit à méditer cette analogie.

4° *Prophéties de l'Agneau sous le roi Bocchoris (718-712).* — Un papyrus démotique, de la collection de l'archiduc Rainer à Vienne, daté de l'année 34 d'Auguste, donc vers 7-8 apr. J.-C., porte le titre « L'Agneau » *(Pe ḥîb)* et concerne des « Malédictions contre l'Égypte », à partir de la sixième année du roi Bocchoris, probablement l'unique représentant de la XXIVe dynastie. Une tradition grecque dont Diodore se fait l'écho (Diod., I, 65 sq.) en fait un sage législateur. Il aurait en particulier tenté d'abolir l'esclavage pour dettes, misère dont le laboureur était facilement frappé en cas de mauvaise récolte ou de famine (*D. C. E.*, 271a). Notre texte prédit l'imminente invasion de l'Égypte et sa conquête par les Assyriens. Bibliographie récente dans J. Leclant, *La divination* (titre complet, *infra*, col. 839), p. 8, n. 39. De ce texte on possède une traduction allemande de J. Krall, *Von König Bokchoris*, dans *Festgaben zu Ehren Max Büdingers*, Innsbruck, 1898, pp. 1 sq. On consultera encore avec profit l'étude, déjà ancienne, mais très soignée du point de vue de la critique historique, de A. Moret, *De Bocchoris agno*, dans sa thèse de doctorat, *De Bocchori rege*, Paris, 1903, c. II, p. 34-49.

Le texte comporte deux parties : malédictions et promesses. Tout d'abord la calamité est décrite :

> La malédiction est grande en Égypte (...) (?) et l'on demande à quelques villes, Héliopolis, Hermopolis, Hebit (?) et Thèbes de pleurer. Il (l'agneau) dit... Accomplissement de 900 ans, je frapperai l'Égypte ».

C'est ensuite le discours de promesses. Le texte décrit comment Dieu tournera de nouveau son visage avec bienveillance vers l'Égypte, comment le mensonge sera expulsé et la justice rétablie.

Chacun a reconnu, une fois de plus, le schéma Malheur-Bonheur, ce dernier étant assuré par la disparition du mensonge et le retour de la justice *(Maât)* (voir le texte dans von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, pp. 66 sq.); cf. *A. O. T.*, pp. 206-207.

a) Le contexte historique. — Il est déterminé par la mention de Ninive dans la lamentation comme dans le retour en Égypte des naos (chapelles) des dieux emmenés à Ninive.

Notre papyrus semble annoncer des malheurs pour 900 ans : une notice conservée en Afrique aurait même 990 ans. Gressmann remarque : « Comme la domination étrangère après Bocchoris, même si on y comprend l'éthiopienne, n'a duré en réalité qu'un demi-siècle, l'oracle a vu le jour avant la fin de cette période... » (*Der Messias*, p. 426). Von Gall pense à l'occupation perse, Ninive étant un terme générique et le décret de Canope (238 av. J.C.) faisant allusion à ce retour des images divines (*op. cit.*, p. 68). Le texte serait alors d'époque ptolémaïque !

b) L'agneau fabuleux. — Avec sa propension au comparatisme, Gressmann s'est particulièrement intéressé à l'Agneau.

Dans le texte, quand l'Agneau a terminé son récit, il meurt, tout comme les magiciens des contes anciens. Psenyris le fait porter sur une barque et presse le roi Bocchoris de lui montrer l'oracle écrit sur un rouleau de papyrus : celui-ci ordonne que l'Agneau soit enterré avec les honneurs dus à un dieu. Rappelons que ces rites n'avaient rien d'exceptionnel en Égypte : l'un des rares événements retenus du règne de Bocchoris est une inscription datant de l'inhumation d'un bœuf Apis dans le Sérapeum de Memphis au cours de la dixième année de son règne (*A. R.*, IV, § 884). Honnêtement Gressmann rapporte que, d'après Élien (*De natura animalium*, XII, 3), l'Agneau avait huit pieds, deux queues, deux têtes et quatre cornes... Élien se réfère à Apion, dépendant probablement à son tour de Manéthon (cf. Ed. Meyer, *Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm des Bokchoris*, dans *Z. Ä. S.*, XLVI, 1909, pp. 135-136).

La légende de cet Agneau pourrait bien être devenue fort populaire, car on disait, par manière de proverbe, à l'époque grecque : τὸ ἀρνίον σοὶ λελάληκεν, « l'Agneau t'a parlé » pour qualifier, écrivent Drioton et Vandier, « un récit manifestement fantaisiste » (Vandier, *L'Égypte*, p. 521; 4e éd., p. 545). Vouloir ensuite, avec Gressmann, et avec Bousset dans son Commentaire de l'Apocalypse, mettre cet Agneau fabuleux en relation avec celui de l'Apocalypse, c'est oublier que le thème de l'Agneau, dans la Bible, est un peu plus ancien que l'époque de Sargon et de Bocchoris, à supposer encore que notre texte soit d'époque. Mais retenons l'analogie avec les bêtes apocalyptiques.

Pour von Gall, l'Agneau serait la désignation d'un « homme » du genre des anciens sages, prédiseurs d'avenir et soucieux de s'assurer un culte (*op. cit.*, p. 66).

c) Le genre littéraire. — Avons-nous une prophétie véritable ou une reprise littéraire sous forme prophétique d'événements historiques? Telle est la question que pose G. Lanczkowski (*Altägyptischer Prophetismus*, 1960, p. 5). Pour la première alternative on compte Gressmann et surtout Breasted qui y voyait le dernier exemple de la littérature prophétique (*A History of Egypt*, p. 547; *Histoire de l'Égypte*, II, 551). Nous avons vu que von Gall au contraire attribue à ce texte une finalité cultuelle. Pour G. Lanczkowski, le caractère de prédiction est de peu d'importance.

5° *L'oracle du potier.* — Sur ce texte d'un papyrus grec du IIe ou IIIe siècle de notre ère, non encore complètement publié, on trouvera la bibliographie ancienne dans Gressmann, *Der Messias*, p. 422; von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ..., p. 69; McCown, *The Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XVIII, 1925, pp. 397-399. Von Gall redonne une partie importante du texte grec, pp. 69-72. Mais ce texte a fait l'objet d'une nouvelle étude approfondie de E. Lobel et C. H. Roberts, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XXII, avec traduction et notes, Londres, Egypt. Explor. Society, 1954, *Greco-Roman Memoirs*, n° 31. Ce papyrus d'Oxyrhynchos, qui s'ajoute aux deux textes de Vienne, apporte des précisions. La souscription du texte nous donne le titre Ἀπολογία κεραμέως πρὸς Ἀμένωπιν. Cette « apologie » ferait supposer que l'auteur est suspecté d'impiété ou de manque de patriotisme, voire de collaboration avec un occupant (?).

Le papyrus d'Oxyrhynchos tend (ligne 33) à préciser que la source du mal ce sont les Grecs, ce qui manifeste le caractère xénophobe et anti-hellénique de la prophétie, et confirme que la cité au bord de la mer est bien Alexandrie, comme on le conjecturait depuis longtemps. Une allusion au roi Bocchoris et à son « agneau » magique (ligne 34) relie donc les deux prophéties et tend à prouver l'antériorité de la prophétie de l'agneau, au moins comme tradition, plus vraisemblablement comme écrit (Pap. démotique, Vienne *3380*). Pour l'attribution de l'oracle à Amênôthès, cf. *Contre Apion*, I, 26.

a) Traduction. — Nous traduisons uniquement la colonne II, qui seule est intelligible.

> Col II. — (1) Et les objets sacrés (statues [?]) qui avaient été transportés là, (il) les rapportera en (2) Égypte, et la ville qui est au bord de la mer sera un lieu où les pêcheurs sécheront (leur filet), (3) parce que l'Agathon-démon et Chnéphis se seront rendus à Memphis, (4) en sorte que d'aucuns diront au passage : cette ville était la nourricière

de tous, (5) elle en qui s'est établie toute race d'hommes. Et alors l'Égypte... (6) après que celui dont la bienveillance s'étend sur les cinquante-cinq ans, (7) venant du Soleil sera survenu en roi bon, établi comme donateur (8) par la très grande déesse Isis, en sorte que les assistants prieront (9) pour que ressuscitent ceux qui sont morts auparavant, afin qu'ils participent (10) aux biens. A la fin de tout cela il perdra ses feuilles et le (11) Nil abandonné par les eaux se remplira, et l'hiver discordant, au vêtement changé (12), courra selon son cycle propre, et alors l'été prendra (13) sa course propre; il y aura des souffles bien réglés... (14) diminués. Dans le (pays?) des Typhoniens en effet le soleil a été obscurci (15). Et l'Égypte resplendira, manifestant la justice (tirée) de ses maux et la rareté (16) des porteurs de ceinture. Jusque là il s'expliqua en ses paroles et rendit l'âme. (17) Pour le roi Aménophis, frappé de ce malheur qui n'était pas des moindres (18) lorsque cela lui fut annoncé, il enterra le potier et le plaça dans la ville du Soleil, (19) mais le livre, il le plaça dans ses trésors sacrés (20) et le montra sans jalousie à tous les hommes.

Notre traduction est basée principalement sur les déchiffrements de Wilcken, Gressmann, MacCown et von Gall. On trouvera une traduction américaine de McCown, dans *Harv. Theol. Rev.*, XVIII, 1925, p. 398; une traduction allemande de H. Ranke dans Gressmann, *A. O. T.*, pp. 208-209. Bibliographie dans A. Bataille, *Les Memnonia*, Le Caire, 1952, p. 99.

A propos d'Alexandrie, lieu où les pêcheurs sécheront (leurs filets), cf. Ez., XXVI, 5, 14, Ψυγμὸς σαγηνῶν (LXX); cf. Wilcken, *Hermes*, XL, 1905, p. 552; lire cette importante mise au point (pp. 544-560) d'un papyrologue renommé, appréciant en particulier l'essai vigoureux de Richard Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, dans *N. G. W. G.*, Phil.-Hist. Kl., 1904, pp. 309-332. On consultera aussi, sur les destinées de l'Ἀγαθὸς δαίμων, R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904; réimpression Darmstadt, 1966; très nombreuses références, voir à l'index et, spécialement pour notre texte, p. 122, n. 1 et p. 137 sq. L'auteur y traite aussi de Chnéphis qui, comme Sethe l'avait montré, serait un surnom d'Amon, *ibid.*, p. 137-139 et *passim*.

b) Circonstances de composition. — Reitzenstein plaçait la rédaction de notre récit au temps d'Évergète II et y lisait en forme de prédiction la chute des Perses, l'arrivée d'Alexandre et la description du temps des premiers Ptolémées. En II, 9-10, on ne parle plus d'événements, mais d'une sorte de prédiction eschatologique. Roberts situerait l'original grec à une époque antérieure, aux derniers temps de l'occupation perse. Il a trouvé une version de la prophétie, copiée au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Mais il admet un original égyptien qui remonterait plus haut.

Dans son état grec, le texte révèle un assemblage hétéroclite de légende, d'histoire et d'imagination apocalyptique, mais, de l'avis de Roberts, ce qui est fondamental c'est l'élément égyptien : l'idée d'une période de désastre, de désordre, de stérilité, suivie d'une époque de prospérité utopique, et aussi une tendance nationaliste et xénophobe (on notera dans ce papyrus d'Oxyrhynchos le seul emploi non chrétien qui soit connu de θεοτόκος, I, 52). La crise du IIIe siècle avant notre ère pourrait expliquer l'emploi de la langue grecque. Mais la prophétie dans son état dernier vise Alexandrie et pourrait avoir été composée par un écrivain de Memphis, cité qui, sous Évergète II, prospérait puissamment. Comme von Gall l'a bien noté, l'histoire du potier se termine presque exactement comme celle de l'ancien des « Admonitions » et du papyrus démotique de « l'Agneau »; le potier meurt immédiatement après ses prophéties. L'Agneau est déposé dans une chapelle, le potier dans le lieu saint d'Héliopolis. Ce qui frappe aussi, c'est la conservation des prophéties dans une chambre du trésor sacré, preuve que le potier peut être regardé comme aussi important que ses prédécesseurs (cf. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ, p. 72). Tous ces détails nous intéresseront pour un parallèle avec l'Apocalyptique, au moins avec celle des apocryphes juifs.

c) Les motifs. — Il faut d'abord dégager l'alternance, désormais bien attestée en Égypte, entre Malheur - Bonheur. Les allusions à un roi Aménophis, en pleine époque perse ou grecque, révèlent la tendance à travestir le présent en « antiquités ». C'est assez éclairant pour le genre littéraire de Daniel.

L'un des faits saillants de ce texte est le retour de statues divines, titre de gloire fréquent des rois (voir un exemple pour Ptolémée IV dans Spiegelberg, *Demotische Inschriften*, Catal. général du musée du Caire, p. 17). Comme dans la prophétie de l'Agneau, on avait donc dérobé les images (ou *les vases*?). Ceci nous rappelle encore le livre de Daniel (I, 2; II Chr., XXXVI, 7; Esdr., V, 14). On relève également une opposition entre rois. Au temps des calamités, le roi est un ἐκ Συρίας ὁ μεισητὸς βασιλεύς (I, 16), « un roi haï (venant) de Syrie ». Wilcken pense à un roi syrien (Séleucide?), mais von Gall estime que « Syrie » peut désigner la Perse, comme « Assur », dans la littérature hébraïque tardive, désignait la Perse. La « Cité des porteurs de ceinture » (I, 32) pourrait être la citadelle fondée par les Perses à Memphis (cf. II, 3-5).

Les étrangers, comme dans les antiques prophéties, jouent un rôle considérable; cette fois, comme dans le papyrus démotique, il s'agirait des Perses : ce sont les « porteurs de ceinture » (ζωνοφόροι, I, 13, 29, 32; II, 16).

Pour Gressmann il faudrait cependant distinguer les κακοί des ζωνοφόροι. Ces méchants qui sont aussi des « impies » (ἀνόσιοι, I, 18) et des Typhoniens, c'est-à-dire des « diaboliques » (Τυφώνιοι, II, 14), ce seraient des Égyptiens autochtones, peut-être des révolutionnaires se considérant comme sans patrie, plus vraisemblablement, à notre avis, des collaborateurs. Ce sont eux qui honorent le roi venu de Syrie. On peut déduire de I, 31 qu'est arrivé le temps de la délivrance de la domination étrangère, grâce à un roi dont il est dit : πᾶσι φίλος παραγένηται, « un (roi) aimé de tous s'est présenté », par lequel « la ville des porteurs de ceinture sera réduite à l'état de désert » (I, 32); il s'agit d'Alexandre. C'est à l'occasion de cette venue salutaire que même les morts souhaiteraient ressusciter (II, 9); cf. von Gall, *op. cit.*, p. 74.

Reitzenstein place la formation littéraire de notre récit sous Évergète II. L'auteur y décrit le passé *sur le mode prophétique :* l'écroulement des Perses, la venue d'Alexandre et le règne des premiers Ptolémées.

Avant cette venue (d'Alexandre?) tout allait très mal en Égypte; après, tout ira pour le mieux. D'après II, 10, l'inondation fait défaut (ou tarde à venir). Au temps des Typhoniens, le soleil s'obscurcira (II, 14).

Tout cela nous ramène aux antiques prophéties du genre de celle de Neferti. Wilcken avait d'abord (cf. *Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers*, 1897, pp. 146 sq.) proposé l'équivalence des ζωνοφόροι avec les « impurs » de Manéthon; il en est venu à reconnaître le bien fondé des thèses de Reitzenstein (cf. *Zur Ägyptischen Prophetie*, dans *Hermes*, XL, 1905, pp. 544-560). La prédiction commencerait dès le début, car on parle à propos du Nil de quelque chose de contre nature, παρὰ φύσιν (I, 3), en sorte que le pays est devenu l'Égypte infortunée, τάλαινα Αἴγυπτος (I, 4).

Mais après la venue du roi sauveur (Alexandre?), ἐπὶ τέλει δὲ τούτων, à la fin (l'accomplissement) de ces événements, le Nil retrouvera son cours normal avec toutes les conséquences heureuses qui en découleront...

Il est assez vraisemblable, pour von Gall, d'imaginer

qu'à l'époque d'Alexandre on vénérait à Memphis un ancien sage, potier de profession, qui aurait vécu au temps d'Aménophis III. On lui aurait prêté toutes ces prophéties *(op. cit.*, p. 74). Bien des aspects restent obscurs. Si nous avons l'éloge d'Alexandre, pourquoi veut-on ramener Alexandrie à un village où les pêcheurs font sécher leurs filets? Il n'est pas facile non plus de comprendre que le texte soit à la fois dirigé contre les Perses et contre les Grecs.

Wilcken a-t-il raison de voir dans le renouveau annoncé une nouvelle période sothiaque? Comme celle-ci était à prévoir pour 139 après Jésus-Christ — elle fut d'ailleurs célébrée par des liesses populaires — notre interprétation reste douteuse. Le règne de « 55 ans » a été interprété par Reitzenstein en faveur des 54 années de règne d'Évergète II. Von Gall remarque plutôt la valeur symbolique du nombre 55, exacte moitié du souhait de vie idéal des 110 ans promis au juste égyptien (cf. déjà Gen., IV, 26). Sur cet âge idéal de 110 ans, cf. *supra*, 823.

d) Portée littéraire de l'oracle du potier. — Nous avons une fois de plus l'alternance Malheur-Bonheur. La prophétie est cryptique, ce qui intéressera les biblistes aussi bien pour Daniel que pour Esther, Judith, le Cantique des Cantiques et tout le courant apocalyptique. On se met sous le patronage d'un sage ayant vécu un millénaire plus tôt et à qui on prête des prophéties concernant des événements déjà survenus. Cette pseudonymie calculée annonce celle des apocalypses et des apocryphes en Israël. S'il est vrai que la Syrie désigne la Perse, le phénomène mérite d'être noté.

6° *La Chronique démotique.* — Ce papyrus en écriture démotique, ramené d'Égypte par un soldat de Bonaparte, fut acquis par la Bibliothèque Nationale en 1872 (Pap. *215*). Édité d'abord par E. Revillout dans la *Revue égyptologique* (1880-1882) sous le titre peu approprié de « Chronique démotique », il fut ensuite dénommé par cet illustre démotisant « Prophéties patriotiques », tandis que Maspero y voyait une « rhapsodie démotique ». Spiegelberg et E. Meyer s'accordaient à y voir « un commentaire très obscur de prophéties encore plus obscures »... Depuis les travaux de ces deux derniers auteurs et en particulier l'édition scientifique de Spiegelberg, *Die sogenannte Demotische Chronik*, Leipzig, 1914, nous possédons une étude très neuve et indispensable de F. Daumas dans *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, dans *Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, s.d. (1961), pp. 203-221; cf. 207-212; elle nous dispensera ici de longs commentaires. Le texte est formé de formules oraculaires indépendantes se donnant comme une interprétation d'oracles antérieurs. Ces commentaires autorisés sont introduits par la formule « cela veut dire », *dd* (« à savoir »), ou encore par une formule comme « ce qu'il pense par cela, c'est... » (cf. F. Daumas, *op. cit.*, pp. 207 et 209). Par ces gloses on prétend élucider certains événements des époques perse et grecque.

Il est possible de relever dans cet écrit une tendance nationaliste assez nette; si l'auteur nomme les pharaons égyptiens, jamais il n'appelle par leurs noms les souverains d'origine étrangère : c'est sans doute qu'il ne les tient pas pour légitimes (cf. von Gall, *op. cit.*, p. 79). La haine du Grec s'exprime, selon cet auteur, par le surnom donné aux Grecs (« chiens ») et à Alexandre (« le plus grand chien »), à moins qu'on ne doive comprendre avec Sethe, Spiegelberg et F. Daumas (*op. cit.*, p. 210) que ces « chiens » sont ceux qui ont chassé les Perses. La première interprétation nous paraît plus vraisemblable en contexte oriental.

Les oracles prétendent avoir été composés sous Tachos (361-359 av. J. C.), mais il est plus probable que nous avons encore une fois un tableau de l'époque hellénistique mis sous forme de prophétie. L'analogie avec le livre de Daniel, où un ange explique également les oracles et les visions, ne saurait être totalement négligée (cf. *supra*, col. 815), non plus que celle offerte par les commentaires de Qumrân.

7° *Oracles égyptiens chez les auteurs classiques.* — Nous retiendrons deux exemples de cette catégorie. Un récit d'Hérodote nous rapporte comment le roi Mykérinos (constructeur de la plus petite des trois pyramides de Gizeh) aurait été avisé par un oracle de Bouto qu'il n'avait plus que six ans à vivre; après des reproches au dieu de l'oracle, il aurait mené joyeuse vie : un vrai conte des mille et une nuits (Hérodote, II, 133). On retiendra cet état d'esprit sceptique à l'égard des oracles.

Dans le récit que nous a laissé Fl. Josèphe (d'après Manéthon) de l'épisode des « impurs », il est question d'un sage devin, un Aménophis, fils de Paapis (*Contre Apion*, I, 26, § 232-236, trad. Léon Blum, Paris, 1930, pp. 43-44). Le sage devin « qui semblait participer à la nature divine par sa sagesse et sa connaissance de l'avenir » n'eut jamais le courage d'annoncer au roi les calamités qu'il prévoyait, « mais il laissa tout par écrit et se tua » (§ 236). N'insistons pas sur le courage de ce prétendu prophète... Mais une fois encore constatons que le devin disparaît après sa prophétie, comme nous l'avons noté déjà pour la plupart de ces manifestations en Égypte.

8° *Conclusions sur le genre « prophétique » en Égypte.* — Tous les cas examinés de prétendues prophéties égyptiennes se ramenaient pour von Gall à des prophéties a posteriori : « Die Weissagungen sind alle vaticinia post eventum, sie schildern Geschichte in Form der Prophezeiungen » (*op. cit.*, p. 81).

Nous emprunterons encore à von Gall deux opinions intéressantes. Il remarque d'abord que toutes ces prophéties tournent à la gloire et généralement au culte funéraire du prophète (*op. cit.*, p. 82). Sur le plan de la comparaison avec la Bible, von Gall ne trouve pas de rapprochement décisif avec les prophètes préexiliques mais bien un air de parenté avec l'apocalyptique juive : Daniel, II, VII, X, XI; IV Esdras; II Baruch; des fragments d'Hénoch; enfin avec la Sibylle juive (p. 81). Relevons enfin qu'à la suite de H. Bonnet, G. von Rad est lui aussi très frappé par les similitudes de ces « prophéties égyptiennes » avec la littérature sapientiale de la Bible et l'apocalyptique juive (*Théologie de l'A.T.*, II, trad. franç. par A. Goy, Paris, 1965, p. 274, n. 2). L'importance de cette convergence des vues de l'éminent théologien avec nos propres conclusions n'échappera à personne.

Certes, il faudrait pousser plus loin l'étude du genre Malheur-Bonheur, qui est une trame commune à ces oracles et à la Bible (*Heils-Unheilsorakeln, Woe and Weal oracles*), mais en marquant tout de suite qu'en Égypte il n'y a point de véritable eschatologie collective et nationale : l'horizon ne dépasse pas celui d'un règne heureux. Plus fructueux encore serait le thème de l'association de la nature à l'histoire : il y a là un véritable module littéraire (Pattern, patron, forme littéraire). Mais c'est surtout l'absence de révélation doctrinale qui établit un profond hiatus entre l'Égypte et Israël.

IV. Les oracles et la politique. — Nous ne reprendrons pas ici l'étude des différents procédés oraculaires et de la phénoménologie de l'oracle. On la trouvera dans les ouvrages suivants : A. Barucq, *Oracle et divination en Égypte*, dans *D. B. S.*, VI (1960), col. 761-766 et 787; avec une bibliographie organisée, Hans Martin Schenke, *Orakel im Alten Ägypten*, Diss. Berlin, 1960, Doktorat Philos., voir spécialement pp. 4-148 (techniques de l'oracle et les

différentes formes d'oracles politiques et privés, à l'exclusion des oracles domestiques tels que rêves, astrologie, horoscopie, etc.), et plus récemment J. Leclant, *Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique*, Paris, 1968 [= *La divination*].

1° *Le temps des oracles en Égypte et leur domaine d'emploi.* — Notre dessein est lié à une coïncidence précise : la concentration extraordinaire des oracles dans la vie politique, religieuse et juridique de l'Égypte du XV^e^ siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque romaine, longue époque correspondant à l'ère prophétique de la Bible.

Notons d'abord en Égypte une période de multiplication des oracles, comme procédé politique, à une époque voisine de celle de David et Salomon, à savoir la XXI^e^ dynastie (environ 1000-950).

J. Vandier avait naguère souligné ce phénomène. Il est confirmé par les études récentes de J. Černý. Ce dernier considère que la consultation des dieux par les statues divines et les barques serait tardive et n'apparaîtrait qu'au Nouvel Empire (après 1590). Pour expliquer cette brusque apparition, on a suggéré une influence étrangère. Černý estime que ce n'est pas nécessaire (*E. O.*, p. 35), c'est aussi l'avis de A. Barucq dans *D. B. S.*, VI, col. 761. Nous serions beaucoup plus hésitant, car cette période succède à l'empire Hyksos; elle correspond à la grande expansion de l'Égypte en Canaan et à une mainmise du pharaon sur tous les rouages de l'État, y compris le sacerdoce (cf. W. C. Hayes, *Egypt : internal affairs from Thutmosis I to the Death of Amenophis III*, dans *C. A. H.*², IX, pp. 3-5).

Comme nous l'avons noté en tête de cet article, la « justice » implique en Égypte un accord avec la volonté divine ou, note Černý, avec la loi *(hpw)* du roi, fils et délégué terrestre du dieu.

Pour situer ce besoin d'oracle, il faut rappeler une sentence d'Amenemôpé (XXII, 5-6) : « En vérité, tu ne connais pas les plans de Dieu et tu ne discernes pas le lendemain ».

Connaître la volonté du Dieu était particulièrement nécessaire pour légitimer, dans certains cas, la succession au trône. C'est bien ainsi que l'oracle nous apparaîtra en Égypte avec Thoutmosis III (1490-1436), comme avec sa tante Hatshepsout.

Avec la XXI^e^ dynastie (environ 1000-950), après la mort de Ramsès XI, c'est un grand prêtre tout-puissant du dieu Amon de Thèbes qui va exercer l'autorité, tout en reconnaissant la suzeraineté des dynastes de Basse-Égypte. Ces rois résidaient bien dans le Delta, à Tanis, et étaient nominalement pharaons, mais subissaient la concurrence du sacerdoce thébain, lequel ne faisait rien sans consulter Amon ou les deux autres membres de la triade thébaine : Mout et Khonsou. « Thèbes et la Haute Égypte étaient virtuellement commandées par les dieux » (Černý, *E. O.*, p. 36). J. Vandier avait donc raison, non seulement de parler de théocratie, mais d'estimer que « le règne des prêtres fut le règne de l'oracle » et d'ajouter que « l'oracle n'avait jamais constitué un moyen de gouverner, comme il le devint à partir de la XXI^e^ dynastie. Il est certain qu'un tel procédé cachait la grande faiblesse interne de la lignée des grands prêtres; ceux-ci ne pouvaient faire accepter leurs décisions qu'en les attribuant, au moyen d'un artifice, à la volonté divine » (*La religion égyptienne*, coll. Mana, Paris, 1949, pp. 154 et 155). Leclant écrit de son côté : « L'oracle consulté pour les affaires, tant publiques que privées, devient une forme de gouvernement » (*op. cit.*, I, p. 9).

2° *Oracles de légitimation royale et de gouvernement.* — *a) En faveur des Pharaons.* — Selon Černý, la première référence historique à la consultation des statues remonterait à la XVIII^e^ dynastie. Avec Thoutmosis III (env. 1490-1436), le futur successeur d'Hatshepsout, l'oracle intervient pour le désigner. Un jour de fête la statue du dieu Amon, portée par les prêtres, s'écarta du chemin qu'elle devait suivre selon les rites et se dirigea vers le jeune prince Thoutmosis qui, de frayeur, se précipita à terre; mais le dieu le releva et le fit avancer là où, selon le rituel, seul le roi peut se tenir. C'était une désignation. Voir Černý, *Egyptian Oracles;* Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, §§ 131-136, 138-148; cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, Paris, 1952, p. 338; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II-1, p. 112; J. Pirenne, *H. C. E. A.*, II, pp. 165-168; Otto Kaiser, *Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im Alten Ägypten*, dans *Z. R. G. G.*, X, 1958, H. 3, pp. 193-208, cf. pp. 196-198.

On notera que le prince avait vécu toute son enfance dans le temple de Karnak (cf. plus tard, en Israël, le cas du roi Josias). On comprend donc que le grand-prêtre, qui était le grand-maître des oracles, ait trouvé son avantage à faire désigner ainsi un candidat dont il avait assuré l'éducation, qui même avait porté le titre de « Serviteur du Dieu ». Selon Pirenne, le nom que prirent les trois Thoutmosis semble l'affirmation d'un principe : « En se proclamant les fidèles de Thoth, dieu de la Loi, et non d'Amon, le dieu créateur, n'ont-ils pas voulu indiquer qu'ils tenaient la couronne non par droit de naissance, mais en vertu de la Loi? » (*H. C. E. A.*, II, p. 167). Comme, en fait, c'est un oracle d'Amon qui avait décidé de ce couronnement, il faudrait chercher une autre explication.

Thoutmosis II, son père, soupçonnant peut-être les ambitions de sa grande épouse Hatshepsout, aurait remis entre les mains du clergé d'Amon l'avenir de son fils, Thoutmosis III, né d'une femme obscure de son harem, nommée Isis. La précaution n'était pas inutile car, en dépit de sa stature « napoléonienne » (Hayes), ce jeune roi, qui devait être plus tard l'une des gloires de l'Égypte, ne gouverna en fait qu'après la mort de sa tante, la fameuse Hatshepsout, dont Breasted a dit qu'elle est la première grande femme que nous rencontrions dans l'histoire. C'est l'aventure d'une usurpatrice qui, non contente d'être reine et régente, prit le titre et les attributs d'un pharaon (*Biographie d'Inéni*, K. Sethe, *Urk.*, IV, pp. 59-61; trad. anglaise dans Breasted, *Ancient Records*, II, § 341; trad. française, A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne* [coll. Évolution de l'humanité], Paris, 1926, p. 363).

Usurpatrice du pouvoir, et cela pendant vingt-deux ans, Hatshepsout eut recours, elle aussi, à l'oracle comme légitimation de son usurpation. S. Schott a décrit en détail les cérémonies de ce couronnement (*Zum Krönungstag der Königin Hatschepsût*, dans *Nachrichten der Ak. der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, 1955, n° 6, pp. 195-219). En la deuxième année de son règne, Hatshepsout renonça à exercer sa fonction en tant que femme du dieu (Gottesweib) et usurpa les noms et dignités d'un roi de Haute et Basse-Égypte. C'était, pour les Égyptiens, un changement si insolite qu'une femme gouvernât en souveraine absolue, que celle-ci chercha encore une légitimation dans la parole du dieu. La reine fit « reconduire » (c'est-à-dire répéter) son couronnement sur un ordre du dieu. L'événement tomba un jour de fête à Karnak, pendant lequel on promenait Amon sur sa barque et, à l'occasion de cette procession de fête, l'oracle donna la confirmation attendue. L'installation d'Hatshepsout comme « roi » était la conséquence d'une démonstration divine (S. Schott, *op. cit.*, p. 213; cf. Schenke, *op. cit.*, p. 110).

Cette usurpation inouïe, du vivant du roi Thoutmosis III, ainsi légitimée par le dieu, avait cependant eu une double préparation historique : d'une part le rôle prépondérant joué par les reines sous la XVIII^e^ dynastie, en particulier Ahmès-Nefertari, la mère

d'Aménophis Ier; d'autre part le fait qu'Hatshepsout était de sang royal, alors que Thoutmosis III ne l'était pas (cf. Schott, *op. cit.*, p. 199).

Une donnée historique surgit ainsi pour concilier ces deux récits de légitimation; en fait, ce fut Hatshepsout qui régna et non son neveu Thoutmosis III. O. Kaiser, tenant compte du fait que le récit de la légitimation de Thoutmosis III date de la 42e année du règne du roi, prend en considération l'hypothèse d'une surenchère du pharaon par rapport au texte de légitimation de sa tante. Il faut rappeler encore que Thoutmosis III était un bâtard (Otto Kaiser, *op. cit.*, p. 198). C'est ce dernier fait qui, pour Breasted, aurait donné tant de force au parti légitimiste, partisan d'Hatshepsout (J. H. Breasted, *A History of Egypt*, Londres, 2e éd., 1935, p. 269; ou *Histoire de l'Égypte*, Bruxelles, 1926, I, p. 277).

Hatshepsout continua d'user de l'oracle comme moyen de gouvernement. Ainsi pour l'érection, en la 15e année de son règne, à l'occasion de la fête *sed*, de deux puissants obélisques dans le temple de Karnak, elle se réclama d'un ordre exprès du Dieu (*A. R.*, II, § 311; Ed. Meyer, *Gesch.*, II-1[3], p. 115; A. Fakhry, *Siwa Oasis*, dans *The Egyptian Deserts*, Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire, 1944, ch. IV, *The oracle of Amun*, p. 41).

Pour la XVIIIe dynastie, on a d'autres oracles : l'un concerne les constructions de Thoutmosis III (*Urk.*, IV, pp. 833-838; trad. anglaise dans *A. R.*, II, § 606 et 608); un autre concerne Thout-Ankh-Amon (*A.N.E.T.*[2], p. 251).

Aménophis II, sur ses deux stèles-sphinx, attribue sa royauté aux ordres d'Amon par le moyen de l'oracle (*Urk.*, IV, pp. 1276-1283; trad. angl. par Selim Hassan, *A. S. A. E.*, XXXVII, pp. 131 sq.; trad. franç. partielle par B. van De Walle, dans *Chronique d'Égypte*, XIII, 1938, p. 255-257; et *Urk.*, IV, pp. 1283-1286; trad. par Selim Hassan, dans *A. S. A. E.*, XXXVIII, p. 61).

Alors qu'avec les trois monarques précédents nous avions affaire à l'oracle de la barque, avec Thoutmosis IV nous avons un cas d'oniromancie, l'apparition en rêve du dieu solaire Harmachis, qui lui promet le trône lorsqu'il aura dégagé des sables du désert son image, le sphinx de Gizeh (bibliographie dans Leclant, *La divination*, I, p. 18; les avis restent très partagés sur la question de savoir s'il s'agit là d'un rêve historique ou fictif, Schenke, *op. cit.*, p. 113).

Thoutmosis IV étant venu se reposer à l'ombre, entre les pattes du sphinx de Gizeh, voici que, dans le sommeil, un songe lui survient au cours duquel il entend le dieu lui parler : « Regarde-moi, jette les yeux sur moi, ô mon fils Thoutmosis; je suis ton père Harmachis-Khepri-Rê-Atoum. Je t'accorde ma royauté sur terre, à la tête des vivants. »

En échange de cette promesse de royauté pour son « fils », le dieu demande au prince de dégager les sables qui menacent d'ensevelir son image : « Le sable du désert sur lequel je trône s'avance vers moi; aussi dois-je me hâter de te confier la réalisation de mes vœux, car je sais que tu es mon fils qui va me protéger, vois, je suis avec toi, et je suis ton guide ! » A peine eut-il achevé ces mots que le prince royal s'éveilla... (*Stèle du Sphinx*, dans *Urk.*, IV, pp. 1539-1544, cf. l. 8-12; *A. R.*, II, §§ 810-815; *A. N. E. T.*, p. 449; traduction de S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, dans *Les songes*, Paris, 1959, coll. Sources Orientales, pp. 23-24. Voir encore J.H. Breasted, *A History of Egypt*, 2e éd., 1935, p. 327, avec la reproduction de la momie de ce prince, fig. 122; *Histoire de l'Égypte*, Bruxelles, 1926, pp. 338-339. Leo Oppenheim, *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, Transactions of the Amer. Philos. Soc., 1956, pp. 251 et 191, qui, en raison du dialogue, fait un rapprochement avec le songe de Salomon à Gabaon, I Reg., III, 5 sq.; cf. Dan., II, 1-45; IV.

Gunn et Gardiner s'accordent à retrouver dans le mot σφίγξ un dérivé de l'égyptien *šsp ʿnḫ*, « image vivante », formule qui requiert l'addition : « du Seigneur de l'Univers » ou bien « du (dieu) Atoum » (cf. A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, p. 82; Ursula Schweitzer, *Löwe und Sphinx im Alten Ägypten*, dans *Äg. Forsch.*, H. 15, p. 36). De son côté S. Morenz attire l'attention sur la formule de révélation du dieu : « Je suis X »; mais, écrit Morenz, « la révélation onirique, accordée dans le but limité d'un geste unique (le dégagement du sphinx), est trop évidemment un procédé littéraire répandu, destiné à narrer les hauts faits royaux, en sorte que la révélation, qui dans ce cas également est à peine esquissée, reste une fois de plus *sans rôle initiateur pour la foi aux dieux* » (*La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 57; c'est nous qui soulignons). Morenz signale d'ailleurs qu'on relève la formule « Je suis Khnoum » dans la fameuse stèle de la famine, sur un rocher de l'île de Sehel, que le signataire de ces lignes est allé vérifier. Cf. *infra*, col. 876 et 946.

Il est très digne de remarque que nous n'avons pas d'oracles politiques de l'époque amarnienne. Peut-être ne suffit-il pas de dire que le dieu Aton n'est pas un « dieu d'oracle » (Schenke). Ne pourrait-on supposer que la réforme religieuse avait trouvé là matière à purification? Ce serait tout à l'honneur d'Aménophis IV. En tout cas pareille réforme aura été sans lendemain et, comme le note L. Kákosy, « après l'abolition de la réforme amarnienne, il est assez naturel que, lors de l'accession au trône d'Horemheb, intervienne — mêlé à des éléments légendaires — le choix d'un candidat par les dieux Horus et Amon » (Kákosy, *Prophecies of Ram Gods*, dans *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIX, fasc. 3, 1966, p. 342).

Horemheb, qui était général sous Akhnaton et réussit à conserver la Palestine à l'Égypte, sut préparer de longue date son accession au trône, en se ménageant des appuis dans le clergé d'Amon, redevenu tout puissant après l'échec de la réforme amarnienne. Il fut élu roi précisément à la suite d'un oracle favorable d'Amon, lors de la procession solennelle de la statue du dieu de Karnak à Louxor. « Quand Amon vit Horemheb, il fut rempli d'une grande joie et le désigna aussitôt comme le successeur d'Aï. Dès que l'oracle fut rendu, Horemheb se rendit au palais royal, où habitait une princesse (...). Horemheb la choisit pour femme, légitimant, par cette alliance, son accession au trône » (Drioton-Vandier, *L'Égypte*, pp. 350-351 et 375).

Si cette thèse, classique chez les égyptologues, était exacte, nous verrions ainsi une fois de plus un usurpateur se justifier par l'oracle. Mais précisément cette thèse du général usurpateur, aidé du clergé d'Amon ou par un « parti militaire », n'a pas résisté à la vaste enquête de Robert Hari (*Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*, thèse de lettres de Genève, 1964, 450 pp., LXIX pl. et 86 photographies).

Selon R. Hari, on ne peut prouver qu'Horemheb était d'extraction modeste — effectivement Pirenne le voit descendre de féodaux —, son accession au trône par un putsch militaire serait une vue de l'esprit, dont les tenants sont des Allemands ou des Français (*op. cit.*, p. 425). L'opinion qu'il fut un persécuteur des hérétiques atoniens et un destructeur des monuments amarniens en échange de l'appui du clergé d'Amon serait à peu près sans aucun fondement (*op. cit.*, pp. 429-431). Mais en dégageant la mémoire d'Horemheb, on charge celle de Ramsès II, qui serait alors le destructeur des souvenirs amarniens.

Or L. A. Christophe s'incrirait en faux contre une pareille charge, puisqu'il voit dans Abou-Simbel une reprise de l'œuvre du pharaon monothéiste.

Ramsès II, « né du Soleil, choisi par le Soleil », devait, avant même d'avoir solidement établi son autorité, être influencé par une « hérésie » qui avait fleuri moins d'un siècle avant son avènement. Mais, par prudence, il ne voulut point se dire le représentant sur terre et le serviteur d'un dieu unique; il préféra, loin des grandes capitales de l'Égypte, s'identifier de son vivant à une divinité solaire nubienne, mêlant dans un syncrétisme audacieux les caractères essentiellement divins à ceux qui étaient particuliers à la royauté pharaonique. Il n'était plus le grand prêtre, mais il était le dieu lui-même vers lequel tous ses sujets devaient se tourner dans une adoration unanime (L. A. Christophe, *Abou-Simbel et l'épopée de sa découverte*, Bruxelles, 1965, p. 213).

Nous n'avons pas compétence pour trancher cette querelle d'égyptologues. Mais retenons, pour les biblistes, l'intérêt exceptionnel de quelques grands textes laissés par ce brillant monarque que fut Horemheb. En lui se conjuguent une royauté théocratique et un gouvernement personnel aux tendances parfois très démocratiques. Cf. Is., XI.

De ce fait, plusieurs textes ne manquent pas d'intérêt pour les passages prophétiques ou messianiques de la Bible, malgré les différences totales de contexte religieux. Ces textes ont une sorte d'aura messianique dont on ne saurait sousestimer l'importance, même s'ils n'ont pas eu d'influence directe sur Israël, encore à l'état informe à cette époque. Mais nous sommes en présence d'une idéologie royale qui offrirait, par la mentalité qu'elle suppose et par ses structures, des analogies beaucoup plus profondes que la simple évocation, coutumière aux exégètes, d'un « style de cour ».

Signalons d'abord le fameux « texte de restauration » de Tout-Ankh-Amon qu'Horemheb usurpa en retouchant les cartouches au nom de son prédécesseur pour y mettre le sien, sans même se donner la peine de rectifier le reste de la titulature. Selon R. Hari, il s'agirait d'une œuvre de restauration nationale dont Horemheb aurait été le principal artisan (R. Hari, *op. cit.*, p. 130). Pour l'idéologie royale l'identité du pharaon importe peu. On nous rappelle d'abord l'origine divine du roi, sa naissance divine :

> « ... le dieu parfait, fils d'Amon, descendant du Taureau-de-sa-mère, progéniture glorieuse, œuf [sacré] procréé par Amon lui-même, le (père?) du Double Pays, qui forme celui qui l'a formé, qui engendre celui qui lui-même a donné naissance. Les Esprits d'Héliopolis se sont unis afin qu'il fût enfanté pour agir en roi d'éternité, un Horus installé à jamais... » (ll. 3-4; trad. de R. Hari, *op. cit.*, p. 131).

Sur ce thème de la naissance divine, naguère dégagé par Borchardt et par Moret (en particulier dans son œuvre magistrale *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902), nous avons désormais la synthèse indispensable de F. Daumas (*Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958, thèse de doctorat ès lettres; voir l'index aux mots « Roi », « Naissance divine », « Souffle d'un dieu produisant la conception dans une mortelle », etc.). On voit comment la religion cosmique, ici représentée par l'Égypte, pouvait préparer les voies au judéo-christianisme.

Plus intéressante encore que cette description d'un dogme bien connu de la théologie royale égyptienne, voici celle de l'œuvre de rénovation du souverain :

> « Il a abattu le péché à travers le Double Pays, la Vérité étant affermie [sur son trône]. Il fait que le mensonge soit en horreur et que tout le pays soit comme à son commencement » (ligne 5; traduction citée, p. 131).

Nous retrouvons ici des idées familières : d'une part le règne de Maât et d'autre part celle d'un recommencement. Sur ces notions de « péché », de « Maât », de « recommencement », recommandons encore S. Morenz (*La religion égyptienne*, Paris, 1962).

L'édit de restauration précise ensuite comment le roi a relevé les sanctuaires en ruine, devenus des éboulis; les demeures des dieux étaient « comme un chemin pour piétons »; « le pays était en train de passer par la maladie »; « quant aux dieux, ils négligeaient le pays » (ligne 8).

L'œuvre du roi est donc de rétablir les relations entre les dieux et les hommes, de faire un palanquin d'onze barres pour la barque divine : « son image sacrée fut en or fin, en lapis-lazuli, en turquoises et en toutes sortes de pierres précieuses » (ligne 13; sur la couleur bleue du lapis-lazuli et de la turquoise, couleur divine, cf. *supra*, col. 824).

Du coup, après le sombre tableau du chaos, c'est un univers de fées qui surgit, pour mieux mettre en valeur la médiation royale. C'est — faut-il le rappeler ici — la technique littéraire d'Isaïe (VIII, 23*b*-IX, 5). Pour la bibliographie de l'édit de restauration d'Horemheb, cf. R. Hari, *op. cit.*, p. 128-129.

En voici l'extrait essentiel :

> « Des dieux et des déesses habitant ce pays, le cœur fut dans l'allégresse; les possesseurs de chapelle furent dans la joie; les pays jubilèrent et exultèrent. La jubilation [régna] à travers le pays jusqu'à son extrémité » (Édit de restauration, lignes 23-24).

L'édit de couronnement, qui se trouve au Musée de Turin (groupe de Turin, n° 1379), a fait l'objet d'une traduction anglaise soignée de A. Gardiner dans *J. E. A.*, XXXIX, 1953, pp. 13 sq., et d'une première traduction française par Robert Hari (*Horemheb*, pp. 209-214, avec une reconstitution photographique p. 1); mais en dehors du groupe de Turin, on a des répliques de ce texte dans une stèle memphite du couronnement et sur une stèle de Karnak (traduction dans R. Hari, pp. 215-219).

> [« Amon-Rê, Seigneur des Trônes du Double Pays, sortit pour] apparaître dans sa belle fête de l'Opet-du-Sud. Il vit la majesté de ce dieu Horus, Seigneur de Hout-nesou, et son fils avec lui, pour l'Intronisation Royale et pour lui remettre sa charge et son trône » (Groupe de Turin 1379, ligne 14, *op. cit.*, p. 212).

Plus loin, le nouvel élu est salué comme un sauveur : « Tu nous as amené notre sauveur. Accorde-lui les fêtes de Rê et les années d'Horus quand il était roi » (ligne 18).

La ligne 19 nous donne la titulature d'Horemheb : pour « habile en conseils », *spd šḫrw*, nous nous écartons de la traduction un peu modernisante de R. Hari : « planificateur », afin de retrouver l'importance du conseil en Égypte, où l'on a par exemple « Amon au sage conseil » (*mrt šḫrw*). Rappelons seulement le premier titre du Messie en Isaïe IX, 5, « merveilleux conseiller »; cf. Pirenne, *H. C. E. A.*, II, p. 338 et p. 270, la note 15.

Les portraits d'Horemheb respirent l'énergie et l'art du commandement. Voir Horemheb décoré du collier d'honneur dans W. Wolff, *Le monde des Égyptiens*, Paris, 1955, pl. 86; R. Hari, *op. cit.*, photos 4, 5, 31, 65, 66; et surtout la sculpture en bois pétrifié dans Pirenne, *H. C. E. A.*, II, fig. 77.

Avec Horemheb et la XIX^e^ dynastie, nous aurons des rois-divins, mais dont les qualités administratives, militaires et sportives et le prestige personnel sont généralement éclatants. L'autorité d'Horemheb était telle, que déjà avant sa royauté, lorsqu'il paraissait en public, on lui décernait le salut royal (*A. R.*, III, § 26; Pirenne, *H. C. E. A.*, II, p. 335).

Le pharaon est non seulement « fils de Rê » mais éga-

lement « dieu parfait », ce qui n'est pas sans quelque lointaine analogie avec « *'el gibbôr* » d'Isaïe IX, 5. Ensuite le dieu Amon « embrassa sa beauté, apparaissant couronnée du casque bleu, pour lui transmettre ce qu'enserre le disque solaire » (ligne 20). Notons encore une fois au passage la mention de la couleur bleue; cf. col. 824, 844.

R. Hari a fait un relevé scrupuleux des titres d'Horemheb sur ses divers monuments, à l'exception des titres qui n'ont pas de valeur normative, tels que « intime de l'Horus dans son palais » ou « satisfaisant le roi par tous monuments ». On compte ainsi trente-sept titres, à travers toute sa carrière étonnante de fonctionnaire, généralissime, puis pharaon (R. Hari, planche XXIV). Sur cette carrière, nous avons la thèse, partiellement imprimée et accessible aux seuls égyptologues, de Kurt Pflüger, *Haremhab und die Amarnazeit. Teildruck : Haremhabs Laufbahn bis zur Thronbesteigung*, Diss. Zurich, Zwickau, 1936.

John A. Wilson a noté que, normalement, « le commandement en chef de l'armée » appartenait théoriquement au pharaon. Mais très vite au Nord-Est le souverain délégua cette fonction au « prince héritier ». A l'époque d'Amarna, le titulaire Horemheb fut sans lien avec la famille royale. « Il est à noter que celui-ci en vint à franchir le pas qui le séparait du trône, comme ce sera le cas de Ramsès Ier, de Séti Ier et, plus tard encore, de Hérihor » (*L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, p. 180).

Du célèbre décret d'Horemheb — pièce capitale pour l'histoire du droit égyptien et la réforme des abus des fonctionnaires — nous ne retiendrons ici que le double thème de Maât et du roi Sauveur. Parlant du pharaon, le décret affirme : « Le pays est inondé de l'amour qu'on a pour toi. Maât est venue... Les enfants et le peuple [jubilent], leur [cœur] est en joie, l'Égypte se rajeunit, l'Égypte est gaie, [un protecteur du peu]ple et un sauveur de [l'Égypte]... » (ll. 6-7; trad. R. Hari, *op. cit.*, pp. 311-312). Sur ce décret on lira les remarques de J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, pp. 226-227, qui signale aussi l'attitude du roi envers les Asiatiques faméliques (de Palestine?) : « Ces régions meurent de faim. Les gens y vivent comme les bêtes du désert », p. 226; cf. *A. N. E. T.*, p. 251; voir aussi J. Pirenne, *H. C. E. A.*, vol. II, pp. 340-341, avec l'importante note bibliographique, p. 371, n° 23, 36 et 39. Cf. *supra*, 820-822, et *infra*, 857-858.

Horemheb méritait de notre part cette attention exceptionnelle; il fut un roi « démocratique », décidé à faire régner la justice pour les pauvres, car « tout homme dont le cœur est grand doit s'affliger en entendant s'élever leurs voix vers le ciel pour réclamer leurs biens ». N'ayant pas d'héritier, il prit soin de désigner comme successeur un officier méritant, du nom de Ramsès, d'origine populaire, et de donner sa propre fille en mariage au fils de Ramsès, le futur Séti Ier. Avec cette sage prévoyance, l'oracle n'était point nécessaire.

L'élection de Ramsès II, fils de Séti Ier, fut sinon assurée, du moins confirmée par un oracle thébain dont le texte intéressera les biblistes, puisque le dieu y déclare au roi : « Tu es mon fils, mon héritier, celui qui est sorti de mes membres. Tu dois être, comme je suis... » (stèle de calcaire de Ramsès II des ruines du temple de Ptah à Memphis. Voir Daressy, *A. S. A. E.*, III, pp. 27-28, lignes 1-6; *A. R.*, III, § 534, cf. § 535; cf. Schenke, *op. cit.*, p. 114). Nous reviendrons sur la nomination par oracle, sous son règne, d'un grand prêtre d'Amon de Thèbes, qui était aussi son homme de confiance (*infra*, col. 849).

Sous la XXe dynastie, dont le monarque le plus remarquable fut Ramsès III, les oracles politiques abondèrent. Dans une prière à Amon, ce pharaon se vit assurer un règne heureux et une durée de principat de deux cents ans (Pap. Harris, pl. 22, 11 et pl. 23, 2; cf. *A. R.*, IV, § 246). Il fit désigner son fils, encore enfant, comme roi (Pap. Harris, pl. 22, 5; *A. R.*, p. 246). Cette précaution était sage, puisqu'en la 32e année de son règne, il y eut une conjuration de harem, heureusement réprimée par Ramsès IV. Schenke se demande si ce fut une fiction postérieure ou une mesure de précaution de son père (*op. cit.*, p. 116).

Jusqu'à présent, les oracles d'élection ou d'installation royale n'entraînaient pas un système théocratique de gouvernement (cf. Kákosy, *Prophecies of Ram Gods*, p. 342). Selon les anciens égyptologues, Amon devint le roi véritable d'un État divin (cf. Ed. Meyer, *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten*, dans *S. B. A.*, 1928, pp. 459 sq.; Separatdruck, pp. 2 sq.; voir aussi du même *Geschichte des Altertums*, II-2³, pp. 9-11). De son côté Breasted écrit : « Sous le gouvernement *théocratique* de Hérihor, les oracles devinrent des moyens ordinaires de gouvernement » (*Histoire de l'Égypte*, II, p. 528). Nous avons mentionné plus haut les opinions analogues de Drioton-Vandier et celle de Černý première manière (cf. *supra*, col. 839). Ajoutons celle de Schenke (*op. cit.*, p. 117).

Déjà sous la XXe dynastie la suprématie des prêtres d'Amon était complète et caractérisée par la variété des oracles; ceux-ci ne concernent plus seulement le roi et le haut clergé, toute la population règle désormais ses problèmes selon les réponses des statues d'Amon (Kákosy, *op. cit.*, p. 342; Černý, *Egyptian Oracles*, pp. 36 sq.; E. Seidl, *Einführung in die Ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, dans *Ägyptol. Forsch.*, Glückstadt, Heft 10, 3e éd., 1957, pp. 38 sq.). Aristide Théodoridès, *Du prestige de la procédure oraculaire parmi le personnel de la nécropole thébaine sous le Nouvel Empire* (dans *Acta Orientalia Belgica, Correspondance d'Orient*, n° 10, Bruxelles, 1964, pp. 185-200, avec la note 46 de la page 200), atténue le caractère « théocentrique » de ces consultations à la suite d'auteurs aussi compétents que Gardiner et Černý (A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, pp. 303 sq.; J. Černý, *From the death of Ramesses III to the end of the twenty first dynasty*, dans *C. A. H.*, 2e éd., XXXV, 1965, pp. 32 sq., 40-42, 44-45).

Hérihor, fondateur de cette XXIe dynastie et de cette forme — supposée par certains — d'état divin, a reçu un oracle pour remplir les fonctions royales de grand-prêtre (*A. R.*, IV, §§ 615-618). Mais l'interprétation du texte n'est pas facile, d'autant qu'Hérihor se désignait tantôt en grand-prêtre (salle hypostyle), tantôt en roi (cour). Breasted penche pour cette dernière alternative, qu'il considère comme hautement probable (*A. R.*, IV, § 613 et p. 302). Wilson partage cette opinion (*L'Égypte*, p. 271). W. Wolff est du même avis (*Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, Stuttgart, 1962, pp. 306-309). Drioton est, lui, beaucoup plus réservé (*L'Égypte pharaonique*, Paris, 1959, p. 169, coll. A. Colin, n° 341). Pour H. Kees, c'est l'introduction d'une nouvelle ère thébaine, qui correspondrait au rétablissement de Thèbes comme capitale, alors que les Ramessides l'avaient transportée dans le Delta (*Herihor und die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates*, dans *N. G. W. G.*, 1936, pp. 12-17). Cette ère « *whm-msẘt* » signifie « répétition des naissances ». Or cette expression avait déjà été utilisée par l'usurpateur Ammenemès Ier (A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, p. 304). Cette indication aurait, au jugement de Gardiner, la portée d'une sorte de Renaissance.

Notons un point certain : la parenté d'Hérihor est inconnue, il ne mentionne ni père ni mère, ce qui pour un pharaon n'est pas si coutumier. Était-il déjà vice-roi de Nubie et vizir lorsque Ramsès XI l'aurait choisi

comme grand-prêtre? Tout en cumulant dans ses mains la réalité des pouvoirs, selon Gardiner, il n'aurait pas réellement porté la double couronne des pharaons.

F. Daumas, après Maspero, a reconnu cet émiettement du pouvoir royal entre dynasties parallèles : un grand-prêtre à Thèbes et des monarques plus légitimes en Basse-Égypte (*La civilisation de l'Égypte pharaonique*, pp. 100 et 558, col. 1). C'est sous Hérihor que le célèbre Wen-Amon fit son expédition pitoyable à Byblos — peut-être sur l'ordre d'un oracle d'Amon — pour se procurer du bois de cèdre en vue de la réparation des barques sacrées (voir *infra*, col. 902-904).

Selon Schenke, après le fondateur de la XXII^e^ dynastie, on ne trouve plus trace d'oracles politiques jusqu'à la XXV^e^ dynastie, celle des souverains éthiopiens, qui reprennent et développent la théocratie d'Amon. On retrouve les oracles, déjà pour justifier la royauté de l'ancêtre qui fondera cette nouvelle dynastie. Par un oracle d'Amon *Gm-'Itn*, Alara, aïeul de la XXV^e^ dynastie égyptienne (la première dynastie de Napata), est assuré de la royauté à Napata vers 800, en aval de la IV^e^ cataracte (*stèle de Taharka*, Merowe Museum, n° 52, ll. 16-19 et n° 53, ll. 22-25; traduction dans M. F. Laming Macadam, *The Temples of Kawa*. I. The Inscriptions, Text, Londres, 1949, pp. 16 et 36; cf. Schenke, *op. cit.*, p. 120).

On n'a pas trace de choix divins analogues pour ses successeurs immédiats, mais bien pour Taharka, cinquième dynaste, dont nous apprenons qu'Amon l'a choisi comme roi dès le sein de sa mère (stèle n° 53, l. 22).

Jean Yoyotte a fait d'importantes réserves sur la théorie Breasted et Drioton-Vandier, selon laquelle cette dynastie aurait été fondée par des prêtres thébains exilés, et souligne au contraire leur caractère indigène. L'influence du dieu Amon n'en est que plus remarquable (J. Yoyotte, *L'empire éthiopien*, dans *L'Égypte ancienne*, in Encyclopédie de la Pléiade, partie Histoire universelle, I, Paris, 1956, p. 231).

Du premier monarque bien connu de cette dynastie éthiopienne (ou kushite) de Napata, Piankhi, nous avons l'une des plus remarquables stèles de récits de campagnes militaires; elles étaient dirigées contre les princes du Delta (Tefnakhte, Namlot et une quinzaine de princes) (J. H. Breasted, *A History of Egypt*, Londres, 1935, 2^e^ éd., pp. 539-546; ou *Histoire de l'Égypte*, Bruxelles, II, pp. 546-550; *A. R.*, IV, § 796-883).

Outre les qualités exceptionnelles du récit, plein d'humanité et d'imagination, Breasted y relève que Piankhi « nous apparaît un homme différent du conventionnel compagnon et égal des dieux occupant le trône des pharaons, que les récits du même genre ont coutume de nous représenter » (*Histoire*, p. 550).

Avec Yoyotte, nous relèverons un extrait de la seconde stèle : « Amon de Napata m'a fait souverain de toute tribu : celui auquel je dis : *tu es roi*, il sera roi; celui auquel je dis : *ne sois pas roi*, il ne sera pas roi (...); les dieux (locaux) font un roi; le peuple fait un roi, mais c'est Amon qui m'a fait ! » (J. Yoyotte, *op. cit.*, pp. 232-233). On aura bien d'autres oracles en faveur des dynastes locaux de la part de cet Amon de Napata (cf. Schenke, *op. cit.*, pp. 120-122).

b) L'oracle d'Amon à Siwa en faveur d'Alexandre. — On ne saurait conclure autrement cette série d'oracles d'élections ou de légitimations royales qu'en évoquant la célèbre consultation d'Alexandre à la grande oasis du désert lybique, l'oasis de Siwa.

Il faut d'abord relever ici l'insolite d'un double paradoxe : d'une part, à l'époque perse « la religion d'Amon tend à devenir une religion morte » (J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, Paris, 1949, p. 163); d'autre part, on n'a aucun témoignage de consultation d'Amon à Siwa par un Égyptien (Schenke, *op. cit.*, p. 172), du moins jamais par un pharaon (Wilcken).

α. *La célébrité de l'oracle.* — Dans le monde méditerranéen, cet oracle fut l'un des plus consultés. On rapporte que déjà Pindare aurait composé un hymne sur Amon, s'il faut en croire Pausanias, IX, 16, 1 (M. P. Nillson, *Geschichte der griechischen Religion*, I^3^, pp. 747 sq., et plus spécialement p. 832). Pendant la guerre du Péloponnèse, Alcibiade consulta l'oracle par un envoyé. Il en fut de même lors de l'expédition de Sicile (415 av. J.C.); les envoyés revinrent avec la réponse que les Athéniens prendraient tous les Syracusains (Plutarque, *Nicias*, 13; Nillson, *op. cit.*, I^3^, p. 793, qui renvoie à L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, pp. 226 sq.). Lysandre, Hannibal — qui, par messagers, obtint d'ailleurs une réponse obscure —, Caton le Jeune, Pausanias, comptent aussi parmi les consultants. Dans *Les oiseaux* d'Aristophane, Siwa est nommé avec Delphes et Dodone. Peu avant l'expédition d'Alexandre, les Athéniens avaient élevé un temple à Amon dans leur propre ville. On comprend donc qu'Alexandre ait préféré l'oasis de Siwa au sanctuaire principal de Thèbes, peu connu dans le monde méditerranéen.

β. *Les motifs personnels d'Alexandre.* — Alexandre laisse la réputation d'un homme « en commerce continuel avec les dieux; il était naturel — écrit U. Wilcken — qu'il attribuât à leur action les hasards heureux de sa vie ». La mer qui subitement se retire en Pamphylie lors de son passage, le nœud gordien, tout cela représentait pour lui des présages heureux (U. Wilcken, *Alexandre le Grand*, trad. R. Bouvier, Paris, 1933, p. 102). G. Maspero, dans un article qui conserve un intérêt exceptionnel, car il met l'épisode dans la lumière de la théologie égyptienne, a rapporté aussi les motifs mythologiques déjà notés par Arrien et Strabon, après Callisthène. Persée, puis Hercule, avaient visité l'oracle avant Alexandre. Or les traditions de sa race voulaient qu'il descendît à la fois de Persée et d'Hercule... (G. Maspero, *Comment Alexandre devint dieu en Égypte*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1897, pp. 5-30; cf. p. 5).

Alexandre n'hésite donc pas à s'enfoncer dans le désert de Lybie avant d'aller affronter Darius, dont il n'ignorait pas les formidables préparatifs militaires. Mais Arrien nous atteste qu'il fut pris du « désir passionné » d'interroger l'oracle d'Amon. Une fois encore c'est « l'irrationnel » de la nature grecque qui l'emporte, comme Wilcken l'a relevé bien avant Dodds.

γ. *Les circonstances de la visite d'Alexandre à Siwa.* — Passons sur les épisodes « merveilleux » de la marche au désert. Les caravanes mettaient environ douze jours; elles pouvaient s'égarer. Laissons Wilcken décrire l'agitation des prêtres à la vue d'un tel cortège (*op. cit.*, pp. 130-132). Le grand prêtre salua Alexandre du titre de « fils d'Amon » et l'introduisit, lui seul, dans le sanctuaire. Pour le reste, le mystère demeure, car Alexandre se contenta de répondre à ses compagnons « qu'il avait entendu ce qu'il souhaitait ». Dans une lettre qu'il écrivit à sa mère Olympias, il prétendit avoir reçu des instructions qu'il lui confierait à elle seule. Comme ce retour n'eut jamais lieu, Alexandre a emporté son secret dans la tombe (Wilcken, *op. cit.*, pp. 132-133). Évidemment les chroniqueurs, frustrés, n'ont pas manqué d'effronterie et, depuis Clitarque, ont relaté en grand détail à leurs lecteurs les questions qu'Alexandre avait posées (Wilcken, *op. cit.*, p. 135); mais Maspero a montré que l'enjeu était ailleurs que dans ces racontars.

δ. *L'enjeu : la filiation divine.* — Comme Amon était assimilé à Zeus depuis longtemps, avoir été salué « fils d'Amon » signifiait par là même qu'Alexandre était « fils de Zeus » et la nouvelle fut répandue à

dessein dans tout le monde d'alors. Tout un processus de divination était ainsi amorcé. Plus qu'un héritier légitime des pharaons, dont il allait reprendre la titulature, « Alexandre devint dieu en Égypte naturellement et sans effort, par le seul jeu des institutions et par la seule vertu des croyances particulières au pays (...). Le certain, c'est qu'entré en Afrique simple mortel et fils de Philippe, il en sortit dieu bon et fils d'Amon, qu'il l'eût souhaité ou non » (G. Maspero, *op. cit.*, p. 30). Par là, l'idéologie monarchique égyptienne allait passer à la Grèce et à Rome.

> « Le grand nom de ce dieu parfait et sa titulature comme la majesté de Rê furent faits (ainsi) : Horus : Taureau puissant, habile en conseils. Nebty : Grand en merveilles à Karnak. Horus d'or : Satisfait avec Vérité, créateur du Double-Pays. Roi de Haute et de Basse-Égypte : Djeser-kheperou-Rê Setep-en-Rê. Fils de Rê : Horemheb-aimé-d'Amon. Doué de vie » (ligne 19).

Sur la question d'Alexandre à Siwa, on trouvera des éléments bibliographiques dans Robert Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, coll. Clio, Paris, 1948, p. 430, qui donne, sur l'importance d'Amon et de son oracle aux yeux des Grecs, les références suivantes : Aristophane, *Oiseaux*, 619, 716; — Platon, *Lois*, V, 9, § 783 c; — Plutarque, *Cimon*, 18; *Nicias*, 13; *Lysandre*, 25; — Pausanias, III, 18, 3. — On complétera avec Lucien Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, pp. 30-35. — Voir aussi : J. Leclant, *La divination*, I, p. 9; et l'art. *Ammonium*, dans H. Bonnet, *R. A. R. G.*, Berlin, 1952, pp. 23-25. — On ajoutera : Paul Cloché, *Alexandre le Grand*, Neuchâtel, 1953, pp. 62-64; G. Parthey, *Das Orakel und die Oase des Ammon*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1862, pp. 131-194; W. Pleyte, *Oracle of Amon*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, X, Londres, 1888, pp. 41-55. — Sur la question de l'image d'Amon, E. Naville, *Le dieu de l'oasis de Jupiter-Amon*, dans *C.R.A.I.B.L.*, 1906, p. 25 sq.

3° *Nominations de fonctionnaires par oracle.* — Non seulement Thoutmosis III et bien d'autres après lui durent à l'oracle leur désignation comme rois, mais ce fut encore le cas de hauts fonctionnaires, tel Nebwenenef. Celui-ci fut choisi comme « premier prophète d'Amon » sous Ramsès II, alors qu'il était premier prophète de la déesse Hathor à Denderah (cf. Sethe, *Z. Ä. S.*, XLIV, 1907, pp. 30-35). L'inscription de la tombe de Nebwenenef se trouve près du village de Gurna. Le texte a été traduit par Sethe (pp. 30-34) et repris par G. Lefebvre (*Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak*, Paris, 1929, pp. 29-30; cf. pp. 117-123). Nous apprenons ainsi que le roi Ramsès II, à l'occasion de la grande fête de *'Ipt* (Louqsor), célébrée au premier jour du 3e mois, procéda à cette désignation dans les termes suivants :

> « J'ai nommé (à Amon), dit Ramsès II, tout le personnel de la cour et le chef des soldats; lui furent nommés également les prophètes des dieux et les dignitaires de sa maison, alors qu'ils se tenaient devant sa face. Il ne fut satisfait d'aucun d'eux (et ne témoigna son contentement) que lorsque je lui dis ton nom » (G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 29).

Selon Lefebvre (p. 118) et selon Schenke (*Orakel im Alten Ägypten*, p. 115), ce rite avait pour but d'installer à Thèbes un homme de confiance du roi. Puis le roi procéda à l'intronisation :

> « Tu es grand prêtre d'Amon. Ses trésors et ses greniers sont sous ton sceau. Tu es le chef de son temple ».

Il lui remit deux anneaux d'or et une canne en ordjâm, et un messager royal reçut mission de répandre la nouvelle dans toute l'Égypte (Lefebvre, *Hist. des grands prêtres d'Amon*, pp. 30 et 119-122). Ramsès déclara à l'élu :

> « Tu es maintenant le premier prophète d'Amon, ses maisons, ses trésors et ses greniers sont sous ton sceau. Tu es le chef (la bouche la plus élevée) de son temple » (lignes 5-6).

Pendant ce temps, la cour a célébré le roi en termes dithyrambiques, lui souhaitant de célébrer des centaines de milliers de jubilés, de vivre des années nombreuses comme le sable, d'être engendré chaque matin, de rajeunir comme le soleil et de rester jeune comme la lune (lignes 17-18).

Selon Blackman (dans *J. E. A.*, XXVII, 1941, p. 92, n° 5), on pourrait faire ici un rapprochement avec l'approbation par oracle d'Osorkon comme premier prophète d'Amon; mais ce n'est là qu'une hypothèse, car Erman, traducteur de l'inscription du grand-prêtre Osorkon, se montrait plus réservé (« Ich möchte vermuten », dans *Z. Ä. S.*, XLV, 1908, p. 4, cf. pp. 1-7); Caminos ne le serait pas moins (cf. *J. N. E. S.*, VII, 1948, p. 162, n° 14).

4° *Constructions de temples et entreprises religieuses, politiques ou militaires décidées par oracle.* — En l'an VII ou VIII du règne d'Hatshepsout, Amon voulut établir un « Pount » dans sa demeure et y planter un jardin avec des arbres du pays du dieu. Voici le passage qui nous intéresse :

> « Elle prie devant l'escalier du maître des dieux et on entend un ordre de la grande place et un conseil du dieu lui-même : cherche les chemins qui mènent à Pount et ouvre les sentiers qui conduisent aux Échelles de l'encens » (*Urk.*, IV, p. 342).

Trad. anglaise dans *A. R.*, II, § 285; cf. J. Černý, dans *E. O.*, p. 35. Cet oracle eut lieu en la 9e année du règne, soit 1494-1493 av. J.-C., selon O. Kaiser, *op. cit.*, p. 195; cf. G. Posener, *De la divinité de pharaon*, 1960, pp. 32 et 83. Il est intéressant de relever que nous avons ici un oracle avec émission de voix (cf. Leclant, *Divination*, *op. cit.*, p. 14, lequel fait des remarques fort instructives, voire édifiantes, sur les « trucs » des prêtres, du genre de celui-ci : « Dans le temple de Kôm-el-Wist, on aurait aménagé la base de la statue et le conduit qui y aboutit pour permettre l'émission des sons de l'oracle... »; voir aussi A. Moret, *Le Nil...*, p. 393, avec les références de la note 1).

Ce qui fait l'importance de ce texte, c'est l'idée de communication du dieu : « Elle entend un ordre... un conseil ». Ceci est un cas assez singulier en Égypte ancienne pour qu'on le relève.

Thoutmosis III, qui devait déjà son trône à l'oracle, entreprit la grande œuvre de son règne à la suite d'un oracle d'Amon. Ce fut la construction du temple qui porte son nom, à l'est du saint des saints de Karnak. De même Séthi Ier construisit le temple fameux d'Osiris à Abydos à la suite d'un oracle (*Inscription de Séthi Ier à Redesieh*, dans Porter-Moss, *Topographical Bibliogr. of Egyptian hieroglyphic Texts*, VII, p. 323, n° 15; *Bibl. Aegyptiaca*, IV, 1, 25-26).

Du court règne de Thoutmosis IV, le monarque de la stèle du sphinx — tout porte à penser, y compris l'examen de sa momie, qu'il est mort entre 25 et 30 ans —, il nous reste au temple d'Amon, à Karnak, un oracle concernant une campagne en Nubie, en la 8e année de son règne (*A. R.*, II, § 827; cf. Schenke, p. 113; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 378). Ce fut effectivement une campagne victorieuse, avec un abondant butin (*A. R.*, II, § 829; Breasted, *Hist. de l'Égypte*, *op. cit.*, p. 340).

Menephtah livra une bataille décisive contre les Libyens après consultation et avis favorable d'Amon (*A. R.*, III, § 580, *Inscription de Menephtah de Karnak;* cf. Drioton et Vandier, *L'Égypte*, p. 433, pp. 414-415).

Au temps où Herihor cumulait les pouvoirs en Thébaïde, on envoya un fonctionnaire du temple d'Amon de Karnak vers Byblos pour se procurer du bois de cèdre en vue de la réparation des barques sacrées destinées aux processions (*infra*, col. 902-904). Il reçut des « lettres d'Amon Rê », rescrits qu'il

remit à Tanis au pharaon légitime Smendès; en même temps, on lui remit une statue d'Amon, appelée « Amon-du-chemin », qui était comme le ministre plénipotentiaire de l'Amon de Karnak (G. Lefebvre, *Les mésaventures d'Oumanon*, dans *Romans et contes égyptiens*, pp. 204-220). Après d'autres, Schenke suppose que ces lettres d'Amon visent un oracle d'Amon ordonnant ce voyage (*Orakel im Alten Ägypten*, p. 117).

5° *Importance, prestige et limites de la procédure par oracle après la XVIII^e dynastie.* — Depuis l'art. *Oracle* de Barucq (*D. B. S.*, VI, 762-763), qui avait signalé le rôle des oracles dans les questions judiciaires, ont paru sur ce sujet de nombreuses contributions de spécialistes. Or l'efflorescence de cette procédure oraculaire est non seulement liée au sacerdoce et à son ascension progressive après la XVIII^e dynastie, mais elle correspond en Israël à l'époque de l'Exode, à l'âge de l'*éphod*, de l'arche, des *urim* et des *tummim*, et au rôle judiciaire de Moïse, des Juges et de Samuel. La coïncidence serait-elle fortuite? L'Égypte aurait-elle subi à ce sujet des influences asiatiques, mitanniennes, voire sémitiques? La question nous semble ouverte à de nouvelles enquêtes. J. Pirenne a parlé avec raison de syncrétisme entre le culte égyptien et les cultes asiatiques, à l'occasion de la réforme amonienne (*La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Neuchâtel-Paris, 1965, pp. 92 sq.). L'Égypte aurait-elle à son tour influencé Moïse et les Hébreux? C'est ce qu'on a régulièrement suggéré depuis un siècle, sans toujours emporter la conviction des exégètes (G. Hoffmann, H. Gressmann, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, dans *Z. A. W.*, XL, 1922, pp. 75-137; voir Prov., XVI, 33; Os., III, 4). Sur ces questions, cf. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, II, 1960, avec bibliographie. Rappelons qu'à Hazor on a trouvé des masques cultuels du genre Teraphim (Y. Yadin, *Hazor*, I, 1958, pl. CLXIII, et II, 1960, pl. CLXXXIII; cf. I Sam., XIX, 13 et 16). Cf. *supra*, col. 839.

Nous sommes personnellement très frappé par certaines ressemblances avec le *kahin* du monde anté-islamique, à la fois devin, extatique, gardien de sanctuaire, arbitre et avertisseur dans la guerre (cf. la thèse très informée de Toufic Fahd, *La divination arabe*, Leyde, 1966, ch. III, « Personnel du culte et de la divination en Arabie », pp. 91-130; cf. p. 118 pour le rôle judiciaire, pp. 119-120 pour leurs avertissements à la guerre : « Un sanctuaire portatif, avec images et emblèmes des dieux, était inclus dans les *impedimenta*... » [cf. pp. 138-141]. Quand ces textes et usages seront mieux datés, on verra plus clair).

En accord avec E. Seidl, J. Janssen considérait le recours à l'oracle comme une déviation du droit égyptien, symptomatique d'une période de décadence (*B. Ég.*, 1958, n° 58348, p. 117). Nous verrons que F. Daumas pense de même. Remarquons avec E. Seidl que parler encore d'oracle ne peut se faire ici qu'au sens large, car le dieu ne révèle plus l'avenir, mais le passé (*Einführung in die Ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, 1957, p. 38, n. 155).

a) État de la question. — Trois études de synthèse nous semblent renouveler la question, en dehors des nouvelles publications de textes. La première est celle d'Otto Kaiser (*Das Orakel als Mittel der Rechtfertigung im Alten Ägypten*, dans *Z. R. G. G.*, X, 1958, H. 3, pp. 193-208). La seconde est *La religion égyptienne* de S. Morenz. La troisième est un article juridique de A. Théodoridès, *Prestige de la procédure oraculaire* (*A. O. B.*, I, *Correspondance d'Orient*, n° 10, Bruxelles, 1964, pp. 195-210).

O. Kaiser part de la définition du droit des frères Grimm : un ordre fixé par Dieu, qui stipule, pour le cours de la vie de chacun, un état de stabilité en liaison avec ses attributions et ses devoirs. Cette définition, excellente pour les cultures primitives, correspond encore bien à la « maât » égyptienne. L'oracle serait né de la piété populaire avant d'entrer dans la procédure judiciaire et la vie politique. Moralement et juridiquement, l'homme est correct lorsque son comportement est conforme à la volonté originelle du dieu. L'oracle apparaît alors comme le moyen privilégié de connaître cette volonté. L'oracle est désigné en égyptien comme un « oracle du dieu lui-même », *nḏwt-rꜣ*. L'idée fondamentale exprimée par la racine verbale est « interroger » pour demander un conseil (*Wb.*, II, pp. 370-372) ou bien encore, comme *ḫr-tw*, un « dit », une parole (du dieu ou du roi) (*Wb.*, III, pp. 315 et 318).

Ajoutons que, pour désigner un lieu d'oracle, l'égyptien écrit *št n śr*, c'est-à-dire « le lieu de l'annonce », le verbe *śr* signifiant « annoncer », par exemple la tempête (Conte du naufragé), le matin, la fin. D'où le féminin dérivé abstrait très normal : prophétie : *śrwt*.

O. Kaiser, après un large inventaire de toutes les formes d'usage de l'oracle, installation des rois et des fonctionnaires, usages juridiques divers, écrit : « L'oracle est en plein accord avec la théorie de l'État théocratique (Gottesstaat), dans lequel précisément le dieu en personne régit tout par lui-même, en tant qu'organe législatif » (*op. cit.*, p. 206). A ses yeux, il n'est aucun cas litigieux qui ne soit réglé par une décision oraculaire (p. 202).

Après avoir marqué cette sorte d'universalisme de l'oracle, O. Kaiser note que l'oracle égyptien n'a rien à voir avec une révélation du type judéo-chrétien, que les oracles de la barque sont des phénomènes du genre pendulaire, du genre des pronostics des sourciers (Rutenorakel) et ne dépassent pas le stade des *urim* et des *tummim*.

S. Morenz voit dans la religion « la mère de toute la civilisation égyptienne » et le droit n'échappe pas à cette matrice. Il a sa source dans la religion. Morenz en voit la preuve dans le fait que des vizirs, des chefs de tribunaux portent, dès la V^e dynastie, le titre de « prêtres de Maât ». A nouveau le droit va être lié à la religion du fait de la prépondérance de l'oracle; Morenz cite à ce propos l'analyse d'Eberhard Otto, qui y voit un « passage d'une conception surtout officielle et institutionnelle de la juridiction à une conception surtout religieuse et primitive » (cité p. 33).

Face à ces justifications religieuses de l'oracle (Kaiser, Morenz, Otto), la thèse d'Aristide Théodoridès consiste à réagir contre l'idée d'une transformation complète de la justice des tribunaux en procédure oraculaire et à montrer leur caractère parallèle (*op. cit.*, pp. 190-191). Par contre il estime que, dans l'état de notre documentation, on ne peut savoir qui optait pour l'une ou l'autre procédure et au nom de quel critère le choix se faisait. Il faut au moins tenir que tous les Égyptiens ne faisaient pas appel à l'oracle : « Il suffit, pour notre propos, d'affirmer que le prestige si particulier conféré à l'oracle par les commentateurs nous semble surfait et trop théoriquement établi » (*op. cit.*, p. 191). Théodoridès montre alors, par des exemples, que le bien-fondé de certaines décisions oraculaires était contesté par les intéressés (*op. cit.*, pp. 191-194). Donc la religion n'a ni absorbé, ni supprimé la procédure judiciaire; la procédure oraculaire ne fut qu'une rivale momentanée de l'autre.

Ces remarques ne manquent pas d'intérêt pour une analogie avec les temps mosaïques : à côté des lits de justice auxquels Moïse succombe (Ex., XVIII, 13-27), on entrevoit le rôle de l'Arche d'alliance, laquelle offre plus d'un trait commun avec la barque des oracles

égyptiens; dans les deux cas, nous avons un *naos* du Dieu porté en procession (cf. *infra*, col. 953).

b) Les données documentaires. — Pour comprendre l'appel à l'oracle, il faut se rappeler qu'à partir de la XVIII^e^ dynastie l'Égypte va osciller entre des périodes d'absolutisme royal et de décadence du pouvoir central. Des faiblesses de la procédure égyptienne, Théodoridès relève des traces nombreuses (*op. cit.*, pp. 185-186), sans oublier l'écho plus ancien qu'on trouve dans le conte mythologique scabreux « Les aventures d'Horus et de Seth », où Horus se plaint : « Voici quatre-vingts ans maintenant que nous sommes au tribunal, sans qu'on sache comment nous juger. Jamais pourtant son droit n'a été établi contre moi, tandis que mille fois jusqu'à présent j'ai été reconnu dans mon droit contre lui... » (trad. G. Lefebvre, *Romans et contes...*, p. 198; voir J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, ch. III, *The Trial*, pp. 54 sq.).

Un historien des institutions, J. Pirenne, a naguère retracé pour le public de langue française la procédure par oracle (dans *R. I. D. A.*, 1952, pp. 19-32). Il a montré la désagrégation de l'Empire égyptien sous les règnes de Séthi I^er^ et de Ramsès II. Dès le règne de Ramsès II, on voit fonctionner dans les domaines immunistes des juridictions sacerdotales.

Le tribunal du temple se substitue à celui du vizir. Une procédure par oracle remplace ou double le tribunal : « Dans la salle où comparaissent les parties, la statue du dieu est apportée dans sa barque, sur les épaules de quatre prêtres. La requête de chacune des parties est lue au dieu. Après la lecture de chacune d'elles, le prêtre chargé de statuer demande au dieu s'il l'approuve. Pour marquer qu'il donne gain de cause à l'une d'elles, le dieu « s'alourdit dans sa barque », faisant fléchir le genou aux prêtres qui la portent. Dès lors, le procès est jugé; un procès-verbal est dressé, qui relate la décision divine. Le jugement, bien entendu, est instruit par les prêtres avant la cérémonie sacrée. Il n'en est pas moins vrai que la justice change de plan. Les hommes ne sont plus les juges; ils ne font qu'exécuter la volonté du dieu, laquelle ne doit pas être motivée, puisqu'elle est la justice même » (*op. cit.*, p. 25).

Une fois introduite, l'immunité fut naturellement revendiquée par tous les temples. Sous les XIX^e^ et XX^e^ dynasties (*op. cit.*, p. 26), ils allaient l'obtenir les uns après les autres.

F. Daumas ne craint pas de voir là des formes juridiques tout à fait aberrantes (*C. E. P.*, p. 204, avec bibliographie, pp. 658-659). A son avis « nous ne savons absolument pas si la décision juridique était préparée par une enquête quelconque » (*op. cit.*, p. 204; cf. Théodoridès, *op. cit.*, p. 197, n. 8).

Un papyrus va nous permettre de suivre un cas célèbre, montrant le procédé de l'oracle répété parfois plusieurs fois (Aylward M. Blackman, *Oracles in Ancient Egypt* [Pap. B. M. *10.335*], dans *J. E. A.*, XI, 1925, pp. 249-255. On trouvera la description du papyrus dans Warren R. Dawson, *An oracle papyrus, B. M. 10.335, ibid.*, pp. 247-48 avec les pl. XXXV-XXXVIII. Le papyrus contient les cartouches de Ramsès III [recto 8] et Setnakht [verso 14]).

L'intérêt de ce papyrus est double : religieux et judiciaire (Dawson, *op. cit.*, p. 248; voir les analogies offertes du point de vue paléographique par le papyrus Mallet, Maspero, *Rec. de Trav.*, I, pp. 47-59 = *Études de Mythologie*, IV, p. 24-41; un bref extrait de ce papyrus est traduit par A. Théodoridès, art. cité, pp. 187-188). D'abord on invoque Amon sous trois formes locales différentes, toutes situées à Thèbes. On nous met d'autre part en contact avec une coutume du temps qui consiste à faire appel aux statues divines en vue d'obtenir toutes sortes de décisions, juridiques et autres (Blackman, *op. cit.*, p. 253 et p. 254), à l'occasion de la procession de l'image d'Amon de Pe-Khenty, à certains jours de festival de *Ḥarîm* (nom du temple de Louqsor).

Un boutiquier du nom d'Amenemuia, victime d'un vol de cinq tuniques colorées de lin fin, procède devant la statue du dieu à la lecture d'une liste d'habitants de la cité. A la mention du fermier Pethauemdianûm, le dieu fait un signe de tête et nous est présenté comme déclarant : « C'est lui le voleur! » Pethauemdianûm nie immédiatement toute culpabilité, d'où une violente colère du dieu. L'accusé fait appel à un autre dieu local, Amon de Te-Shenyt, qui doit être celui qu'on vénère dans sa propre localité. Contrairement à son attente, notre fermier se trouve à nouveau condamné, et devant ses dénégations renouvelées, le dieu ordonne de le faire comparaître devant Amon de Bukenem, en présence de nombreux témoins.

Au terme d'une quatrième apparition devant le dieu, Pethauemdianûm est encore déclaré coupable, et châtié, sur ordre du dieu, en présence de ses concitoyens. Cette correction brise finalement l'obstination du coupable qui confesse sa faute. Après quoi, le dieu est représenté comme avertissant lui-même le peuple présent que l'accusé a reconnu sa culpabilité et promis restitution des objets qui sont ici dénommés « les vêtements de pharaon », ce qui semble indiquer qu'il s'agissait d'un magasin d'État.

Mais voici qu'après le verdict divin, un inspecteur royal lui inflige encore cent coups de palme et lui fait prononcer le serment d'éviter toute récidive, sous peine d'être jeté aux crocodiles, l'une des peines capitales de l'Ancienne Égypte (Blackman, *op. cit.*, p. 253 et p. 254).

Selon les remarques judicieuses de Blackman, il est difficile de ne pas imaginer ici l'intervention d'un prêtre, bouche du dieu, que l'on suppose possédé à ce moment par son dieu, et le représentant (*op. cit.*, pp. 254-255).

Le papyrus Nevill nous offre un autre exemple de recours à l'oracle, à l'époque ramesside. Le plaignant (anonyme) y procède au moyen d'une lettre qu'il semble adresser à une statue divine. Mais le dieu a disparu dans son sanctuaire avant qu'on ait pu l'approcher... Ayant rencontré un scribe du temple, qui a la possibilité d'être admis à pénétrer dans le sanctuaire, le plaignant lui confie son message qui concerne une affaire de vêtements pour laquelle il est incapable de se justifier auprès du vizir (John Barns, *The Nevill Papyrus, a late ramesside letter to an oracle*, dans *J. E.A.*, XXXV, 1949, pp. 69-71; cf. p. 69).

Faut-il croire à la totale naïveté du plaignant ou le suspecter d'avoir consciemment cherché le contrôle de l'oracle sacerdotal, voilà l'incertitude devant laquelle nous restons (trad. anglaise du texte dans J. Barns, *op. cit.*, pp. 69-70; sauf la finale, le texte est traduit en français par A. Théodoridès, art. cité, p. 188). Rappelons que c'est un usage assez courant en Égypte et en Mésopotamie d'adresser des lettres à la divinité.

Dans ces litiges ainsi portés devant le dieu, il est parfois question de tombes contestées.

Selon un ostrakon (B. M. *5.624*) concernant des contestations de tombes en l'an vingt et un du règne de Ramsès III, un certain Amenemôpé « se tint debout devant Amenophis » et lui dit : « Assigne(-moi) une tombe parmi les pères, et il me donna la tombe de Haï par un écrit, et je commençais à travailler à l'intérieur » (A. M. Blackman, *Oracles in Ancient Egypt*, II, dans *J. E. A.*, XII, 1926, p. 177; B. M., ostrakon *5.624*, 5). On relève d'abord l'expression : « se tenir debout devant (le dieu) ». Blackman note qu'il s'agit

d'une expression technique utilisée lorsqu'on fait appel au dieu pour une réponse oraculaire (*ibid.*, p. 177, n. 15).

Mais d'un plus grand intérêt est le fait que l'autorité choisie soit un pharaon déifié particulièrement estimé par les ouvriers de la nécropole thébaine : Aménophis I^er^, vénéré avec sa mère la reine Nefertari. Aménophis était devenu dieu, objet d'un culte organisé dans un temple qui lui était consacré. Deux papyri du British Museum mentionnent d'ailleurs un « prophète », *ḥm-nṯr*, d'Aménophis, et l'un des deux parle de son temple (Pap. B. M. *10.417*, *recto* 1 et *10.053*, *verso* 4, 19 ; cf. Blackman, *ibid.*, 180, n. 2). Comme toute autre divinité, Aménophis avait régulièrement ses fêtes. Černý estime qu'à Thèbes Aménophis I^er^ divinisé était plus consulté qu'Amon, le grand dieu des temples et de l'époque.

Le fait que le dévot obtienne une réponse par écrit du dieu fait supposer la procédure décrite dans la fameuse inscription de Paynodem, selon laquelle deux écrits sont placés successivement devant l'image du dieu : d'un mouvement de tête, celle-ci indiquait lequel des deux était accepté (pour plus de détails sur le procédé, voir Barucq, art. *Oracle*, *D. B. S.*, VI, col. 762-765 ; cf. Théodoridès, *art. cit.*, *passim*, et avec la bibliographie des notes 12, 15, 20, 24, 31).

Un autre texte (l'ostracon B. M. *5.625*) permet de préciser que l'appel lancé au dieu pouvait avoir lieu lors de la procession de l'image divine, à l'entrée d'une tombe, et donc que la procession traversait une partie de l'actuelle nécropole (cf. *J. E. A.*, XII, p. 183).

Sous la XXI^e^ dynastie (vers 1000-950), on fait confirmer par oracle les droits de propriété de la famille des grand-prêtres. Par oracle d'Amon, de Mout et de Khonsou de Karnak, la princesse Makare, la fille de Psousennès I^er^ de Tanis, qui sera mariée avec le grand prêtre de Thèbes, plus tard roi Pinodjem I^er^, fait garantir pour elle et ses descendants la propriété de sa dot (cf. Schenke, *op. cit.*, p. 118 ; Porter et Moss, II, p. 54, n° 16 ; G. Maspero, *Les momies royales de Deir el Bahari*, Le Caire, 1884, p. 699 ; A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, p. 318).

Terminons cette revue des anciennes procédures oraculaires par l'une des plus dramatiques de l'histoire égyptienne. Le règne de Ramsès III semble s'être achevé par une conspiration de harem qui lui aurait coûté la vie. Le susdit pharaon aurait, semble-t-il, constitué une commission d'enquête... après sa mort. L'oracle autorise beaucoup de choses... Les documents sont contenus dans deux récits : *a)* le Papyrus judiciaire de Turin ; *b)* les Pap. Lee et Pap. Rollin, deux parties d'un même document. Textes et bibliographie ancienne dans Breasted, *A. R.*, IV, §§ 416-456, *The harem conspiracy ;* traduction française par Devéria, dans *Journ. Asiatique*, 1865 à 1868, puis dans *Bibliothèque égyptologique*, V, pp. 97 à 251, Paris, 1897. Ce fut un énorme scandale politique, sanctionné par des nez et des oreilles coupés et par des suicides volontaires, dictés par une juridiction d'honneur (lire un récit fort alerte dans J. A. Wilson, *L'Égypte*, pp. 252-253).

Mais si l'on fit justice aux assassins de Ramsès III, le complot pourrait bien avoir eu des aspects sociaux. Ce pharaon a connu sous son règne de redoutables révoltes et grèves. Ce pharaon distribuait chaque année quelque chose comme 185 000 sacs de blé aux seuls temples, tandis que les ouvriers affamés de la nécropole thébaine ne recevaient que 50 sacs par mois. On entendit alors le lugubre refrain : « Nous n'avons pas reçu de blé, nous avons faim, nous sommes affaiblis ». Et l'an 20, le 10 du mois de Méchir (environ décembre), eut lieu une destruction des murs de la nécropole par les ouvriers qui disaient : « Nous avons faim, 18 jours sont passés... ». Après tergiversations des autorités et vaines promesses, une nouvelle révolte éclate quatre jours plus tard... (Papyrus de Turin ; pour ces événements, lire un article encore fort instructif de W. Spiegelberg, *Arbeiter und Arbeitsbewegungen im Pharaonenreich*, Strasbourg, 1895, traduit sous le titre *La question sociale en Égypte il y a trois mille ans*, discours inaugural de Strasbourg, en août 1894 ; traduction par Coemans, dans *Revue de Belgique*, 15 janvier 1897, pp. 75-95, cf. pp. 87-91).

De l'avis de S. Sauneron, nous aurions là peut-être « les premières grèves dont l'histoire ait gardé le souvenir », mais les ouvriers savaient qu'ils paralysaient un service essentiel. Ce sont eux aussi qui s'attaquèrent aux tombes de la Vallée des Rois et de la nécropole thébaine, allant trouver les trésors là où ils savaient les trouver, afin de survivre « l'année des hyènes, quand la famine sévissait » (S. Sauneron, *L'Égypte*, dans *Histoire générale du travail*, I, p. 143).

On comprend mieux pourquoi ce milieu des ouvriers de la nécropole thébaine, ainsi délaissé, ait eu, plus que d'autres, recours aux oracles, du moins selon l'état actuel de notre documentation (pour une vue d'ensemble, lire J. Pirenne, *Les causes sociales de la décadence du pouvoir sous la XXI^e^ dynastie*, dans *H. C. E. A.*, III, 1963, pp. 9-17).

c) Amon, le vizir du pauvre. — Comme partout ailleurs, les pauvres ont donc rencontré une grande difficulté à obtenir la justice et se sont tournés vers leurs divinités familières, parmi lesquelles certains rois divinisés auront la première place, tel Aménophis I^er^.

Dans leur désespoir, les pauvres se sont adressés au dieu, spécialement au dieu Amon, « le vizir du pauvre » (cf. J. A. Wilson qui a rassemblé ces textes dans *The Intellectual Adventure of Ancient Man : An essay on speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 1946, pp. 88-89 ; ou *Before Philosophy*, Pelican Books, 1954, pp. 88-89).

Nous empruntons la traduction française d'Aristide Théodoridès : « Amon... le Vizir du pauvre, il n'accepte pas le « bakchich » du coupable, il ne parle pas (seulement) à celui qui produit des témoins et il ne regarde pas (seulement) celui qui fait des promesses (d'argent). Amon, supplie-t-on, prête l'oreille à un isolé au tribunal qui est faible... » (*art. cité*, p. 185).

Faut-il rappeler ici qu'en Égypte on n'a retrouvé aucun code de loi (voir toutefois *D. B. S.*, VII, 753). Ce que l'on avait pris naguère pour quarante rouleaux de textes juridiques déposés devant le vizir à l'audience n'était que des lanières de cuir pour inciter au respect de l'autorité et de la discipline (cf. J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, p. 164, avec les références). La question reste pourtant très controversée. La loi étant « faite sur mesure », le vizir pouvait ménager ses bonnes relations... Il n'était pas inutile de lui enjoindre la plus stricte impartialité : « Toute manifestation de partialité est en horreur aux dieux... » (*ibid.*, p. 165) ; cf. A. Théodoridès, *A propos de la Loi dans l'Égypte pharaonique*, dans *R. I. D. A.*, 1967, p. 107-152 ; et *supra*, col. 821.

F. Daumas estime qu'il y eut des codes en Égypte depuis l'Ancien Empire ; cf. *Admonitions*, VI, 9-11. « Les lois du tribunal sont dans l'antichambre, on marche sur elles dans les chemins, et les misérables les déchirent dans les rues ». A l'époque de Rekhmirê, en dehors du cas litigieux des 40 rouleaux ou 40 baguettes(?), il existe une jurisprudence. Instructions au vizir, § 18-21, etc... ; Élien, *Hist. div.*, XIV, 34 ; cf. XII, 4 ; Diodore de Sicile, I, 75 (cf. F. Daumas, *La Civilisation...*, *op. cit.*, p. 189-190 et p. 198). Pour l'installation du vizir il est dit : « Puisse-tu voir que toute chose soit faite selon la Loi : *hp* » ; cf. R. O. Faulkner, *The installation of the vizir*, dans

J. E. A., XLI, 1955, p. 19, ligne 5, traduction anglaise, p. 22; A. Théodoridès, *Le rôle du vizir dans la stèle juridique de Karnak*, dans *R. I. D. A.*,1962, p. 107 sq.; *Considérations sur la cohérence des documents de droit égyptien*, dans *B. S. F. E.*, nos 34-35, déc. 1962, p. 23-29; *Les ouvriers « magistrats » en Égypte à l'époque ramesside*, dans *R. I. D. A.*, 1969, p. 103-188, cf. p. 103-108.

On comprend donc, d'une part, la nécessité des « Instructions au vizir », connues par les tombeaux de la XVIIIe dynastie et qu'on suppose remonter à une époque antérieure (extraits dans A. Piankhoff, *Le cœur dans les textes égyptiens*, Paris, 1930, pp. 88-89), mais, d'autre part, on devine d'autant plus volontiers les défaillances d'une justice paternaliste et les appels à un « Amon vizir du pauvre ».

Avec leurs codes écrits, les Mésopotamiens et les Hébreux marquent ici un point. Mais corrélativement à sa condition, l'Égypte a vu se développer une théologie de la « conscience » (le cœur) et de Maât qui sont au centre d'un humanisme égyptien du cœur droit (lire F. Daumas, *La naissance de l'humanisme dans la littérature de l'Égypte ancienne*, dans *Oriens antiquus*, I, 1962, fasc. 2, pp. 155-184).

d) Amon et la maât du roi ! — Avec la justice du vizir « colonne de la terre entière », comme l'appelait pharaon, nous sommes encore une fois ramené à *maât*. Gardiner décrivait Maât comme la plus fréquemment employée de toutes les personnifications (Hastings, *E. R. E.*, IX, p. 791). Depuis les textes des Pyramides jusqu'à l'époque grecque, elle est « toute chose bonne et pure dont vit un dieu ». Fille de Rê, sorte de doublet de « l'œil d'Horus, elle fait vivre les dieux, les rois et les justes. Comme déesse de la vie, elle est offerte chaque matin au dieu qui s'éveille dans son naos » (cf. A. Barucq, *Religions de l'Égypte. L'Égypte pharaonique*, Lille, 1947, pp. 54 et 97). Il faut avant tout se défendre d'une conception univoque de Maât, naguère rendu par « justice », aujourd'hui par « vérité » (J. A. Wilson, *L'Égypte, op. cit.*, p. 206. Renvoyons à ce qui a été dit ci-dessus, col. 820 sq.). Wolfgang Helck estime que *maât* désigne primitivement la base (die « Basis »), le fondement sur lequel par exemple une chapelle peut tenir. Parce que Ptah repose toujours sur une telle base, il est appelé « Seigneur de Maât » (cf. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, herausgegeben von H. W. Haussig, *Ägypten*, au mot *Maat*, Stuttgart, 1965, p. 373; lire aussi Rudolf Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, Suppl. à *Journal of the Am. Or. Soc.*, n. 14, avril-juin 1952; compte rendu dans *Bi. Or.*, X, 1953, pp. 107-108 et J. Janssen, *B. Ég.*, no 2176). Maât était donc cette base d'équilibre vivant que le roi a le secret et le devoir de maintenir. Car la centralisation absolue des pouvoirs en pharaon semble interdire l'établissement d'une Loi commune (d'une Tôrâh) qui aurait pu entrer en conflit avec l'autorité personnelle absolue de pharaon (voir à ce propos J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, p. 51). Non seulement le souverain « vit de Maât dans ses *lois* » (*Inscription dédicatoire d'Abydos*, 38-39 = éd. Gauthier, p. 7; cf. *A. R.*, III, § 265), mais, vis-à-vis du dieu, c'est lui qui « fera ce qui te plaît après avoir tourné le dos à l'erreur, et qui écartera le mensonge du pays, de sorte que ses lois seront florissantes en offrande de Maât... » (*ḥpw.f rwḏ(w) m ḥnk mȝ't...*, *Urk.*, IV, 2122, 16-19), ce qui revient à dire avec Théodoridès, citant ces textes, qu'inspirées par Maât « les lois apparaîtront dignes d'être présentées par le roi comme une offrande de Maât à la divinité » (*A propos de la Loi dans l'Égypte pharaonique*, *R. I. D. A.*, 3e série, XIV, 1967, p. 151; Blackman, *op. cit.*, p. 177, n. 15); mais le revers de la médaille c'est qu'en cas de décadence du pouvoir pharaonique Maât s'éclipse; cf. *supra*, col. 820-823.

Quand il n'y avait pas de roi, chacun faisait comme bon lui semblait... A prendre les choses au mieux, comme le laisse entendre une vieille inscription des carrières d'Hatnub : « J'ai (toujours) jugé une affaire en rapport avec sa Maât », dira le bon fonctionnaire (graffito 12 *a* d'Hatnub; cf. R. Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub*, Leipzig, 1928, p. 29 (l. 14-15). Cela est fort bien, mais une grave question se pose cependant : la justice *(maât)* égyptienne ne fut-elle pas avant tout la *maât* du Roi? à l'avantage et pour la glorification du roi divin? Car peut-être faut-il conclure la présente considération en rappelant avec Wilson que, même à l'époque d'Amarna aux tendances monothéistes, il y avait en fait deux dieux en Égypte, Aton, vénéré par le roi et sa famille, et le roi Akhnaton que le peuple adorait en tant que dieu (*L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, p. 211). Ce phénomène colore aussi la justice égyptienne, comme le notait encore pour l'époque lagide Cl. Préaux : « Dans la philosophie politique des Pharaons, la justice apparaît plutôt comme un effet de la bonté du roi » (Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939, p. 565, n. 4). « Des centaines de requêtes se terminent par une formule où la justice, bienfait du souverain, est présentée comme la condition de prospérité du roi » (*ibid.*, p. 566).

Cette étude des oracles à la cour d'Égypte nous permettra de mieux situer ceux de la cour de Jérusalem (II Sam., VII; Is., VII, IX, XI; Ps., LXXII).

6° *Bonne foi et superstition, supercheries et scepticisme au sujet des oracles dans l'Égypte antique.* — Quelle attitude prendre quant à la valeur religieuse de ces oracles? Il semble, si l'on se place non en théologien mais en historien, que l'on doive d'abord accorder aux Égyptiens le bénéfice de la confiance en leurs dieux dans la majorité des cas. Maspero le notait naguère : « Les Égyptiens, grands et petits, ne faisaient rien sans consulter les dieux » (*Causeries d'Égypte*, Paris, 1907, p. 167). Après le chanoine Drioton, Daumas est l'un des connaisseurs en affinité avec cette religion profonde des anciens Égyptiens. Pendant longtemps encore on citera sa contribution : *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, dans *La Magie des extrêmes* (Études carmélitaines), 1952, pp. 92-141; *La naissance de l'humanisme dans l'Égypte ancienne*, dans *Oriens antiquus*, I, 1962, fasc. 2, pp. 155-184; *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 2e éd., 1970; *Maîtres spirituels de l'Égypte ancienne*, dans *Hermes*, 1967, no 4, pp. 10-35. Lire encore B. van de Walle, *La piété égyptienne*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1954, pp. 440-456; G. Nagel, *Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte*, dans *Rev. de théol. et philos.*, XXIII, 1935, pp. 305-333; H. Bonnet, *Frömmigkeit*, dans *R. A. R. G.*, 196-198; sans oublier A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire, 1962.

Il faut ensuite relever l'extrême popularité des oracles qui se propagèrent dans un grand nombre de sanctuaires, parmi lesquels cinq centres nous paraissent privilégiés : Thèbes (à partir de la XVIIIe dynastie), Napata (à l'époque éthiopienne), Memphis (de l'époque perse à l'époque chrétienne), Buto, qui, au dire d'Hérodote, éclipsa tous les autres sanctuaires d'oracles avec sa divinité, le serpent Uto assimilé à la déesse grecque Léto (Hérodote, II, 152), enfin l'oasis de Siwa pour les étrangers. Mais on ne saurait sous-estimer pour autant ni Abydos, avec Osiris ou le roi divinisé Ahmose, ni Philae, ni Éléphantine.

Cette grande diversité des sanctuaires à oracles, pour une période de près de quinze siècles, prouve assez la popularité des oracles. Il y a là une manifestation religieuse qui s'impose aux historiens comme aux phénoménologues, que les uns ou les autres mettent

l'accent sur cette foi populaire ou fassent, au contraire, une critique des procédés en relevant toutes sortes de subterfuges conscients ou inconscients.

Comme exemple de cette foi aux oracles, citons d'abord le cas de ce fils désireux d'obtenir de l'oracle une meilleure situation (sacerdotale) pour son père (papyrus Brooklyn). Ce texte « s'ouvre par une grande vignette coloriée, où est figuré le tabernacle divin porté sur les épaules de prêtres que précède un cortège de dignitaires. La partie finale du papyrus est occupée par les signatures de cinquante témoins occulaires, dont le célèbre Montouemhat (...). L'acte fut dressé par le scribe des oracles » (J. Leclant, dans *La divination*, pp. 17-18).

Cette confiance, notons-le, existait même chez les prêtres prophètes. Rien de plus touchant à cet égard que la lettre adressée par l'un d'eux au sage divinisé Aménothès, fils de Hapou (M. Malinine, *Lettre démotique à Aménothès, fils de Hapou*, dans *Rev. d'Égypt.*, XIV, 1962, pp. 37-43). C'est un petit texte démotique, tracé sur une tablette en bois, appartenant à M. Michaélidès du Caire. « Il s'agit d'une lettre adressée par un certain Ouserouer, 'père divin' et prophète d'Amon-râsonter du temple de Karnak, à Aménothès, fils de Hapou, divinisé. L'auteur de la missive demande au dieu la faveur d'avoir un enfant de sa femme Taïpé » (*op. cit.*, p. 37).

Nous ne voulons pas passer sous silence un témoignage très tardif, mais d'une certaine valeur mystique. Il s'agit d'une incubation en vue de découvrir la nature du dieu local. L'inscription est rédigée dans un grec barbare et l'expérience est celle d'un soldat romain en garnison en Nubie; c'est donc un cas de syncrétisme, mais il atteste de vieux usages et une typologie égyptienne (H. Lewy, *A Dream of Mandulis*, dans *A. S. A. E.*, XLIV, 1944, pp. 227 sq., reproduit par A. Donadoni, *La Religione...*, pp. 583-584, et Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1950, pp. 49-50; cf. p. 46 sq. avec la bibliographie afférente; et A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, 1952², pp. 109-110.

Par contre, la part d'imposture, ou du moins de supercherie, dont étaient capables certains prêtres cupides apparaît dans ce conte délicieux écrit non plus sur papyrus, mais sur une stèle découverte par Champollion et aujourd'hui au Louvre (C. 284). Maspero s'est naguère étendu sur les vicissitudes des traductions et interprétations de ce conte sur « la fille du prince de Bakhtan et l'esprit possesseur » (dans *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4ᵉ éd., pp. 183-191). Dès 1883, A. Erman y avait reconnu un faux, commis par les prêtres du dieu Khonsou afin d'assurer à leurs temples l'abondance des dons, qui, en définitive, constitue la morale de cette histoire de statue guérisseuse envoyée au Naharaïm à la suite d'un oracle du dieu. Lire aujourd'hui G. Lefebvre, *La princesse de Bakhtan*, dans *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, *op. cit.*, pp. 221-232, avec bibliographie; voir encore Éd. Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, dans *Annales du Musée Guimet*, Bibl. de vulgarisation, 1907, pp. 212-219, avec d'autres exemples de ces supercheries, pp. 219-224; P. Tresson, *La stèle égyptienne de Bakhtan*, dans *Rev. Biblique*, XLII, 1933, p. 57 (belle planche très lisible).

Georges Legrain de son côté a étudié *Un miracle d'Ahmès Iᵉʳ à Abydos sous le règne de Ramsès II*, dans *A. S. A. E.*, XVI, 1916, pp. 161-170; stèle *43649* du Musée du Caire). C'est l'exposé d'un litige survenu en l'an 14 de Ramsès II, au sujet de la propriété d'un champ. Psar, fils de Mes, se dit propriétaire d'un champ que paraissent lui contester les habitants du lieu. L'intéressant ici, c'est qu'au lieu de s'adresser à Osiris et à son clergé, en ce domaine spécialement consacré à Osiris, notre client invoque l'arbitrage d'Aménophis Iᵉʳ (= Ahmès Iᵉʳ) qui possède à Abydos sa tombe et un temple à terrasse. Comme les autres dieux d'Égypte, il a sa barque sacrée. On la conduit en procession, sur les épaules des prêtres, jusqu'au champ contesté. « Là le divin Ahmès déclare (par son prophète) qu'il appartient à Psar » et, en guise de témoignage, il s'alourdit sur les épaules de ses porteurs (G. Legrain, *op. cit.*, p. 164).

Pour célébrer cette intervention du dieu, « on chargea le prêtre scribe graveur du temple de Ramsès II (...) de fabriquer la stèle avec tableau qui nous est parvenue » (p. 164). Tous les acteurs y figurent et on y a inscrit les noms des quatre prêtres porteurs. Pour G. Legrain, le dieu rend ses oracles non point en inclinant la tête mais en s'alourdissant sur les épaules des porteurs, au point de les faire fléchir. La stèle de Bakhtan raconte semblable miracle de Khonsou, sous le règne du même souverain (*ibid.*, p. 164).

Legrain s'est beaucoup interrogé sur la manière dont se déroulait l'oracle car, la statuette du dieu sur la barque se trouvant dans un naos recouvert d'un voile, tout se complique. Dans l'inscription de Pinodjem, on place deux écrits devant le dieu qui *saisit* l'un d'eux... Legrain en est venu à proposer l'hypothèse d'un homme qui joue le rôle du dieu, qui est son vicaire, son interprète terrestre, comme le prophète de l'oasis répondant à Alexandre au nom d'Amon, ou celui de Khonsou au pays de Bahktan : voici que ce dieu (s'alourdit pour) son prophète afin de dire : « Que le prince de Bakhtan fasse une grande offrande devant ce démon ». Pour Legrain, il est clair que ce n'est pas le dieu qui parle, mais son interprète le prophète (*op. cit.*, p. 167; et, du même auteur, *Le logement et le transport des barques sacrées...*, dans *B. I. F. A. O.*, XIII, 1917, pp. 1-76, cf. p. 48 sq.).

Pour illustrer son explication, Legrain donne le texte arabe d'une déclaration relatant un phénomène d'alourdissement au cours d'un enterrement, lors du transport de la bière d'un cheikh de Louqsor (*A.S.A.E.*, XVI, 1916, p. 168). « Pour justifier cette opinion, il suffit de regarder passer les enterrements égyptiens de nos jours. J'en vois souvent ici; il arrive parfois que le cortège s'arrête, et si je demande pourquoi : « C'est, m'est-il répondu sérieusement, parce que le mort ne veut pas aller plus loin et il *pèse*, il s'alourdit, il fait le lourd sur les épaules des porteurs » (p. 167). On lit en note que, selon M. Lebnan d'Erment, « la superstition est inverse en Syrie. Le mort veut s'élever vers le ciel et les porteurs se cramponnent aux barres de la civière pour l'en empêcher » (p. 167, note 2).

Sur la pratique des oracles de la barque, S. Sauneron rejoint le témoignage de Legrain avec un curieux incident survenu dans un village de Haute-Égypte et relaté dans un journal du Caire. On portait au cimetière le cercueil d'un vieux cheikh. Or, à deux reprises, « les porteurs s'effondrent sous un cheikh, aussi lourd tout-à-coup qu'une charge de pierres... ». On constate que c'était arrivé devant et derrière la maison d'un sien parent... Informations prises, il se révèle que le décès du vieil homme n'était pas aussi naturel qu'il avait paru d'abord, et que son bon parent en avait quelque peu précipité l'issue... (*Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, pp. 94-95).

Maspero s'était déjà penché sur les statues parlantes de l'ancienne Égypte (G. Maspero, *Le double et les statues prophétiques*, dans *Rec. de Trav.*, I, 1879, pp. 152-160, réimprimé dans *Bibliothèque égyptologique*, I, 1893, pp. 77-91; *Les statues parlantes dans l'Égypte antique*, dans *Journal des Débats* du 21 déc. 1898, réimprimé dans *Causeries d'Égypte*, 1907, pp. 167-173; Miss A. Murray, *Ritual Masking*, dans *Mélanges Maspero*, I, 1934, pp. 251-255).

Depuis lors, Grégoire Loukianoff a repris cette étude, *Une statue parlante, ou oracle du dieu Rê-Harmakhis* (dans *A. S. A. E.*, XXXVI, Le Caire, 1936, pp. 187-193). « Les prêtres étaient les interprètes de la volonté des dieux, parfois même ils étaient acteurs et organisateurs de l'action divine. Le peuple le savait bien, mais cela ne diminuait pas aux yeux des croyants la validité, ni la force de l'oracle (*op. cit.*, p. 187; cf. Pline, XXVIII, 2; Juvénal, *Satires*, VI, 390). « Parfois les prêtres s'affublaient d'objets qui leur donnaient l'apparence des divinités, surtout celles qui avaient des têtes d'animaux. On peut voir au temple de Dendérah deux bas-reliefs très caractéristiques. Le premier montre un homme agenouillé sur deux crocodiles et tenant d'une main un scorpion par la queue. Les proportions de l'homme et des animaux montrent à l'évidence que les crocodiles et le scorpion sont artificiels. L'homme s'est couvert la tête d'un masque d'Horus-faucon et porte sur les épaules les ailes de ce dieu : il personnifie donc le dieu Horus sur les crocodiles. L'autre bas-relief représente un prêtre debout, se couvrant la tête jusqu'aux épaules d'un masque qui est une tête du dieu Anubis-chacal. Un masque pareil en terre cuite se trouve au Pelizaeus Museum à Hildesheim » (*op. cit.*, p. 188); il fut exposé à Paris lors de l'exposition des masques. Le Louvre possède une tête d'Anubis-chacal à mâchoire mobile pour mimer le dieu parlant (*op. cit.*, p. 188); P. Barguet a étudié ce masque (voir ci-dessous). Il y a dans le texte de la célèbre stèle de Bakhtan une phrase caractéristique, où le pharaon, s'adressant à la statue du dieu Khonsou, lui demande « de tourner la tête vers Bakhtan. Et le dieu approuva de la tête avec force par deux fois » (*ibid.*, p. 188). Maspero croyait que le prêtre parlait au nom du dieu sous l'inspiration divine. Le savant français Garnault suppose que les prêtres pratiquaient la ventriloquie (cf. Strabon, XVII, 43; Hérodote, I, 139). Cf. *supra*, col. 850.

« Le masque en bois stuqué et peint que possède le Musée du Louvre (...) a dû appartenir à la statue d'un sanctuaire égyptien; la mobilité de la mâchoire inférieure de l'animal permettait au prêtre de faire « parler » la statue du dieu-chien (ou du dieu-chacal, car il peut aussi bien s'agir d'un Oupouaout que d'un Anubis), soit dans la célébration de mystères religieux, soit pour rendre un oracle » (P. Barguet, *Note sur le masque animal dans l'Égypte pharaonique*, pp. 64-66, dans *Le masque*, Paris, Musée Guimet, pp. 64-66). On trouvera en reproduction *Le dieu-chacal Anubis, XIX^e - XX^e dynasties*, bois polychromé, haut. 0,18 m., dans l'*Encycl. photog. de l'art*, III, *Les Antiquités égyptiennes du Louvre*, p. 96. On y voit un fragment d'une statue parlante. La partie inférieure de la mâchoire est mobile; un crochet fixé dans la gorge permettait d'agir sur le maxillaire du chacal pour fermer sa bouche, ordinairement entr'ouverte, et obtenir ainsi du dieu Anubis la réponse aux questions qui lui étaient posées par l'intermédiaire d'un prêtre. Loukianoff soutient même avoir acquis un buste d'époque romaine du dieu Rê-Harmakhis, avec une cavité ovale à la hauteur de la nuque, et un étroit canal aboutissant sous l'oreille droite du dieu à un petit orifice, qui n'est pas visible si on regarde le dieu de face et qui permettait, en altérant le timbre de la voix, de donner l'impression que la statue parlait, si une voix s'approchait de la cavité antérieure concave (la pièce est entrée au Musée du Caire sous le n° 66143 du Journal d'entrée; *op. cit.*, pp. 191-192). Une reproduction du buste est donnée par son inventeur (p. 193).

Sur les « voix prophétiques » que l'on pouvait entendre dans les temples, spécialement lors des incubations, S. Sauneron nous édifie lui aussi avec l'histoire du soldat Athénodore, qui voulut quelque peu vérifier la chose (*op. cit.*, p. 96). Autre exemple :

> « J'en jure par Sérapis, si ce n'était que j'ai encore quelque respect pour toi, tu ne me reverrais jamais plus. Tout ce que tu dis est faux, comme aussi tout ce que disent vos dieux, car ils nous ont mis dans un fameux pétrin, et chaque fois que tes visions annoncent que nous allons être sauvés, nous nous enfonçons encore un peu plus » (*Pap. du Serapeum*, n° 70, cité et traduit par S. Sauneron, *Les prêtres de l'anc. Égypte*, p. 97). Cf. A. Bataille, *Le culte et l'oracle des guérisseurs dans les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir-el-Behari*, Le Caire, 1951, p. XIX-XXV.

Je dois à l'obligeance du P^r P. Barguet d'avoir eu connaissance d'une trappe à l'intérieur du mur du sanctuaire du temple de Kom Ombo. Il est permis de supposer qu'un prêtre s'y glissait pour y rendre les oracles (cf. Porter et Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Texts, Reliefs and Paintings*, VI, p. 186). Réflexions analogues de A. Bataille, *Amenôthès, fils de Hapou, à Deir-el-Behari*, dans *B. S. F. E.*, n° 3, févr. 1950, pp. 6-14, cf. pp. 12-14, avec photo 1.

7° *Le titre égyptien correspondant à* προφήτης. — Parmi les titres et fonctions des prêtres égyptiens, on relève ceux de prophète *ḥm nṯr* (mot-à-mot : serviteur du dieu); premier prophète (d'Amon), *ḥm nṯr tpj n ỉmn*, ou d'une autre divinité. Puis deuxième prophète *ḥm nṯr 2-nw*, troisième et quatrième prophète.

Une inscription du grand-prêtre d'Amon, Romê-Roy, est tout à fait intéressante, car elle rassemble entre le père et les enfants toute la hiérarchie dite « prophétique ». « Il (Amon) a permis que mes enfants, par générations, fussent rassemblés devant moi, remplissant les fonctions de prophètes *(chargés) de porter sa statue*. Et alors que moi je suis premier prophète par la grâce d'Amon, mon fils (aîné) demeure à mon côté en qualité de deuxième prophète; mon second fils est prêtre-sem(...) : le fils de mon fils (aîné) est quatrième prophète, *portant Amon*, maître des dieux; le fils de mon (autre) fils est père divin et prêtre-lecteur aux mains pures de Celui-dont-le-nom-est-caché » (Amon était le « Caché ») (Inscription, I, c, côté droit de la statue de Romê-Roy au Caire, Cat. général, n° 42185; trad. G. Lefebvre, *Inscription concernant les grands-prêtres d'Amon, Romê-Roy et Amenhotep*, Paris, 1929, thèse complémentaire, p. 10).

Nous avons ainsi un sacerdoce héréditaire avec tout l'échelonnement hiérarchique; le grand-père est premier prophète d'Amon, le fils aîné deuxième prophète d'Amon, un petit-fils quatrième prophète d'Amon, un autre petit-fils « père divin », titre qui, selon Lefebvre, convient à tous ceux qui ont reçu la consécration sacerdotale (*H. G. P. A. K.*, p. 19). « Quand un prêtre meurt, écrivait Hérodote (II, 37), son fils est mis à sa place »... On remarquera ensuite que ses enfants remplissaient les fonctions de prophètes (chargés) de porter la statue d'Amon. Étant donné que les oracles furent longtemps liés aux mouvements de cette statue portée, nous serions enclin à trouver là une première justification lointaine de la traduction de *ḥm nṯr*, « serviteur du dieu », par προφήτης à l'époque alexandrine (voir *infra*, col. 864).

Mais le plus urgent est de nous convaincre de l'accord universel des égyptologues. Dans toutes nos langues modernes, traduire *ḥm nṯr* par « prophète », c'est un contresens, presque une équivocité, au moins une perpétuelle source d'ambiguïté. L'Égypte n'a jamais connu de prophètes qui ne seraient pas des prêtres desservants d'un sanctuaire et serviteurs du dieu. A. Erman disait d'eux : « Ce sont les véritables officiants du culte » (*La religion des Égyptiens*, trad. H. Wild, Paris, 1952); il dit ailleurs que prêtres supérieurs et « prophètes » étaient les véritables maîtres

du temple, avec privilège de porter la statue du dieu (*ibid.*, p. 457). C'est donc avec de bonnes raisons que dans le Dictionnaire de Berlin, au *Deutsch-Ägyptisches Wörterverzeichnis*, Berlin, 1957, on ignore la catégorie « Propheten ». Il faut chercher *ḥm nṯr* à « Priester » (p. 119).

Ce titre de *ḥm nṯr*, nous le relevons déjà sous la IIIe dynastie avec Sépa : « Grand du Sud, Prophète de Khnoum, Parent royal, Huissier chef, Prêtre du Taureau blanc » (cf. *Encycl. photogr. de l'art*, Musée du Louvre, I, pl. 6). Le *Wb.* (III, 88-89) le confirme en le donnant comme attesté dès l'Ancien Empire. Au Moyen Empire, il désignera tantôt les prêtres habituels tantôt le grand prêtre, et cette dernière titulature se maintiendra jusqu'à l'époque grecque. Dès la XVIIIe dynastie, le titre pourra être porté par un roi (nombreuses références au *Wb.*, Belegstellen, dritter Bd., 1951, p. 17; für Seite 89, Anm. 3), puis par un dieu, *ḥm nṯr* d'un autre dieu *(ibid.)* ; nous retrouverons ce phénomène à l'époque grecque, où il prendra une signification très intéressante.

Les procédés oraculaires ne remontant pas — dans l'état de notre documentation — au delà du Moyen Empire, nous arrêterons là notre investigation. Chez quatre grands prêtres de la XVIIIe dynastie, on voit alterner le titre de premier prophète d'Amon et de père divin d'Amon. S. Sauneron affirmait récemment que, si l'on en croit une interprétation récente, le grand prêtre d'Héliopolis portait le nom éloquent de « celui qui peut voir le Grand (Dieu) », et il ajoute que ce titre fut réinterprété par les générations suivantes : « le grand de vision du dieu Rê » (*Les prêtres de l'Ancienne Égypte*, p. 59). Le deuxième prophète était lui aussi seul de son rang et jouissait d'une importance dont témoigne sa « maison », avec scribe, majordome, secrétaire particulier, maître d'hôtel, domestique, suivant (cf. *H. G. P. A. K.*, pp. 19-23; cf. 26-29). Pour traduire l'un des titres de ces grands prêtres, G. Lefebvre n'hésitait pas à proposer « pacha » (*ibid.*, p. 29). Cela nous suffit pour mesurer toute la distance entre ces pontifes et les prophètes hébreux : ici, c'est l'équivocité pure.

Sur l'emploi de προφήτης *pour traduire un titre sacerdotal.* — S'il y a fort longtemps qu'on excluait tout rapprochement avec les prophètes hébreux, une question demeurait : pourquoi les auteurs de l'époque hellénistique ont-ils traduit des fonctions sacerdotales par προφήτης (cf. Erich Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, Giessen, 1927, ch. II, Προφήτης *als Übersetzung eines Ägyptischen Priestertitels*, pp. 76-98; cf. p. 76). Un grand connaisseur des sacerdoces égyptiens à l'époque hellénistique, W. Otto, estime que l'on ne peut en induire que ces prophètes aient été en relation avec les oracles (W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, 2 vol., Leipzig, 1905, I, p. 82, et remarque 1; consulter les tables du t. II, aux mots « Propheten » et Προφητεία, Προφήτης). Pour les textes ptolémaïques, cf. G. Roeder, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im Alten Ägypten*, Zürich, 1960, pp. 174-190.

C'est R. Reitzenstein *(Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 2e éd., 1920, p. 19) qui a entrevu la solution. Parlant des relations entre pharaon et le dieu, il poursuit : « Le prêtre aussi entrevoit, jusqu'au déclin du paganisme, la révélation et la vision immédiate comme la réalisation et le point sublime du véritable culte; c'est à cause de cela qu'on a pu choisir pour les plus hautes classes sacerdotales la désignation grecque de prophète ». E. Fascher, qui le cite, n'a pas su exploiter cette intuition, alors mal étayée, mais aujourd'hui vérifiée par un égyptologue spécialisé dans le sacerdoce égyptien, Hermann Kees (*Der berichtende Gottesdiener*, dans *Z. Ä. S.*, LXXXV, 1960, pp. 138-143).

On a d'abord reconnu l'importance du fait que le titre *ḥm nṯr whm*, « serviteur de Dieu faisant des rapports », était attribué (cf. *Wb.*, I, 244, 14, 15, 16) au bœuf Apis et à Mnévis, qui étaient les rapporteurs de Ptah et de Rê, et qu'ils « faisaient monter le droit (la vérité : maât) » vers le grand dieu dont ils étaient les représentants (cf. S. Morenz, *La religion égyptienne*, 1962, pp. 142-143). Kees, utilisant une rectification de H. De Meulenaere (*M. D. I. K.*, XVI, 1958, p. 234, remarque 2), considère comme caduque l'équivalence du *Wb.* avec « deuxième prophète ». Il faut creuser, dit Kees, le sens de *whm* qui veut dire « répéter, rapporter ». Dès le Moyen Empire, on rencontre un fonctionnaire *whmw* comme rapporteur et speaker, porte-parole (*Berichterstatter* und *Sprecher*), aussi bien dans l'administration civile que dans les temples. Les chefs des nomes de la XIIe dynastie avaient leur « rapporteur » et « porte-parole ». On le retrouve dans l'administration de la XVIIIe synastie, où figure comme deuxième personnage, derrière le « comte », le rapporteur. Le roi a son « porte-parole » et l'on trouve même la fonction de « premier speaker du roi » *(whmw tpj)* qui peut avoir le titre de « Bouche supérieure de tout le Pays » (Kees, *op. cit.*, p. 139). La fonction se transporte au Moyen Empire dans les temples comme « rapporteur au dieu » (*als Berichterstatter zum Gott*). W. Helck a attiré l'attention sur deux statues du sage divinisé Aménophis, fils de Hapou, qui sont aux pieds du colosse du roi Aménophis III, dans l'avant-cour de Karnak. Il déclare (dans le texte inscrit) au visiteur : « Vous qui venez à Thèbes en montant ou en descendant le fleuve, pour implorer le seigneur des dieux, venez à moi pour que j'annonce à l'Amon de Karnak ce que vous dites ! Je suis là le *whmw*, « rapporteur », que le roi a donné pour recueillir les demandes des citoyens, pour communiquer (*r šʿrt*; mot-à-mot : « pour faire monter ») les affaires des deux Pays ». Et sur le revers de la statue : « Vous, gens de Karnak, qui désirez voir l'Amon, venez à moi que je communique vos demandes. Je suis ici le rapporteur de ce dieu (...) ». De semblables recommandations aux visiteurs du temple se retrouvent sur des statues du temple de Mout à Karnak (Caire, Cat., 901) et au temple d'Isis de Koptos (Caire, Cat., 627). « Ce que faisaient journellement ces personnages — poursuit Kees — à la cour ou dans le hall du vizir, ils s'y appliquent désormais au temple, ils servent d'intermédiaires entre le peuple et le dieu, comme naguère entre le peuple et son roi » (*op. cit.*, p. 140). Comme médiateurs, nous retrouvons alors, et dans les mêmes fonctions, les animaux sacrés, les bœufs sacrés, Apis à Memphis et Mnévis à Héliopolis, qui ont la réputation spéciale d'être donneurs d'oracles. Pour ces raisons, on nommait Apis « le vivant rapporteur de Ptah », « celui qui fait monter (*šʿr*) le droit vers (le dieu) » au beau visage (Ptah). Mnévis est rapporteur de Rê.

Ces données paraissent acquises. L'importance de cette fonction médiatrice intéressera les orientalistes qui ont à traiter des êtres intermédiaires de Mésopotamie, tout comme les biblistes étudiant la fonction médiatrice du prophète.

Venons-en maintenant à ce que S. Morenz a reconnu être « une explication très tentante de la traduction grecque προφήτης ».

Comme chez certains « prophètes » des temples de province le titre est associé à celui de « scribe du temple » ou « scribe du livre de Dieu », Kees en conclut qu'ils étaient habilités à rédiger les questions posées à l'oracle par écrit (*op. cit.*, p. 142); et comme les grands temples de Basse Égypte à l'époque tardive avaient un ou deux « prophètes » à la tête de leur sacerdoce, on s'explique ainsi que les traducteurs grecs des décrets des Ptolémées aient voulu caracté-

riser les prêtres de ce haut sacerdoce non comme devins interprètes de l'avenir, mais par leurs fonctions et leurs privilèges de rapporteurs et d'interprètes du jugement du dieu, qui leur incombaient essentiellement à la place du roi (*op. cit.*, p. 143). Franz Cumont avait naguère lui aussi, dans un sens un peu plus large que nous retenons, entrevu cette solution : « Son nom ne signifie pas que la prédiction de l'avenir lui soit réservée et que sa fonction essentielle soit de rendre des oracles, mais il est l'interprète par excellence de la science divine, celui dont la parole est écoutée comme celle d'un dieu, bien que tous les prêtres soient chargés d'enseigner au peuple quelques rudiments d'une théologie qu'on décorait du nom respectable de philosophie » (*L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, pp. 120-121). F. Cumont signale un bilingue de Tyr (Dessau, 4417) où προφήτης est également traduit par *sacerdos* (*ibid.*, p. 120, n. 1).

Mais cette dernière explication n'apparaît entièrement vérifiable que dans la conception hellénistique du prophète, déjà chargée de syncrétisme et génératrice de l'hermétisme. C'est un temps où les concepts de prophète, d'exégète, de philosophe et finalement de mage vont devenir des quantités interchangeables (lire les pages lucides de E. Fascher, Προφήτης *im ägyptischen Hellenismus*, dans ΠΡΟΦΗΤΗΣ, pp. 98-100).

8° *L'eschatologie individuelle et cosmique.* — Nous ne saurions quitter le peuple des pyramides et des tombeaux, ces maisons d'éternité, *ḥt n.t nḥḥ*, sans évoquer les problèmes eschatologiques. Comme chacun sait, nous sommes passablement renseignés sur l'eschatologie individuelle par les textes des pyramides, la décoration des tombes et la littérature funéraire, textes des sarcophages et livres des morts. Nous renvoyons une fois pour toutes à deux études en français : J. Yoyotte, *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne* (dans *Le jugement des morts*, coll. « Sources orientales », IV, Paris, 1961, pp. 17-80, avec abondante bibliographie, pp. 78-80 et dans les notes); et P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens* (coll. Littérature ancienne du Proche-Orient, Paris, 1967, avec introduction et index); voir encore l'art. *Égypte, D. B. S.*, II, 838 sq.

Comme l'on sait, l'immortalité bienheureuse, d'abord réservée au pharaon, puis à son entourage, s'est progressivement « démocratisée ». Mais la question délicate est celle d'une eschatologie collective ou cosmique. Trouve-t-on ces deux dernières en Égypte? Nous avons déjà dû renoncer à dégager, des prétendues « prophéties » d'Ipouwêr et de Neferti, de véritables annonces de l'avenir. Il s'agit de dissolution d'un ordre passé amenant discordes et calamités et même invasions étrangères. Un bon prince (celui qui règne) est annoncé comme restaurateur d'une période heureuse. Nous l'avons vu, ce sont des *vaticinia ex eventu* pour honorer pharaon, fortifier son pouvoir (d'usurpateur) et favoriser une propagande politique.

Il y aurait beaucoup à dire sur les promesses d'un âge heureux qu'on liait à l'intronisation du pharaon. De l'immense littérature suscitée par l'idéologie royale, retenons seulement deux auteurs contemporains qui en ont particulièrement bien dégagé la portée et les parallèles pour la Bible : H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, traduit en français par J. Marty, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951; et E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles, 1965, surabondante information bibliographique.

Mais en fait, cette eschatologie royale à horizon limité n'en est pas une, ce n'est qu'une eschatologie épisodique, un optimisme à horizon terrestre (voir Bleeker, *The Types of eschatology*, dans *The Sacred Bridge*, Leyde, 1963, p. 256; G. Lanczkowski, *Eschatology in Ancient Egyptian Religion*, dans *Proc. of the IXth Congress of the History of Religions*, 1958, Tokyo, 1960, pp. 129-134).

Ce dernier auteur a attiré l'attention sur l'idée de fin universelle et de retour au chaos qui se profile dans le chapitre 175 du *Livre des morts*. C'est une sorte de dialogue entre les dieux Atoum et Osiris :

> « O Atoum, comment se fait-il que je doive être amené dans un désert qui n'a pas d'eau, qui n'a pas d'air, qui est très profond, très obscur et tout à fait illimité... » (trad. P. Barguet, *Le Livre des morts*, p. 261).

Ce dernier se plaint du Royaume des morts, qu'il trouve glacé et lugubre. Atoum, qui joue au théologien, soutient alors la thèse dogmatique que c'est un but digne d'être obtenu par des efforts persévérants, qu'on y trouve la glorification au lieu d'eau, la paix du cœur à la place du pain et de la bière, et l'illumination au lieu de l'amour.

> « Et qu'en est-il de ma durée de vie? » (demande Osiris) — « Tu es destiné à des millions de millions d'années » (*ibid.*, p. 261).

Atoum annonce que lorsque le monde sera fini, il détruira tout et se métamorphosera en un grand serpent :

> « Mais moi, je détruirai tout ce que j'ai créé; ce pays reviendra à l'état de Noun, à l'état de flot, comme son premier état. Je suis ce qui restera, avec Osiris, quand je me serai transformé à nouveau en serpent, que les hommes ne peuvent pas connaître... » (*ibid.*, p. 261).

Sur l'eschatologie, voir H. Kees, *Totenbuchstudien. Ein Mythus vom Königtum des Osiris in Herackleopolis aus dem Totenbuch*, chap. 175, dans *Z. Ä. S.*, 1930, LXV, pp. 65-83; trad. pp. 73-74. — H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig, 1926, p. 307, l'un des grands ouvrages classiques sur ces questions. — G. Lanczkowski, *Zur ägyptischen Religionsgeschichte des Mittleren Reiches*, I, *Das Gespräch zwischen Atum und Osiris*, dans *Z. R. G. G.*, V, 1953, pp. 222-231; *Altägyptischer Prophetismus*, Wiesbaden, 1960, chap. 5, *Eschatologische Prophetie*, pp. 101 sq. — Plus récemment une subtile *interpretatio moderna*, assez exceptionnelle chez les spécialistes pour être signalée, Ph. Derchain, *L'être et le néant selon la philosophie égyptienne*, dans *Dialoog*, Jaargang 2, nr. 3, Anvers, 1962, pp. 171-189.

V. Conclusion. Prophétisme et oracle dans l'Égypte et la Bible. — Cette longue étude exploratoire des formes intuitives de la prophétie et inductives de la divination en Égypte nous permet de mesurer clairement la distance séparant les Israélites et leurs anciens maîtres. Marquons ces points de rupture.

a) Absence de révélation divine en Égypte. — Les prétendus prophètes égyptiens ne se sont jamais réclamés d'une révélation divine pour annoncer le bonheur du règne futur. Leurs fonctions les assimilent aux magiciens, qui ont pouvoir pour écarter le malheur dans l'avenir beaucoup plus que pour révéler Dieu. Ils réclament plutôt un retour au passé, à Maât, à l'âge d'or des rois légendaires et divins. Chez eux la doctrine a été avant tout l'œuvre des prêtres et des sages, des scribes de la « maison de vie », mais non une révélation du désert ou de prophètes de plein vent, tels Moïse, Élie, Amos et Jean-Baptiste, ou de ce Jésus dont on ne savait de quelle école il venait.

b) Absence de tradition historique ou doctrinale. — Les diverses « prophéties » étudiées, outre la pauvreté de leur contenu doctrinal, ne s'enchaînent aucunement dans une nouvelle concaténation historique ou théologique. Prophéties et oracles ont en Égypte ce caractère ponctuel, « situationnel », que nous estimons être également la caractéristique de l'historiographie égyptienne (cf. L. Ramlot, *Histoire et mentalité sym-*

bolique, dans *Exégèse et théologie. Donum natalicium J. Coppens...*, II, 1968, pp. 135 et 137). Les prophètes égyptiens ne sont ni réformateurs ni créateurs d'une tradition qui soit comparable aux traditions mosaïques ou aux annonces messianiques consécutives. Ils font figure d'abeilles isolées, sans autre lien entre eux que le dogme pharaonique commun, ou les rappels de Maât, doctrines bien antérieures qui sont comme les alvéoles de la ruche où ils déposent le miel de leur éloquence ou de leur poésie pour la génération présente.

c) Absence d'extase en Égypte. — Il est indiscutable qu'en face du prophétisme extatique cananéen et parfois hébreu (bandes de *nebîîm*), l'Égypte antique tranche par une absence, qui paraît complète, d'expérience extatique. C'est d'ailleurs un bon point à son actif, une note d'équilibre (cf. Th. H. Robinson, *Die prophetischen Bücher im Lichte neuer Entdeckungen*, dans *Z. A. W.*, nouv. série, IV, 1927, pp. 6 sq.).

Pour réelle que soit la différence, il est peut-être aventureux de vouloir reconnaître, dans l'élément extatique, un critère véritable du prophétisme hébreu, puisque celui-ci semble sur ce point s'être éloigné de ses origines, l'extase devenant de plus en plus rare. L'extase pourrait bien être accidentelle à la substance du message prophétique hébreu. Néanmoins l'absence totale de ce phénomène en Égypte réduit d'autant l'influence possible de ce pays sur les Hébreux, puisque cette extase apparaît surtout après l'Exode. Ce qui laisse entrevoir l'importance de Canaan.

d) Absence d'histoire du salut. — Nous avons employé le néologisme « situationnel » pour souligner plus haut l'aspect accidentel et ponctuel de la prophétie ou de l'oracle en Égypte. On n'envisage pas l'avenir de tout un peuple ou le salut des nations mais, avant tout, le cas plus ou moins dramatique d'un roi, d'un prêtre, d'un fonctionnaire, d'un plaignant, d'une époque de décadence ou d'une usurpation politique. Le prophétisme hébreu connaîtra les mêmes circonstances de crises, mais débouchera sur des horizons de plus en plus larges et, en remontant jusqu'à Adam, se révélera porteur d'une Genèse et d'une Apocalypse.

e) L'utilitarisme égyptien et le désintéressement hébreu. — Le prophétisme et les oracles égyptiens, à la différence de la sagesse qui atteint des sommets mystiques indiscutables, ne semblent pas dépasser le niveau de l'utilitaire et parfois même le seul bénéfice des intéressés, des auteurs. De ce point de vue, le désintéressement des prophètes hébreux apparaît comme un critère qui prend un relief exceptionnel.

f) Une apocalyptique sans horizon communautaire eschatologique. — Nous avons reconnu aux textes prophétiques égyptiens une valeur de module *(pattern)* apocalyptique, dont voici les « motifs » principaux : dénonciation de l'injustice sociale en liaison avec des catastrophes physiques ou cosmiques; — lien entre la colère des dieux et le désordre social; — alternance historique et littéraire : malheur-bonheur; — schème royal qui associe le retour du bonheur à l'arrivée d'un bon roi.

Mais ceci reconnu comme un *pattern* ayant pu être connu des Hébreux, il faut souligner la divergence des eschatologies. Par delà le bon règne, l'Égypte attendait l'immortalité personnelle. Le prophétisme israélite est parti, au contraire, d'une eschatologie communautaire comme dépassement de l'histoire de salut, l'une et l'autre débouchant sur les nations.

g) Polythéisme magique et monothéisme moral. — Alors que les sages égyptiens ont eu la tentation monothéiste, au moins d'un « monothéisme à facettes », leurs prêtres et leurs magiciens prophètes n'ont favorisé que la pluralité des sanctuaires et des dieux, à l'inverse des prophètes hébreux, qui n'ont cherché d'autre fondement au culte, à la théologie et à la morale qu'un monothéisme strict évoluant vers un sanctuaire unique.

h) Une tendance doxologique commune. — Malgré les différences profondes, un point de rencontre apparaît entre les Égyptiens et les Hébreux dans le domaine de la prophétie et de l'oracle, comme des hymnes et des psaumes, à savoir un même souci de glorifier la divinité. Stèles, statues, papyrus sont généralement des actions de grâces au dieu et la louange de sa majesté bienfaisante. Nous y verrions volontiers l'un des plus nobles élans de l'âme antique, aussi bien en Égypte qu'en Israël, en Mésopotamie ou chez les Hittites, qu'à Athènes ou à Rome. A travers les temples antiques et devant les idoles qui peuplent nos musées, l'homme moderne, esthète ou touriste, ne prend plus le temps de retrouver la signification d'hommage au dieu qui leur était essentielle, malgré l'aberration de certaines pratiques idolâtriques.

i) Les « prophéties » égyptiennes et les prometteurs de paix en Israël. — Il est un point de rapprochement fort significatif pour une comparaison entre l'Égypte et Israël, c'est le problème des prophètes prometteurs de paix (« Schalôm Propheten », comme disent les Allemands). Voir l'épisode de Michée ben Jimla, I Reg., XXII, et Ez., XIII; cf. L. Ramlot, *Les prometteurs de paix*, dans *Bible et vie chrét.*, XXIV, nov.-déc. 1958, p. 48-57. Dans l'un et l'autre pays nous trouvons de tels prophètes à la cour du roi pour lui annoncer prospérité, bonheur, victoire et paix, et obtenir en fait honneurs et récompenses (funéraires chez les Égyptiens) du prince. Mais notons que Michée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel se sont opposés à ces prometteurs de paix.

II. La Mésopotamie. — I. Divination et carence de prophétisme en Sumer (col. 869) : 1° Divination et présages en Sumer. 2° Les songes et leurs interprètes. 3° Terminologie de l'interprétation des rêves. 4° Lamentations et malédictions. 5° L'hymne à soi-même. — II. Prophétie et divination chez les Sémites de Mésopotamie (col. 876). 1° Les « prophéties » akkadiennes. 2° Importance politique des devins et extatiques en Mésopotamie. — III. Conclusions (col. 883).

A la liste déjà donnée à propos de l'Égypte (*supra*, 812-813), on ajoutera :

A.Hw.	:	*Akkadisches Handwörterbuch* (W. von Soden, Wiesbaden, 1959 sq.).
A.M.	:	*Ancient Mesopotamia* (A. L. Oppenheim).
A.R.M.	:	*Archives royales de Mari.*
C.A.D.	:	*The Assyrian Dictionary* (Chicago).
C.T.	:	*Cuneiform Texts from... British Museum.*
D.M.A.R.V.	:	*La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* (collectif, Paris, 1966 = *R.A.I.* XIV).
G.M.V.O.	:	*Götter und Mythen des Vorderen Orients* (Hausser).
I.D.A.N.E.	:	*The Interpretations of Dreams in the Ancient Near Eastern* (A. L. Oppenheim).
I.E.J.	:	*Israel Exploration Journal.*
J.C.S.	:	*Journal of cuneiform Studies.*
K.A.R.	:	*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (E. Ebeling, Leipzig, 1919-1920).
R.A.	:	*Revue d'assyriologie et d'archéol. orientale.*
R.A.I.	:	*Rencontre assyriologique internationale.*
R.B.A.	:	*Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (É. Dhorme-R. Dussaud).
R.L.A.	:	*Reallexikon der Assyriologie.*
R.P.O.A.	:	*Religions du Proche Orient asiatique* (Paris, 1970).
S.A.H.G.	:	*Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (A. Falkenstein-W. von Soden, Zürich-Stuttgart, 1953).
S.V.T.	:	*Supplement to Vetus Testamentum* (Leyde).
Z.A.	:	*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie.*

Malgré l'état lacunaire de notre documentation sur la divination en Sumer et l'absence, jusqu'ici, de toute trace de prophétisme intuitif chez ces mêmes Sumériens, la Mésopotamie serait une civilisation du type magique, où la divination, aussi bien dans le genre hépatoscopique qu'onirique ou astrologique, aurait joué un rôle capital et officiel. Elle était l'apanage d'un sacerdoce spécialisé qui se réclamait d'Éridou, une sorte de « Vatican » et ville sainte du dieu Enki, divinité sumérienne des eaux, de la magie et de la sagesse. Sur Enki (Ea), voir É. Dhorme, *R. B. A.*, pp. 32-38; J. Bottéro, *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie*, dans *Studi Sem.*, I, pp. 36-38; les art. « Enki », dans *R. L. A.*, II, 374-379 (E. Ebeling), et *G. M. V. O.*, pp. 56-57 (O. Edzard). C'est Enki qui, par un oracle, préviendra le héros sumérien du déluge, Ziusudra (akkadien : Utanapishtim), de l'imminence du cataclysme. Dans son rôle de métropole religieuse, Éridou sera plus tard éclipsée par Nippour, cité du grand dieu Enlil. Voir sur ces villes A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* [=*A.M.*], Chicago, 1964, pp. 394 et 401; nous citons cette édition, mais tenons à signaler la trad. française de Pierre Martory, *La Mésopotamie*, Paris, 1970; un précieux index permet une consultation facile de cet ouvrage, fondamental malgré son universalité.

Notons, avec P. Garelli, que « si on voulait respecter les perspectives des lettrés mésopotamiens, on devrait consacrer plus de la moitié de nos développements [assyriologiques] à l'étude des présages et de la lexicographie, et présenter en annexe quelques aperçus rapides sur la nature de l'homme, de l'univers et des dieux ». Mais cet auteur ajoute aussitôt : « Qui pourrait s'en contenter? » (Paul Garelli, *L'assyriologie*, coll. *Que sais-je?*, Paris, 1964, p. 38). Comme dans l'antiquité classique, chaque genre de divination mésopotamienne est devenu l'objet d'une spécialité. C'est dire combien on ne peut s'avancer que timidement parmi les initiés, eux-mêmes continuellement soumis aux renouvellements des fouilles et des déchiffrements.

I. Divination et carence de prophétisme en Sumer. — Dans cette littérature sumérienne encore mal connue — de l'avis des meilleurs orfèvres — il est bien difficile de se reconnaître. Nous suivrons donc les spécialistes dans trois directions : celle de la divination, celle des songes et de leur interprétation, celle des lamentations historiques.

Note bibliographique : en français, à l'exception de l'adaptation française du livre capital de A. L. Oppenheim, *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphie, 1956, par Jeanne-Marie Aynard, *Le rêve et son interprétation dans le Proche Orient ancien*, Paris, 1959, nous n'avons plus rien de suffisamment informé. Les livres de Ch. Jean, de G. Contenau et de Guillaume sont périmés pour Sumer. Et la traduction française de H. Schmökel, *Sumer et la civilisation sumérienne*, Paris, 1964, n'entre pas véritablement dans notre sujet.

1° *Divination et présages en Sumer.* — En fait, il semble que l'on n'ait encore jusqu'ici déchiffré aucun texte de présage *(omen)* sumérien. Mais cette absence de documents n'est peut-être que très provisoire, puisqu'on a les titres des fonctionnaires qui sont présumés s'occuper de la question, et parce que l'extispicine était pratiquée pour le choix des grands prêtres, à tout le moins en Mésopotamie et à une époque où le sumérien était la langue des documents religieux (A. Leo Oppenheim, *A. M.*, p. 210). Par comparaison avec la tradition akkadienne, A. Falkenstein estime qu'il n'est aucun domaine où Sumer diffère plus d'Akkad que celui de la divination, en raison de la carence des données; cf. Nougayrol, dans *D. M. A. R. V.*, p. 11 avec la n. 6.

Le « nom de métier » est ici le sumérogramme m á š – š u – g í d – g í d, qui signifie « celui qui plonge les mains à l'intérieur du chevreau » : m á š = jeune chevreau mâle, š u = main, g í d – g í d = être long, allongé. Ce terme technique se rattacherait au domaine précis de l'haruspicine, alors que l'expression akkadienne *bārû* est tout à fait générale et s'emploie pour tous ceux qui, en raison de leur charge, ont quelque rapport avec la divination. Notre mot n'est attesté qu'à partir des textes de l'époque d'Ur III (communication d'A. Falkenstein, lue à la rencontre assyriologique du Groupe Thureau-Dangin de Strasbourg, juillet 1965; « *Wahrsagung* » *in der sumerischen Überlieferung*, dans *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* [= *D. M. A. R. V.*], Paris, 1966, pp. 45-68. Sur ce vocabulaire et ses correspondances akkadiennes, l'étude indispensable est celle de J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit*, dans *Z. A.*, nouv. série, 24 (58), pp. 110-188, cf. p. 113, et 25 (59), 1969, p. 104-230; pour *bārû*, p. 203-217, et la note 939 pour le sumérogramme attesté à Mari.

La pratique de l'examen des entrailles est, il est vrai, déjà attestée pour une très haute époque avec Urnanše, monarque sumérien de Lagash au III^e^ millénaire (dynastie présargonique). (Rappelons que l'identification Tello = Lagash ne peut être maintenue sans discussion. Tello serait Girsu; Lagash serait à chercher à El Hibba, à 25 km au sud-est de Tello ; cf. Th. Jacobsen, dans *R. A.*, LVII, 1958, pp. 127-128, et *Iraq*, XXII, 1960, p. 175, n° 1, et carte à la pl. XXVIII; cependant Oppenheim [1964] et Kramer [1963] maintiennent l'ancienne identification : Tello=Lagash). Le nombre des m á š – š u – g í d – g í d fut manifestement peu élevé jusqu'à l'époque babylonienne ancienne, bien qu'à l'époque d'Urnanše un grand prêtre en ait été désigné par l'examen des entrailles (cf. A. Falkenstein, dans *D. M. A. R. V.*, p. 47; A. L. Oppenheim, *A. M.*, p. 213). Dans les textes de l'époque d'Ur III, on ne le retrouve ni dans les pièces d'archives *(Urkunden)* d'Ur (1 800 textes environ!), ni dans celles de la ville d'Umma. Ce n'est qu'aux premiers temps de Babylone que le nombre des haruspices *(Opferschauer)* se renforce et que l'on rencontre un u g u l a – m á š – š u – g í d – g í d < – d a > qui équivaut à l'akk. *wakil bārî*, un inspecteur en chef des haruspices (*Aufseher über die Opferschauer*, *A. Hw.*, 109 f; *C. A. D.*, I, 279; cf. Falkenstein, *D. M. A. R. V.*, p. 47). Nous traduisons *wakil* par inspecteur en chef en raison des textes de Mari (Bottéro-Finet, *A. R. M.*, Trad., XV, *Répert.*, p. 276). Oppenheim a noté que m á š semble mettre la divination dans un rapport avec le « chevreau » analogue à celui qui unit en grec οἰωνός, l'oiseau, et οἰωνός, l'oracle, l'augure. Ce que signifiait pour la divination des Grecs l'observation des oiseaux se retrouve — toute proportion gardée — avec l'observation du chevreau mésopotamien (A. L. Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, pp. 225-226; cf. Aynard, *Le rêve*, p. 186, n° 4). Notons au passage que l'observation des mouvements naturels des oiseaux, les *auguria imperativa* des Latins, semble inconnue en Mésopotamie, mais non chez les Hittites (cf. René Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites*, dans *R. B. A.*, p. 350). On ne possède qu'un texte en akkadien, *lingua franca* de l'Ancien Orient, à ce sujet. Il émane d'un roi d'Alašia (Chypre) qui demande au pharaon de lui envoyer un devin spécialisé dans l'observation des aigles et nommé ici « *šā'ilu* pour les aigles » (cf. Aynard, pp. 130-131; J. Renger, *op. cit.*, dans *Z. A.*, nouv. série, 25 (59), 1969, pp. 217-218, bibl. à la note 1030). D'après l'hymne d'auto-louange du roi divinisé Shulgi (B), mais

aussi d'après les données des textes de Gudéa et de la composition « malédiction sur Akkad », il est apparemment du devoir du gouvernant, dans les grandes circonstances, d'organiser une consultation des entrailles faite de ses propres mains *(eigenhändig zu veranstalten)* (cf. A. Falkenstein, *Die Inschriften Gudeas von Lagash* et « *Wahrsagung* », dans *D. M. A. R. V.*, pp. 48-50). Un proverbe obscur dit que « les chants d'une ville sont (du genre) de ceux des haruspices », ce que Th. Jacobsen interprète : « On peut déchiffrer l'avenir d'une ville dans les prétentions qui sont formulées dans ses chants » (cité par Falkenstein, *op. cit.*, p. 50).

Les « noms de métiers » qui, en dehors des pratiques d'examen d'entrailles, se rapportent à la divination sont rares. On rencontre, à côté du devin, le l – z u, « celui qui connaît l'huile », le m e – z u, « celui qui connaît l'oracle (?) ». Ancien est le a z u ou u z ú = *bārû* en akk., ce qui n'apporte rien de plus pour une définition. Pour š i m – m ú = *bārû* sont attestées encore des équivalences aussi disparates que *āšipu* (prêtre conjurateur, *Beschwörungspriester*) et *šā'ilu* (questionneur). On rencontre ce mot comme épithète de Nininsinna, avec encore a – z u – g a l, « grande guérisseuse » (cf. A. Falkenstein, « *Wahrsagung* », dans *D. M. A. R. V.*, pp. 51-52). Déjà en sumérien ancien on trouve attesté : e n s i = *šā'ilu* en akk. et *ša'iltu*, « celui (ou celle) qui interroge (les dieux) ». Cette équivalence est d'autant plus précieuse que le mot e n s i est très ancien. On le trouve déjà chez Gudéa : la déesse Nanše est la « e n s i (devineresse) des dieux » (cet e n s i n'est pas à confondre avec e n s í qui désigne le prince, mot jadis lu matériellement PA.TE.SI). Nanše interprète le premier rêve de Gudéa sans aucun recours à des procédés (cyl. A, col. II, 17). Dans un hymne de louange de lui-même..., Shulgi déclare : « Par mon œil je suis le e n s i du pays de Sumer, par ma compréhension je suis le dieu Ištaran de tous les pays, moi, Shulgi, le bon pasteur pour Sumer ». Bien que Falkenstein hésite sur le sens propre ou métaphorique pour « œil », il cite un cas analogue, l'expression i g i – g á l, « quelqu'un qui a un 'œil' », pour dire un « sage ». Ceci rappelle immédiatement aux biblistes le cas de Balaam, « l'homme au regard pénétrant » (Num., XXIII, 15; cf. XXII, 31) : « Alors Yahweh ouvrit les yeux de Balaam ». D'un autre texte, Falkenstein extrait ce passage : « De la parole ennemie êtes-vous l'e n s i , de l'attentat êtes-vous le découvreur? » D'où il ressort clairement que le e n s i découvre les intentions et les actions cachées, et pas seulement la signification des rêves (« *Wahrsagung* », dans *D. M. A. R. V.*, p. 53). De tous les passages ainsi attestés, il faut conclure pour e n s i au sens de voyant (*ibid.*, p. 55).

2° *Les songes et leurs interprètes.* — Dans un rôle d'interprète des songes nous rencontrons Geštinanna. Son nom signifierait « vigne du ciel ». Elle était sœur de Dumuzi et surnommée « la chanteuse qui connaît les chants », « la vieille femme qui connaît le sens des rêves » (cf. A. Falkenstein, *Wahrsagung*, dans *D. M. A. R. V.*, p. 64). Notons que Geštinanna peut bien interpréter à son frère le rêve, mais qu'elle ne peut empêcher l'arrivée du malheur qu'elle lui a prédit.

Les Sumériens expriment habituellement le rêve par le mot m a . m ú, pour lequel A. Falkenstein a proposé la signification « création de la nuit » *(Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš*, I, p. 27, Rome, Inst. bibl. pont., 1949-1950). Ils connaissent un dieu des rêves ^{d}M a . m ú (cf. A. L. Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, pp. 226 et 232; adaptation J. M. Aynard, *Le rêve*, pp. 16 et 186). Les Sumériens utilisent également ù s á, qui originairement signifie « sommeil ». Les Hittites l'emprunteront plus souvent que le terme précédent. Les textes suméro-akkadiens font état, parmi ceux qui interprètent les songes, d'un professionnel dont le nom est tout un programme. La forme est attestée seulement dans les séries lexicales suméro-akkadiennes : l ú – s a g – š è – n á – a, « l'homme qui se place au chevet de quelqu'un » = akk. *mupaššir šunāte*, « celui qui trouve l'explication des songes ». Cette quantité a été reconnue importante par A. L. Oppenheim, car nous aurions affaire à une sorte de médiation de prêtre charismatique, auquel le dieu transmettrait un message (*I. D. A. N. E.*, p. 224; cf. Aynard, *Le rêve...*, p. 130). Oppenheim suppose que « le prêtre recevait son rêve-révélation dans le sanctuaire en dormant (n á) à côté (s a g – š è) de l'image divine ou du 'patient' qui avait fait le rêve » (*ibid.*, p. 224). Nous devons donc supposer ici la pratique de l'incubation qui se perpétuera pendant des millénaires en Orient et se retrouvera en Égypte et en Grèce. Le dieu des songes ^{d}AN . ZA . Q À R (lecture encore tout à fait inconnue) n'est attesté qu'une fois pour l'époque des anciens Babyloniens, dans le songe de Lugalbanda. Il transmet l'injonction de prendre des animaux de sacrifice pour le dieu soleil. Il porte l'épithète de « dieu du songe » (A. Falkenstein, *Wahrsagung*, dans *D. M. A. R. V.*, p. 56, qui lit AN. ZA. GAR).

Oppenheim s'est lancé dans une très brillante conjecture qui nous paraît digne d'être signalée — comme telle — aux biblistes, à savoir que AN . ZA . Q À R aurait pour équivalent akkadien *dimtu* (ce que Falkenstein juge incertain, *op. cit.*, p. 56, n. 5) et désignerait une tour, un poteau de signalisation, voire un pilier, une *maṣṣeba*, pour reprendre un terme biblique. Le mot serait forgé à partir d'un vieux mot sémitique qui, par sa racine, offre deux sens possibles : *zkr*, « (être) mâle » ou « se souvenir » (cf. Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, p. 236). Le dieu des rêves serait-il un « dieu pilier » et, en même temps, la « pierre du souvenir » ou la « pierre mâle »? Le bibliste pensera assez spontanément aux *maṣṣeboth* de Sichem, de Gezer, de Hazor, et à l'onction de la pierre de Jacob (Gen., XXVIII, 18). Malgré la réserve de Falkenstein, l'enquête est à poursuivre. Si l'hypothèse s'avérait vérifiée, on aurait la justification de l'ambivalence des pierres levées : d'une part, pierre du mémorial (Gen., XXVIII, 18; XXXV, 14; cf. Ex., XXIV, 4; Jos., IV, 9, les « douze pierres » du passage du Jourdain); d'autre part, symboles de la divinité mâle et des cultes de fécondité, et, comme tels, sévèrement condamnés comme coutumes païennes (Deut., XVI, 22; II Reg., XVII, 10; XXIII, 14). Cf. זכר.

Ce qui est plus certain, c'est le lien du dieu AN . ZA . Q À R avec le monde souterrain et celui des démons. Le dieu est mentionné au milieu des esprits mauvais, se dissimulant dans la nuit *(lurking in the night)*. D'un autre côté, comme porteur du message divin et donc d'une grâce, on lui adresse tout un culte de prières et de rites (A. L. Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, p. 233; cf. Marcel Leibovici, *Les songes et leur interprétation à Babylone*, dans *Les songes*, coll. Sources Or., p. 65 et la n. 1).

Les listes de dieux indiquent encore deux autres dieux du rêve : ^{d}M a . m ú et ^{d}Z a q î q u. Le premier signifie « dieu rêve » (cf. *supra*) et il est, comme ^{d}Z a q î q u, fils du dieu-soleil Shamash. Nous étudierons le second en contexte akkadien (*infra*, col. 882).

Pour la distinction des rêves objectifs, Oppenheim a établi la différenciation à retenir entre rêves-messages (objectifs-passifs) et rêves symboliques. Dans le premier cas, le rêveur reste plus ou moins passif (...), le but est de délivrer un message (Aynard, *Le rêve*, p. 17). Ces rêves-messages sont généralement réservés aux rois et aux prêtres. Dans

les rêves symboliques, le dormeur voyage, visite des contrées étrangères, etc. Avec M. Leibovici, on distinguera des rêves mythiques, des rêves historiques, des incubations (ou rêves provoqués), enfin des présages tirés de l'état de sommeil (cf. M. Leibovici, *op. cit.*, pp. 76-83). Nous étendre sur les songes serait sortir de notre sujet (cf. l'art. Songes à paraître dans le *D. B. S.*). Nous ferons cependant une exception pour le songe de Gudéa de Lagash, au cours duquel il reçoit du dieu l'ordre de construire un temple et voit un homme : « Il avait à la main une tablette de lapis-lazuli (donc bleue), il établissait le plan du temple » (voir une traduction française de ce rêve dans J.-M. Aynard, *op. cit.*, p. 105-106; cf. la traduction plus ancienne de F. Thureau-Dangin, *Les Cylindres de Gudéa*, Paris, 1905, cyl. A, col. IV-VII, pp. 11-19; plus récemment, ces cylindres ont été réétudiés par M. Lambert et R. Tournay, dans *R. B.*, LV, 1948, pp. 403-447 et 520-543, et par A. Falkenstein, dans *S. A. H. G.*, texte n° 32, pp. 137-182, avec notes pp. 372-374; voir aussi S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, 1963, pp. 138-140). Le Père L. H. Vincent, dans ses leçons de Jérusalem, avait souligné naguère tout le parti qu'on peut tirer pour la Bible de ce rêve de Gudéa. Heureusement, l'essentiel de son enseignement se retrouve à propos du Temple dans sa *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II, pp. 377-378 : « Le plus impressionnant exemple babylonien antique de cette théophanie, nécessaire et préalable à toute fondation de temple sémitique, est fourni par les célèbres cylindres de Gudéa. Dans une vision nocturne, qui lui crée d'abord le plus cruel embarras, son dieu Ningirsou lui a révélé l'image intégrale de la « maison » qu'il désire. Le pieux souverain est aux abois, car il ne comprend pas l'image. Par fortune, sa bonne déesse favorite condescend à la lui interpréter » (*op. cit.*, p. 377). Les biblistes se souviennent aussitôt du Temple de Salomon et d'Ezéchiel, mais n'oublient ni la prophétie de Nathan, qui lui fut donnée de nuit (II Sam., VII), ni surtout les archétypes célestes fournis à Moïse pour la construction du tabernacle, de l'arche et pour la confection des vêtements sacerdotaux, etc. On remarquera que bon nombre de ces textes bibliques, du moins les plus détaillés, sont d'Ezéchiel ou de P. On ne saurait sous-estimer ici un genre littéraire oriental et mésopotamien, qui avait dû se rafraîchir et s'affiner durant l'exil de Babylone. Ce serait une preuve de plus de l'unité de culture et de mentalité de l'Orient ancien, qui ne porte aucune atteinte aux finalités différentes des polythéistes et des monothéistes. Rappelons ici nos considérations sur le poids de la mentalité dans les cultures antiques (L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Exégèse et théologie*. Donum natalicium (...) J. Coppens, Gembloux-Paris, 1968, II, pp. 83-189).

L'abbé R. Largement a rappelé naguère l'intérêt de ce songe de Gudéa, non seulement pour la construction d'un temple, mais aussi pour le songe de Jacob. Gudéa, ayant reçu en songe mission de construire le Temple de Girsu, se mit immédiatement aux préliminaires de la construction. Mais comme il hésitait encore sur les détails, il sollicita de Ningirsu des instructions nouvelles et demanda à son dieu de lui donner un signe que les travaux étaient en bonne voie : « Alors que Gudéa dormait, Ningirsu se tint à son chevet et le frappa de la foudre (en disant) : A toi qui me construis, qui me construis, à toi *ensi* qui me construis mon temple, à toi Gudéa pour me construire mon temple, je te donne ce signe, ma décision par ce signe astral je veux te la clamer » (texte du cylindre A de Gudéa, col. IX, lignes 6-10). Suit un long discours de Ningirsu à Gudéa, dans lequel le dieu promet à son architecte que dans l'avenir le temple sera source de fécondité et de prospérité pour Lagash : « La fertilité viendra. Les champs étendus lèveront la main vers toi; des rigoles du sol se rempliront pour toi; les canaux où l'eau ne monte pas, l'eau y montera ». Il promet aussi que, dans le présent, l'enthousiasme du pays rendra faciles les travaux gigantesques que Gudéa vient d'entreprendre. Le discours se termine par la mention du signe qui porte en lui toutes ces promesses (probablement la foudre dont il a été question au début) : « En ce jour d'hui, une flamme touche ton côté, puisse-tu y reconnaître mon signe ». Gudéa s'éveille... c'était un songe (col. XII, lignes 10-13). Largement remarquait à ce propos : « L'aventure de Jacob au torrent du Jabok est, à première vue, fort différente de celle de Gudéa à Lagash; les soucis du sheik nomade ne sont pas les mêmes. On peut cependant relever une certaine analogie. Gudéa est étendu et il s'agit d'un songe; l'aventure de Jacob se passe de nuit et ne peut se prolonger au-delà de l'aurore. La foudre, la flamme sont des messages divins, dont l'action se manifeste par des blessures; de même l'ange de Yahweh, l'homme qui lutta avec Jacob dans la Bible, blessa celui-ci. Dans les deux cas, le personnage est touché au côté en signe de bénédiction » (fiche du Centre d'orientalisme biblique, Inst. cath. Paris; une nouvelle traduction, par S. N. Kramer, est attendue; notations dans *D. M. A. R. V.*, pp. 58-59).

3° *Terminologie de l'interprétation des rêves.* — Il faut d'abord arriver à traduire correctement le verbe *pašāru*, en sumérien b ú r, «interpréter, expliquer». Le sens fondamental de g a d a – b ú r est « déployer » le voile (de lin). D'abord un point indiscutable : le lien entre *pašāru* et le songe *šuttu*. Mais A. L. Oppenheim nous jette aussitôt devant l'aporie suivante : dans un cas, le sujet de la phrase *šutta pašāru* est la personne qui rêve, dans un autre la personne qui interprète le rêve. Lorsqu'une personne a expérimenté un rêve, qui demeure énigmatique, et demande à une tierce personne de le lui interpréter, les textes sumériens usent, pour exprimer la réponse caractéristique, du verbe b ú r, et les textes akkadiens du correspondant *pašāru*; dans les deux cas avec le « songe » comme complément d'objet (A. L. Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, p. 218). Dans l'histoire du songe de Tammuz, le dieu s'adresse à sa sœur pour lui demander la signification (en sumérien, « l'oreille ») de son rêve : « Fais-moi savoir (comment) b ú r mon rêve » (let me b ú r you my dream). Nous aurions la tentation de traduire b ú r par « interpréter ». Mais Oppenheim nous oppose la réponse de la sœur du dieu Tammuz : « Mon frère, votre songe n'est pas favorable, oh! puissé-je ne pas l'interpréter! » En dernière analyse, Oppenheim accorde au sum. b ú r et à l'akk. *pašāru* les sens suivants : « exposer (un récit), expliquer ». C'est éclairant pour פְּשַׁר et פִּתֶּר.

4° *Lamentations et malédictions.* — Les Sumériens concevaient la ville comme bâtie par le dieu, avec d'ailleurs un rempart brillant comme l'or et un fondement en lapis-lazuli (cf. A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Teil I, dans *Abhandlungen der Heidelberger Ak. der Wiss., philos.-hist. Klasse*, 1959, 1. Abh., pp. 22-23). Sans le grand Enlil, on n'a ni ville, ni intronisation royale, ni création de grand-prêtre, ni désignation « par oracle » d'une grande prêtresse (*op. cit.*, p. 23).

La plus ancienne lamentation, qui nous fournit aussi une information historique, est inscrite sur une tablette de Lagash. Elle décrit la destruction de Lagash par son terrible ennemi, la cité d'Umma (cf. S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, 1963, pp. 322-

323; traduction américaine p. 38). On connaît des lamentations sur la chute d'Ur et sur la chute de Nippur (*ibid.*, p. 208; cf. p. 200, 259). Les Sumériens considéraient comme l'une des plus grandes calamités pouvant survenir la destruction du temple (voir toute une stance de la lamentation sur Ur dans Kramer, *op. cit.*, pp. 142-144). Rappelons simplement que, primitivement, les cités sumériennes étaient des cités-temple (A. Falkenstein, *La cité-temple sumérienne*, dans *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. I, n° 4, avril 1954, p. 797 sq.). Dans cette lamentation sur la destruction d'Ur, Ningal, l'épouse du dieu lune, supplie les grands dieux An et Enlil d'épargner Ur. On remarquera qu'en Sumer les dieux eux-mêmes font des lamentations. On a comme l'impression que les crises anarchiques du monde étaient mises au compte d'une fatalité aveugle, dont les dieux eux-mêmes pâtissaient. Tout cela dérangeait l' « ordre » sumérien, la « souveraineté divine » (Y. Rosengarten, *La notion sumérienne de souveraineté divine*, dans *R. H. R.*, 1959, CLVI, pp. 129-160).

Nous terminerons ce tour d'horizon en rappelant la malédiction d'Agadé; cf. S. N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, 1957, p. 285-291; travail remis sur le chantier dans *The Sumerians*, Chicago, 1964, pp. 62-66. Le texte lui-même a été édité par S. N. Kramer et J. Bernhardt, *Sumerische literarische Texte aus Nippur*. I. *Mythen, Epen, Weisheitsliteratur und andere Literaturgattungen* (Texte und Materialien der Prof. Hilprecht Sammlung, Neue Folge, III-1, Berlin, 1961, n° 27-33; introduction p. 14; texte cunéiforme, tables LXIV-LXXVI). Citons ici le compte rendu de Maurice Lambert dans *Orientalia*, vol. XXXIII, 1964. Ces auteurs nous ont restitué « une composition longtemps connue sous le nom de « Lamentation sur Agadé ». En fait, il s'agit d'un écrit, probablement homogène, rédigé sous sa forme actuelle par une seule et même personne dans un but précis : expliquer aux hommes le fait invraisemblable, pour ne pas dire impossible, que constitue la chute de l'empire d'Agadé. C'est là, autant que nous connaissions, le premier texte de philosophie historique. Les hommes vivent au milieu d'un monde dont l'hostilité n'est pas encore la plus grande caractéristique; avant tout, ce monde est incompréhensible; voici un empire immense, comme jamais homme n'en avait fait, n'en avait vu; et soudain c'est la ruine, sous l'assaut des Guti qui ne sont que des barbares. Comment expliquer ces faits? Très facilement, montre le scribe, qui appartient, lui, au cycle de Nippur : Agadé tenait en effet le monde sous ses lois et Narâmsin y flamboyait comme un soleil. Mais, lors d'une répression, Narâmsin, aveuglé par la folie, a osé toucher au temple sacré d'Enlil. Alors Enlil a maudit l'Empire, et l'Empire a disparu. Il est certain que ce texte (n° 75) [voir une traduction de A. Falkenstein dans *Z. A.*, nouv. série, XXIII, 57, 1965, p. 43-124; cf. pp. 65-75 et l'interprétation d'ensemble, pp. 46-50], que Kramer se propose d'éditer prochainement, fournira un élément important pour l'étude des documents de ce genre; car on en trouve à toutes les époques, chaque fois qu'une catastrophe anéantit une ville célèbre. La chute de Samarie et de Jérusalem, celle de Ninive et Babylone, ont amené des explications qui, littérairement, sont du même genre. Plus près de nous, il a fallu, en 410, quand Alaric a pris Rome, expliquer ce fait aux foules stupéfiées, et cela nous a valu une bonne partie des pages de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin. Il y a dans toutes ces œuvres qu'ont sous-tendues des événements tragiques, un même courant intellectuel, et profondément humain aussi, dont il sera profitable de connaître la première étape. » Ce genre littéraire sera repris dans la tradition akkadienne (cf. A. L. Oppenheim, *A. M.*, p. 268). Son intérêt pour le comparatisme biblique n'a pas échappé à John H. Hayes, *The usage of Oracles against foreign Nations...*, dans *J.B.L.*, LXXXVII, mars 1968, pp. 81-92; cf. p. 84.

5° *L'hymne à soi-même.* — Signalons enfin, pour le genre littéraire, l'importance de « l'hymne à soi-même » ou éloge du dieu par lui-même à la première personne (cf. H. M. Dion, « *L'hymne à soi-même* » *sumérien et le Deutéro-Isaïe*, dans *R. B.*, LXXIV, 1967, pp. 215-234). Cf. col. 842 et 946-949.

Retenons donc de Sumer : la supposition que très tôt on a dû consulter les entrailles, l'existence d'un fonctionnaire de la divination e n s i=*šâ'ilu* avant la III^e^ dynastie d'Ur, et l'importance du genre littéraire des songes, des lamentations, de « l'hymne à soi-même ».

II. PROPHÉTIE ET DIVINATION CHEZ LES SÉMITES DE MÉSOPOTAMIE. — Pour peu qu'on inclue les textes prophétiques de Mari dans la perspective, la division entre prophétie « intuitive » (subjective) et prophétie « inductive » (procédés de divination quasi rationnelle) offre une classification commode.

Voyons les présupposés propres aux Sémites. D'abord au fatalisme obscur des Sumériens se substituent chez les Sémites une théologie du mal, ouverte à l'idée de responsabilité des humains, et une recherche des causes (littérature du Juste souffrant); ensuite on rencontre la croyance aux forces surnaturelles mystérieuses et souvent maléfiques : il faut donc *prévoir*, c'est l'œuvre des voyants et devins, et *conjurer*, c'est l'œuvre des prêtres exorcistes, et ceci depuis Sumer. Il faut ajouter, avec Oppenheim, qu'on présuppose une possibilité de communication avec ces forces divines ou démoniaques.

1° *Les « prophéties » akkadiennes.* — Tout récemment encore J. Nougayrol écrivait que « toutes les 'prophéties' connues » figurent dans A. K. Grayson et W. G. Lambert, *Akkadian Prophecies* (*J. C. S.*, XVIII, 1964, n. 1, pp. 7-23 et 7 planches de textes). Effectivement ces auteurs ont rassemblé tous les travaux antérieurs : Zimmern, Meissner, Güterbock, Weidner, Böhl, Labat et Gadd (références bibliographiques, dans *op. cit.*, notes 3 à 9, et références aux sources, pp. 7-8). Le titre de leur article, qui s'inspire des *Prophezeiungen* de E. Ebeling (*K. A. R.*, 421), est d'ailleurs contesté par W. W. Hallo dans *Akkadian Apocalypses* (*I. E. J.*, XVI, 1966, pp. 231-242; cf. p. 233; le titre souligne assez la thèse de l'auteur), dont l'intérêt est de montrer certaines affinités littéraires de ces textes avec le genre des *omina* et, en particulier, avec les « apodoses » des textes mantiques (pp. 234-235). Les analogies bibliques se trouveraient beaucoup moins chez Isaïe ou Jérémie que dans les parties apocalyptiques du livre de Daniel. Mais la controverse n'est pas close, car il faut ajouter désormais au dossier R. D. Biggs, *More Babylonian « Prophecies »*, dans *Iraq*, XXIX, 1967, pp. 117-132.

La première constatation à dégager réside dans le fait linguistique et théologique que, dans ces narrations poétiques *(narû - Literature)*, dieux et rois y parlent à la *première personne*; on peut donc classer ces textes dans le genre *Poetic autobiographies*.

Entre ces « prophéties » et la collection d'oracles concernant la chute d'Akkad, d'une part (*C. T.*, XXIX, 48 sq.), et la Chronique religieuse, d'autre part, publiée par King (*Chron.*, n. 7), il y a un facteur commun : une relation mutuelle entre les phénomènes naturels et les principales affaires politiques (Grayson et Lambert, *op. cit.*, p. 8). Ceci est capital.

Grayson établit aussi un rapport avec le « Miroir du Prince », « Furstenspiegel », publié par Lambert. C'est un écrit de propagande, rédigé en style d'oracle, destiné à convaincre un souverain (innommé) que s'il ne respecte pas les droits des cités de Sippar,

Nippur et Babylone, une catastrophe va tomber sur lui. Le fait que le roi ne soit pas nommé est un trait qui rappelle les « prophéties » (Grayson et Lambert, *op. cit.*, p. 9). On sent le genre littéraire.

On est certain aussi que ces prophéties contiennent de nombreuses références aux événements de l'actualité; malheureusement celles-ci sont si voilées qu'il est tout au plus possible d'indiquer une époque approximative pour situer les événements en question (Grayson et Lambert, *op. cit.*, p. 9).

Quant au motif de ces textes, il n'est autre que la répétition de l'histoire. Ce qui décrit les événements passés en termes généraux peut annoncer le futur. Que les Babyloniens aient regardé l'histoire comme cyclique est chose acquise (p. 10). Ce qui fait le caractère original de ces textes, c'est la présomption que le même phénomène naturel est toujours (en théorie) accompagné du même phénomène historique (p. 10). Là pourrait être le motif profond ayant donné naissance à ce genre de textes.

Nos auteurs relèvent alors de singulières similitudes avec des passages de Daniel (VIII, 23-25, et XI, 3-45). Dans ces versets, il est dit que des rois innommés monteront sur le trône. Leurs règnes sont décrits en termes généraux si vagues que seul un initié pourra identifier les événements auxquels pense l'auteur. Étant donné qu'on a affaire à une pièce de littérature juive, personne ne s'attendrait à y trouver le « motif » de l'histoire qui se répète, puisque les anciens Hébreux croyaient précisément, au contraire, au caractère unique et irréversible du fait historique. Il est donc difficile d'échapper ici à l'hypothèse d'influences babyloniennes ou grecques concernant une vue cyclique de l'histoire.

Mais quelle peut être la motivation de ces prophéties composées sous forme de *vaticinium ex eventu?* Nos auteurs répondent : prouver l'étroite connexion de l'histoire ainsi présentée avec le dieu (Grayson et Lambert, *op. cit.*, p. 10).

Grayson donne ensuite le contenu des textes que Lambert traduit. Leur texte A est divisé en sections qui commencent toujours par la phrase : « Un prince apparaîtra et régnera *x* années »; une seule exception pour l'un d'eux, dont les jours seront brefs, et qui ne sera pas le maître du pays. Puis viennent des descriptions alternantes de mauvais et de bons règnes. Ce qu'on retrouve dans les textes B et C avec des alternances parfois très régulières.

De ces Chroniques rédigées au futur au lieu du passé, on peut lire des extraits dans J. Nougayrol, *La divination babylonienne*, dans *La divination*, Paris, 1968 pp. 68-98.

Avons-nous d'autres textes prophétiques? J. van Dijk nous a communiqué un essai de traduction d'un texte très difficile d'Uruk-Warka publié par lui :

1. « Un pasteur fidèle, son nom est Damqum (ou : est doux),
2. son génie protecteur est éternel,
3. dans le temple, dans l'E-anna, il est entré :
4. dès maintenant la paix est devant lui,
5. la vie est derrière lui !
6. Dès le jour que Etanaja entra,
7-8. Ištar m'a fait m'asseoir dans la porte de Sîn, son père.
9. Ainsi elle (m')a parlé :
10. « Jusqu'à ce que j'aie installé un pasteur fidèle
11. et que j'aie vivifié l'Uruk mort,
12. tu moudras le SUTU d'Uruk.
13. Uruk, la grande (ville) me fera...
14. Je libérerai la ville et le temple,
15. quand un fidèle pasteur (*rehû* : qui engendre [?]) sera installé (?) dans le pays ».
16. Ainsi je lui ai répondu :
17. « L'Uruk mort commence (déjà) à revivre,
18. et un pasteur fidèle,
19. que sur ton ordre An [a fait sor]tir,
20. est installé : libère..... »
21. (alors) Elle m'a dit : « Quand Anum, le fort (?) d'Uruk, a [....]
22. et à cause du pasteur fidèle... [...]
23. quatre feux (?) comme pour la fête (?).
24. Au-dessus de moi il s'assemble continuellement :
25. assieds-toi, ne bouge pas, mes paroles... [ ]
26. observe ! fais approcher... [ ]
27. Je ne m'en irai pas ». Les paroles qu'Ištar m'a dites :
28. mon Seigneur, qu'il écoute ma bouche :
29. qu'il tienne en main mes paroles
30. et qu'il atteigne le désir de son dieu! (de sa déesse?) ».

(*Vorläufiger Bericht über die... Ausgrabungen in Uruk-Warka* (= *U.V.B.*), Berlin, 1962, XVIII, p. 61 et pl. 28, W. 19.900, 1, tablette du palais de Sînkāšid).

En attendant le déchiffrement définitif de ce texte, nous ferons quelques remarques. Le motif de la prophétie, c'est un pasteur fidèle, qui apporte avec lui la paix et la vie. Sur l'abondance de ce thème de pasteur *rē'û*, voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris, 1967, pp. 244-250; cf. p. 245), et la monographie de Philippe de Robert, *Le berger d'Israël* (coll. Cahiers théologiques, LVII, Neuchâtel, 1968, pp. 12-16). Il faudrait encore citer ici toute la littérature sur la royauté.

Le « génie protecteur », *lamassu*, désigne encore « la puissance de vie et de réalisation » (Lebens- und Leistungskraft, *A.Hw.*, p. 532). Le mot s'applique souvent aux divinités et aux statues divines; appliqué aux princes et aux hommes, il signifie « génie protecteur ».

Sur l'*E-anna*, grand temple d'Uruk, avec ziggurat, dont la fondation remonte au IV^e^ millénaire et qui a été dégagé par les archéologues allemands, voir les publications des fouilles, *U. V. B.*, 24 vol.; É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 25-26, 47-48 et *passim*; cf. *R. B.*, 1926, pp. 71 sq.; lire aussi l'art. *E-anna* d'Ebeling, dans *R. L. A.*, II, p. 260. Au début de l'épopée de Gilgamesh, l'E-anna est appelé « demeure d'Ishtar ». Nous retrouverons Uruk, demeure d'Anum et d'Ishtar, dans le mythe d'Era, le dieu de la Peste; c'est une ville de fâcheuse réputation. Cf. L. Cagni, *L'epopea di Erra*, dans *Studi semitici*, 34, Rome, 1969.

La révélation d'Ishtar comporte une promesse de libération de la ville et du temple — il faut donc en supposer l'invasion et l'occupation — par l'intermédiaire d'un « pasteur fidèle ».

2° *Importance politique des devins et extatiques en Mésopotamie.* — Sur les formes de la divination, nous sommes bien documentés aujourd'hui, même en français. Aux travaux classiques de Contenau, Boissier, Virolleaud, Dhorme, Labat, il faut désormais ajouter : l'art. *Oracle* de Barucq, dans *D. B. S.*, VI, col. 756-760; le vol. *D. M.A. R. V.*; J. Nougayrol, *La divination babylonienne*, dans *La divination*, I, Paris, 1968, pp. 25-81. L'un des meilleurs exposés d'ensemble reste celui de A. L. Oppenheim, dans *Ancient Mesopotamia* (= *A. M.*), pp. 206-227; sur le *bārû*, cf. pp. 212 sq.; on consultera encore avec profit Dhorme, *La divination*, dans *R. B. A.*, pp. 272-289. Pour la lécanomancie, l'ouvrage désormais indispensable est celui de G. Pettinato, *Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern*, dans *Studi semitici*, 21-22, Rome, 1966; remarquable compte rendu par J. Nougayrol dans *Oriens antiquus*, VII, 1968, pp. 147-152.

a) Modes et techniques de la divination. — Acceptons de distinguer, avec Oppenheim, deux grandes techniques, l'une, opérationnelle, et l'autre, magique, et de reconnaître deux modes de réponses dans chacune d'elles : soit une réponse binaire, par *oui* ou *non;* soit une réponse codée, c'est-à-dire basée sur des conventions passées entre la divinité et le devin (*A. M.*, pp. 207-208).

Dans la divination opérationnelle, le devin invite

la divinité à marquer d'un signe un objet manipulé par le devin : tirage au sort, partage de l'huile sur l'eau, mouvement de la fumée de l'encensoir.

Dans la divination magique, la divinité opère des changements dans des phénomènes naturels, vents, tonnerre, astres, comportement des animaux, etc. Dans cette technique s'introduit une nouvelle dichotomie, selon que les actes de la divinité sont provoqués ou non (*op. cit.*, p. 208).

Pour des exemples d'emploi de ces techniques, voir : Barucq, art. *Oracle*, dans *D. B. S.*, VI, col. 756-759; C. I. Gadd, *Some babylonian divinatory methods and their inter-relations*, dans *D. M. A. R. V.*, pp. 21-34.

b) L'ampleur et la diffusion de la divination mésopotamienne. — La divination semble être un des legs reçus de l'Asie. Entre, d'une part, la Chine et le Sud-Est asiatique qui semblent avoir pratiqué l'extispicine depuis des temps immémoriaux, et, d'autre part, la divination étrusque qui semble bien se rattacher à l'Asie Mineure, c'est la littérature mésopotamienne qui a accordé le plus de place aux procédés de divination, les considérant d'ailleurs, estime L. A. Oppenheim, comme un accomplissement intellectuel majeur; on y fera allusion aussi bien dans la littérature historique que religieuse (*The Arts of the Diviner*, dans *A. M.*, pp. 206-235; cf. pp. 206-207). Les eaux de ce véritable déluge divinatoire se sont étendues vers l'Élam, Nuzi, les empires hittites, la Syrie (Qatna, Hazor) et plus tard vers la Grèce et ses héritiers, en particulier vers les Arabes (astronomie). Voir encore : *Perspectives on Mesopotamian Divination*, dans *D. M. A. R. V.*, pp. 35-43; et J. Nougayrol, *op. cit.*, I, pp. 25-81, qui comporte une bibliographie ordonnée et quasi exhaustive, pp. 75-81.

Oppenheim a bien vu que l'ampleur de la divination mésopotamienne a cependant ses limites. Ainsi les pratiques signalées par Ezéchiel (XXI, 26) — le roi de Babylone cherchant à déterminer sa « route » par les flèches et l'inspection du foie d'un animal sacrifié — ne sont pas encore connues (avec cette finalité) dans la littérature cunéiforme. De même la préférence donnée à l'observation des oiseaux, procédé assez caractéristique des Hittites et de l'Occident, répandu en Syrie-Palestine et à Chypre, ne semble bien attestée en Mésopotamie que par des prisonniers de guerre. L'Occident est donc le domaine par excellence des « augures », comme la Mésopotamie est celui de l'extispicine.

Nous ne reviendrons pas sur le *bārû*, « prêtre (?) et devin », dont il a été question à l'article *Oracle*, *D. B. S.*, VI, col. 759-760, sinon pour ajouter que Fahd en rapproche le *kahin* arabe, « en raison de la multiplicité de ses fonctions, où prédomine l'aspect oraculaire » (*La divination arabe*, dans *La divination*, pp. 96-97; voir aussi l'importante note de J. Renger, *op. cit.*, dans *Z. A.*, 24, 1967, p. 113, note 5), et préciser, avec Oppenheim, que ce *bārû*, qui interprète les mouvements de l'huile et de la fumée, adressait d'abord des prières et des bénédictions aux dieux d'oracles, Shamash et Adad, les requérant d'inscrire leurs messages dans les entrailles de l'animal sacrifié (*A. M.*, p. 212). A. Goetze vient d'enrichir notre documentation par une prière à Shamash, « seigneur du jugement », et à Adad, « seigneur des actes rituels et de la divination », rédigée en vieux babylonien, émanant d'un prêtre devin *(bārû)* et dont le texte (Y. B. C. *5023*) est conservé dans les collections de l'Université de Yale (*An old Babylonian Prayer of the Divination Priest*, dans *J. C. S.*, XXII, 1968, pp. 25-29; transcription et traduction pp. 25-27). On relèvera particulièrement ses remarques sur la difficile locution *ikribī karābum* qui l'amènent à donner à *ikribu* non plus le sens de « bénédiction » ou « prière », mais celui d' « acte divinatoire » (*op. cit.*, p. 28). Voir aussi le présage envoyé par Shamash à Gilgamesh (Tabl. II, l. 220-223; traduction et note de Labat dans *Les religions du Proche Orient asiatique*, Paris, 1970, p. 166; Pettinato, I, pp. 35-39).

Signalons encore le nombre important des extatiques, parmi lesquels de nombreuses femmes.

c) Les extatiques assyro-babyloniens. — L'étude d'ensemble est ici celle, déjà citée, de Johannes Renger, *Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit*, dans *Z. A.*, 1967 et 1969. Celle d'A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the ancient Semites*, Upsal, 1945, reste utile à consulter, non sans précautions et réserves.

Comme désignation du personnel prophétique, J. Renger retient les noms suivants : *āpilum, āpiltum, kumrun* (cf. hébr. *kômer*, syr. *kumrâ*), *maḫḫûm, maḫḫûtum, qabbātum, zabbum, zabbatum*, et reconnaît que ce sont les textes de Mari qui sont les plus éclairants. Il note que, pour le *kumrun*, le caractère extatique, auquel on songerait à partir de l'analogie biblique ou mariote, n'est pas démontrable (*op. cit.*, 1969, p. 219, n. 1042). Il renvoie pour cette analogie à O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1966, p. 88-89, et à W. F. Albright, *From the Stone Age to the Christianity*, Baltimore, 1948, p. 178 et 325, avec la remarque 47; pour ce dernier, *kumrun* est équivalent à un (prêtre)-eunuque de la Syrie du Nord. Renger trouve attestés des extatiques de la déesse Inanna de Zabalam, de Ningizzida, d'Utu.

maḫḫû. — Nous rencontrons d'abord le *maḫḫû*, que nous traduirions par « extatique » ou « frénétique » — s'il ne fallait se méfier des étymologies — car ce substantif est un dérivé de la racine verbale *maḫû* qui signifie « se déchaîner, être hors de soi, délirer, devenir frénétique, enragé ». Il correspond au sumérien LÚ.DINGIR.DIB.BA.RA., l'homme saisi par Dieu. Mais à l'usage on peut le définir, avec Landsberger, « un extatique doué de vision » (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1915, p. 366). Ce que nous retiendrons de ce *maḫḫû*, c'est le souffle oraculaire qui l'inspirait, nommé *zaqīqu* (cf. *infra*, 882) : Haldar, *op. cit.*, p. 21-24, cf. p. 24; A. Malamat, *Prophetic Revelations in Mari and Bible*, dans *S. V. T.*, XV, p. 210, avec note bibliographique, n. 3; cf. *A. Hw.*, p. 582; V. Christian, *Sum.* LÚ.AN.NÉ.BA.TU; *akk. maḫḫû. Ekstatiker*, dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, LIV, 1957, pp. 9-10; J. Renger, *op. cit.*, 1967, p. 113. Cf. *infra*, col. 888, 891.

eššebu = sum., LÚ.AN.NÉ.BA.TU (ou LÚ.AN.NÌ.BA.TU). — « L'homme qui saute au ciel »; « prêtre extatique » (von Soden, *A. Hw.*, p. 258); « un extatique avec des pouvoirs magiques néfastes » (*C. A. D.*, IV, p. 371); mieux « l'homme pénétré du Dieu » (Dossin).

zabbu (fém. *zabbatu*), type d'extatique. — Le mot provient d'une racine verbale *zabâbu*, « être en transes ». Les équivalences sumériennes, telle IM.SUD, donnent « couvert de poussière » et même « de boue » (IM), ou « qui s'inflige à lui-même blessures et mutilations (?) » (cf. *C. A. D.*, XXI, Z, p. 7). Oppenheim estime que tout ce personnel — laïc ou sacerdotal? — était d'importance marginale et d'un statut social peu élevé (*A. M.*, p. 221).

parû et *uššuru*. — Ce sont des quantités encore trop mal connues pour qu'elles méritent autre chose que l'énumération.

raggintu (pour *raggimtu*), la « pythie ». — Pour ce substantif, féminin de *rag(g)imu*, nous adoptons la traduction déjà proposée par Labat (*Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 257). Ce féminin est attesté pour désigner une classe de prêtresses, dont la fonction, selon l'étymologie, serait d'être « crieuses », le verbe *ragâmu*

signifiant à la fois « crier, hurler, proclamer un oracle » (Haldar, *op. cit.*, pp. 22-25). R. Labat cite un texte où il est dit qu' « une pythie a hurlé » (*ra-gi-in-ti tar-tu-gu-mu*) (référence *infra*).

On trouve cette *raggimtu* dans un oracle de Ninlil à Assurbanipal (K = Kuyunjik, 883); texte assyrien dans J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts* (vol. I, Leipzig, 1895, pl. 26); transcription et traduction dans Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (Paris, 1903, pp. 100-101), qui traduit *zinništu ra-gi-in-tu* par « dame retentissante »! Retenons aussi l'entrée en matière de l'oracle : « Ne crains pas, Assurbanipal... » *(la ta-pal-laḫ)*; inutile d'aligner ici les parallèles bibliques. *A. N. E. T.*, 451.

Un texte d'Asarhaddon conserve un oracle d'Ishtar, transmis lui aussi au roi par une *raggimtu*. Une pythie, dans ses clameurs prophétiques, déclare : « O Asarhaddon, roi du pays, ne crains rien! Tes ennemis, comme au mois de Siwan les cochons de cannaie, fuiront çà et là devant tes pieds! Je suis la grande Dame! Je suis Ishtar d'Arbèles qui devant tes pieds mettra tes ennemis!... Tes ennemis, je les écorcherai et je te les livrerai. Je suis devant toi, derrière toi je marcherai. Ne crains rien ! » (Labat, *op. cit.*, p. 257; voir une traduction améliorée par le même dans *R. P. O. A.*, pp. 257-258 avec références bibliographiques, p. 257, n. 1).

Chacun a remarqué l'inclusion sémitique : « Ne crains rien »; on notera aussi la déclaration solennelle : « Je suis Ishtar », formule d'auto-présentation divine, donnée comme garantie de la victoire.

Labat a bien dégagé l'intervention de la pythie, sous le même règne d'Asarhaddon, à propos d'une mise à mort rituelle d'un substitut royal du nom de Damqî. « Une pythie a 'hurlé' ces cérémonies rituelles, elle a dit à Damqî, le fils de l'intendant : 'Tu prendras sur toi la royauté!' » Ensuite, dans l'assemblée du pays, la pythie lui a dit : « Cette arme, présent que mon seigneur a montré, je la place dans tes mains!» (Labat, *Le caractère...*, p. 359).

Pour rassurer les esprits, signalons que Labat, en 1946, a soutenu que Damqî mourut de mort naturelle (*R. A.*, XL, 1946, pp. 123-142), mais ce n'est pas ici le lieu d'en discuter. Ce qui est à retenir c'est le rôle de ce personnel prophétique féminin.

Les lecteurs de langue anglaise retrouveront la raggimtu déjà signalée ci-dessus dans les Lettres publiées par Leroy-Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire* (1930, Part. I, Ann Arbor, n° 149), et par R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters* (n° 437). A propos de ces textes, W. von Soden maintient le sens de « crieuse » *(Ruferin)* contre Leroy-Waterman *(conjuress)* (W. von Soden, *Beiträge zum Verständniss der neuassyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten*, dans *Festschrift für V. Christian*, coll. Vorderasiatische Studien, Vienne, 1956, p. 102). Nous soulignons volontiers que ces textes ont tous une grande signification politique.

Pour montrer que l'esprit critique n'est quand même pas né d'hier, citons quelques *omina* sur le sort d'une ville :

« Si dans une ville il y a beaucoup d'extatiques : affliction pour la ville ».
« Si dans une ville il y a beaucoup d'extatiques femmes : affliction pour la ville ».
« (...) Si dans une ville il y a beaucoup de devineresses : anéantissement pour la ville ».

Textes transcrits et traduits par F. Nötscher, *Haus-und Stadt-Omina der Serie : Summa âlu ina mêlê šakin*, dans *Orientalia*, XXXI, 1928, p. 47.

Il faut peut-être supposer que l'accord ne régnait pas plus entre eux qu'entre prophètes et faux prophètes en Israël...

Terminons en rappelant les conditions très strictes qui s'imposaient aux candidats à la divination babylonienne.

« Le spécialiste en connaissance, le dépositaire du secret des dieux grands, à son fils bien-aimé il fait prêter serment sur la tablette et sur le calame devant Šamaš et Adad; il lui fait comprendre (le traité) : *Lorsque le membre du collège de voyants...* »
« Le sage par l'huile, (s'il est) de race ancienne, descendant d'*En-me-dur-an-ki*, roi de Sippar, celui qui tient la coupe et élève le rameau de cèdre... (s'il est) figure de *Ninhursag*, (s'il) est semence d'un libateur dont le procréateur est pur, (s'il est) lui-même accompli dans sa forme et dans ses proportions, devant Šamaš et Adad, au lieu de Voyance et de Décision il s'approchera ».
« Le membre de collège de Voyants dont le procréateur n'est pas pur et (qui) lui-même n'est pas accompli dans sa forme ou dans ses proportions, (qui a) les yeux presbytes, (qui a) les dents brisées, (qui a) un doigt estropié, un testicule atrophié, des croûtes de lèpre..., (qui est) frappé de pertes séminales, ne (peut être) dépositaire des rites de Šamaš et d'Adad; du sanctuaire d'Ea, de Šamaš, de Marduk et de Bêlet-Sêri, la princesse des cieux et de la terre, au nombre des confrères qui (sont) pour la Décision et la Voyance, il ne doit pas s'approcher; l'oracle du secret, on ne lui découvrira pas; le rameau de cèdre, aimé des dieux grands, dans sa main (on ne placera pas). »

(Texte de J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, Leipzig, 1895, pl. 63-64, lignes 19-39; traduction du Centre d'orientalisme biblique, Institut cath., Paris).

Comme l'indique le texte, on avait pour la vocation prophétique en Mésopotamie les mêmes exigences que pour les animaux de sacrifices ou les lévites en Israël. Comme l'a bien vu Largement, le rapprochement qui s'impose c'est Lev., XXI, 18, et non les prophètes d'Israël. Cf. Pettinato, I, pp. 38-39.

d) Le souffle oraculaire zaqîqu. — Le *maḫḫû* est caractérisé par un souffle qui vient du dieu, et qui souvent est dénommé *zaqîqu*.

Le mot est un dérivé du verbe *zêqu*, qui signifie « souffler » en parlant du vent, mais qui entretient des rapports avec les démons et le souffle de la poitrine (cf. *C. A. D.*, XXI, Z, pp. 64-65).

Pour *zaqîqu*, Fahd suggère cependant, par analogie avec des formations parallèles en arabe, une onomatopée, comme l'arabe *zaqzaqa* (cri d'un oiseau) et *raqraqa* (bruit de l'eau courante) (T. Fahd, *La divination arabe*, p. 80, n. 1). Cf. I Reg., IX, 12; Job, IV, 12.

Quoi qu'il en soit, le mot désigne tantôt la fraîcheur de la brise, tantôt le fantôme, tantôt l'attaque soudaine des démons, tantôt l'orage et même le néant (A. Leo Oppenheim, *I. D. A. N. E.*, pp. 232-236; cf. J.-M. Aynard, *Le rêve*, pp. 32-46, avec les notes correspondantes, n. 4, 16, 22). Dans le développement sémantique vers le sens « néant », *zaqîqu* aurait pour analogie l'akkadien *šâru* et l'hébreu *hebel* (*C. A. D.*, XXI, p. 60, art. *Zaqîqu*, § 4, in fine).

D'abord synonyme de *lilû* et *šâru* pour désigner le vent, le *zaqîqu*, en tant que souffle plus ou moins immatériel, offrirait une lointaine analogie avec la notion littéraire et religieuse d'inspiration. Lorsqu'Assurbanipal pria le dieu Nabû, « un *zaqîqu* répondit, venant de la présence de Nabû, son maître » avec une parole d'encouragement (Oppenheim, *op. cit.*, p. 235; Aynard, *op. cit.*, p. 44 : lire cette page aux conclusions un peu désabusées...).

Notons cependant l'ambiguïté du terme *zaqîqu*, désignant aussi bien le fantôme et le spectre (*C. A. D.*, XXI, pp. 58-60, c'est le sens premier, p. 58, § 1) que l'imbécillité (*ibid.*, p. 59, § 3, b) ou la manifestation divine, le dieu des songes ou l'âme. Rappelons l'évocation d'Enkidu par Gilgamesh. Le dieu Nergal « ouvrit alors le trou de la Terre et fit monter de la

Terre un spectre *(utukku)* d'Enkidu, comme un esprit *(zaqîqu)* ».

On trouve peut-être aussi une tendance vers l'hypostatisation de la notion, lorsque dans le « Juste souffrant » babylonien (II, 8), le prince se plaint d'avoir perdu contact avec la divinité : « Je me tournai vers le *zaqîqu* dans ma prière, mais il ne m'apprit rien... » (Oppenheim, *op. cit.*, p. 235; Aynard, *op. cit.*, p. 44).

Notons, sur ce dernier texte, une interprétation divergente de Dhorme, dont on sait l'autorité en ces matières. Il interprète *zaqîqu* comme étant, non une hypostase divine, mais un devin : « Dans le beau poème du Juste souffrant, le patient se plaint de s'être adressé en vain au devin *(bārû)*, au consultant *(šā'ilu)*, au *zaqîqu*, à l'incantateur *(mashmashu)* » (*R. B. A.*, p. 211, où Dhorme envisage la possibilité : *zaqîqu* = « météorologue »). Même interprétation divergente pour le dialogue d'Assurbanipal avec Nabû (*ibid.*, p. 153). Zimmern rapprochait déjà Nabû et נביא.

e) La portée politique des oracles. — Il y aurait une thèse à faire sur la signification et l'importance politique des oracles. Ce serait, à notre avis, le meilleur point de comparaison avec le prophétisme hébreu. L'élection du roi ou sa confirmation, la construction d'un temple ou sa restauration, le creusement d'un canal ou l'érection d'une enceinte, le départ en guerre et le choix des routes, toutes ces initiatives dépendaient des présages, oracles, rêves ou prophéties. Un bon exemple se lit dans le mythe d'Éra (Tabl. V, lignes 23-44) récemment traduit en français par R. Labat, *R. P. O. A.*, pp. 136-137, avec toute la bibliographie afférente, p. 114, n. 1. Sur Éra, voir L. Cagni, *op. cit.*, pp. 125-126 et 251-256.

L'histoire est remplie d'oracles, mais inversement la littérature oraculaire est pleine d'enseignements historiques. Voir le suggestif article de A. K. Grayson, *Divination and the babylonian Chronicles. A study of the role which divination plays in Ancient Mesopotamian Chronography* (*D. M. A. R. V.*, pp. 69-76). Dans la même ligne, on lira Leroy-Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire* (Part IV, Ann Arbor, 1936, en particulier le § VI, *Magic, Ritual, Oracles and Omens*, pp. 25-30, avec les lettres 223, 923, 1021, 1219, 1347, 1367-1369). Aux yeux de Leroy-Waterman la forme prévalente de ces oracles est ici le songe, ou bien les observations célestes dans le genre des présages. Une de ses conclusions concerne la prééminence de la magie qui, une fois de plus, assura un rôle directeur à la politique.

Parmi ces oracles, les plus connus concernent Asarhaddon et Assurbanipal (extraits dans Nougayrol, *La divination babylonienne*, pp. 67-69; cf. *A. N. E. T.*, pp. 449-452).

III. Conclusions pour la Mésopotamie. — Ce qui frappe en Mésopotamie, c'est l'antiquité et l'ampleur prise par la divination et les oracles, deux caractères qu'on ne peut accorder à l'Égypte, puisque celle-ci n'a connu ces phénomènes qu'après la période Hyksos et le contact avec les Hittites et le Mitanni. En opposition avec Mari et la Bible, on soulignera la rareté des « prophéties » du type intuitif, non inductif; cf. W. W. Hallo, *Akkadian Apocalypses*, dans *I. E. J.*, XVI, 1966, p. 231 sq.

Mais, comme en Égypte, ne serions-nous pas sous la dominante magique? Il est toujours difficile de fixer la frontière entre magie et religion; ici, ce sont les mêmes personnages qui exécutent divination, magie et religion. Le *bārû* était-il vraiment prêtre?

Par rapport aux rois et grands prêtres de Sumer, ce qui nous frappe dans la comparaison avec les Akkadiens, c'est d'abord l'absence de l'épithète *bārû* pour un roi (comme *terminus technicus*), et aussi le fait qu'on ne rencontre ni *āšipu*, ni *šā'ilu*, alors que ces peuples sémitiques ont pourtant accordé une si grande place aux techniques divinatoires, au point qu'il est parfois difficile de trouver des équivalents à tous leurs raffinements dans cet art. Nous ne relevons dans l'ouvrage, admirable par son acribie, de M.-J. Seux, que le cas d'Assurbanipal, à qui Shamash et Adad ont fait acquérir un large entendement, qui a appris la science de la divination, *bārûtu*, secret des cieux et de la terre, sagesse de Shamash et d'Adad, et qui y a exercé son esprit.

Prophétie et divination étaient donc le fait d'un «clergé» (?) très spécialisé et se déroulaient dans la sphère des sanctuaires, celle des deux à trois mille divinités de la Mésopotamie antique, parmi lesquelles il faut mettre en relief le dieu Lune et le rôle exceptionnel des présages tirés en particulier des éclipses de la lune; cf. R. Labat, *R. P. O. A.*, p. 280; lire surtout (p. 284 sq.) la « prière royale pour une éclipse », dont nous relevons la ligne 13 : « Le jour de la nouvelle lune est jour de ton oracle, secret des grands dieux » (cf. pour le rêve et sa valeur thérapeutique les lignes 25-26).

De bons connaisseurs, tels Oppenheim et Nougayrol, s'accordent à penser que toute cette divination, dont bien des peuples hériteront à travers les intermédiaires de l'époque hellénistique, a davantage préparé les chemins de l'observation scientifique (astres, animaux) que les sentiers étroits de la religion monothéiste et morale.

III. Mari. — 1° Un milieu « ouest-sémitique » ou apparenté. — 2° *Status quaestionis.* — 3° Les principaux oracles de Mari. — 4° Les divinités révélatrices à Mari. — 5° Les personnes qui reçoivent les oracles. — 6° Les lieux de révélation. — 7° Les formes de la communication divine à Mari. — 8° Les genres littéraires prophétiques à Mari. — 9° Les connexions avec la guerre sainte. — 10° L'originalité du prophétisme à Mari. — 11° Comparaison entre textes prophétiques de Mari et Ancien Testament.

Aux listes déjà données à propos de l'Égypte (col. 812-13) et de la Mésopotamie (col. 868), on ajoutera :

A.R.M. : *Archives royales de Mari.*
A.R.M.T. : *Archives royales de Mari.* Traductions.
B.Z.A.W. : Beiheft zur *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
C.M.L. : *The Canaanites Myths and Legends* (G. R. Driver).
D.I.S.O. : *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest* (Ch. F. Jean et J. Hoftijzer).
F.A.T. : *Forschung am A.T.* (Cl. Westermann, *Theologische Bucherei*, 24, Munich, 1964).
G.P.R. : *Grundformen prophetischer Rede* (Cl. Westermann), 2e éd., Munich, 1964.
J.A.O.S. : *Journal of the American Oriental Society.*
J.B.L. : *Journal of Biblical Literature.*
K.A.I. : *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* (Donner et Röllig, Wiesbaden, 1964, 3 vol.).
Lettres : *Les lettres prophétiques des Archives royales de Mari et l'Ancien Testament* (J. G. Heintz, thèse Strasbourg, 1968).
O.A. : *Oriens antiquus.*
Or. : *Orientalia.*
Oracles : *Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament* (J. G. Heintz, dans *S.V.T.*, 1969, Congress volume, Rome).
P.M.I. : *Prophetie in Mari und Israel* (Fr. Ellermeier, 1968).
R.A.C. : *Reallexikon fur Antike und Christentum.*
R.A.I. : *Rencontres assyriologiques internationales* (XV : *La civilisation de Mari*).
R.G.G. : *Religion im Geschichte und Gegenwart.*
S.V.T. : Supplements to *Vetus Testamentum.*
Th.Lz : *Theologische Literaturzeitung.*
V.T. : *Vetus Testamentum.*
W.O. : *Die Welt des Orients.*

1° *Un milieu « ouest sémitique » ou apparenté.* — Avec les textes de Ras-Shamra et ceux de Qumrân, les textes de Mari sont désormais ceux qui apportent le plus d'éclairage latéral à la Bible (cf. Ch.-F. Jean, art. *Mari*, dans *D. B. S.*, t. v, col. 883-905). Déjà Georges Dossin, éditeur des textes de Mari, avait vu, dès le début, la qualité de cet éclairage (G. Dossin, *Benjaminites dans les textes de Mari*, dans *Mélanges syriens* offerts à M. R. Dussaud, Paris, 1939, pp. 981-996). Dans une remarquable vue de synthèse sur *Mari et l'Ancien Testament*, H. Cazelles concluait, à la XV^e^ Rencontre assyriologique internationale, tenue à Liège en juillet 1966 : « Alors même que milieu biblique et milieu de Mari sont loin l'un de l'autre dans le temps et dans l'espace et par suite ne se recoupent pas directement, les textes de Mari font mieux comprendre un grand nombre de détails des textes bibliques dans l'histoire des tribus, la langue et les institutions » (*La civilisation de Mari*, dans *R. A. I.*, xv, Biblioth. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. CLXXXII, Paris, 1967, p. 90; cf. p. 73-90).

A. Malamat, de son côté, n'a cessé, dans son abondante production, de multiplier les passerelles entre Mari et le monde de la Bible. Signalons particulièrement *Mari and the Bible. Some patterns of tribal organisation and institutions* (dans *J. A. O. S.*, LXXXII, n° 2, avril-juin 1962, p. 143 sq.). Il étudie tout un vocabulaire commun concernant les mots : *'ummah*, *ḫeber*, *nawêh*, *ḫaṣer*, *naḥalah*, etc. Il relève que les structures et institutions ainsi dénotées ne sont pas attestées dans la société mésopotamienne, qui était organisée d'une manière entièrement différente, selon un module non gentilice (*non-gentilic pattern*, *op. cit.*, p. 150).

D'un point de vue onomastique, A. Caquot avait naguère fait une démonstration fort intéressante avec ses *Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites de Mari* (dans *Annales archéol. de Syrie*, t. I, n° 2, Damas, 1951, p. 206-225). Sur 36 faits de vocabulaire retenus par l'auteur, 15 mots ou acceptions amorites sont communs avec tout le sémitique occidental, 5 sont communs avec l'hébreu et l'araméen, 4 sont communs avec l'hébreu et l'arabe, 7 se retrouvent seulement en arabe, 5 seulement en hébreu. Caquot pouvait déjà, en 1951, considérer que l'amorite de Mari est le plus ancien témoignage du sémitique occidental.

Vers la même époque, J. R. Kupper entreprenait une vaste enquête, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Biblioth. Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. CXLII, Paris, 1956). Ses conclusions historiques étaient les suivantes : « La Babylonie n'a jamais pu jouer le rôle d'un réservoir de nomades. Ceux que les archives de Mari nous font connaître sont descendus des steppes qui s'étendent entre le Haut-Ḫabur et l'Euphrate, ou sont sortis du désert syrien, d'où ils proviennent tous en définitive » (*op. cit.*, p. 261). Faut-il rappeler que c'est la région de Harran où nos patriarches s'en retournaient prendre femme. « Leurs noms, poursuit Kupper, portent témoignage de leur commune appartenance à la grande migration "ouest-sémitique" » (*ibid.*). Leur apparition en Mésopotamie devient de plus en plus massive quelque temps après la chute de la III^e^ dynastie d'Ur. Un siècle après Zimri-Lim, l'invasion « ouest-sémitique » avait atteint son point culminant, en Babylonie même (*ibid.*, p. 262). Enfin, dans le domaine linguistique, Kupper verrait l'installation dans la zone fertile de petits groupes, qui auraient parlé des dialectes apparentés : « Des Amorrhéens aux "Ouest-Sémites", des "Ouest-Sémites", aux Araméens, la pénétration des nomades sur les terres paysannes s'est poursuivie sans interruption » (*ibid.*, p. 263). La Bible, en rattachant les origines des patriarches migrateurs à l'un de ces petits groupes, probablement araméen, de Haute Mésopotamie, aurait donc conservé plus de souvenirs historiques et de données ethnologiques que l'on ne voulait l'admettre il y a un siècle. Mais, du coup, voici que les origines du prophétisme hébreu se trouvent, elles aussi, placées dans un nouvel éclairage par ce que l'on convient d'appeler « les lettres prophétiques de Mari ».

M. du Buit, *Quelques contacts bibliques dans les archives royales de Mari*, dans *R. B.*, t. LXVI, 1959, pp. 576-581. — H. Klengel, *Benjaminiten und Hanäer*, dans *Wissenschaftliche Zeitung*, Berlin, VIII, 1958-1959, pp. 211-227 (non vidi). — M. Noth, *Mari und Israel*, dans *Festschrift Alt*, Tübingen, 1953, pp. 127-152.

Pour la transcription des termes mariotes, nous nous conformons habituellement aux usages du *Répertoire analytique* de Jean Bottéro et André Finet (= *A.R.M.T.*, XV).

2° *Status quaestionis.* — Après l'éditeur G. Dossin, c'est l'historien M. Noth (en 1949), puis F. M. Th. De Liagre Böhl (en 1950) et, en France, le Prof. A. Lods (1950) qui ont amorcé les recherches sur la littérature prophétique de Mari. En 1968, Fr. Ellermeier pouvait établir deux pages serrées de bibliographie sur notre question : *Literatur zu den « prophetischen » Mari-Briefen* (dans *Prophetie in Mari und Israel* [= *P. M. I.*], Herzberg, 1968, p. 21-23). Comme cette monographie est désormais indispensable aussi bien au bibliste qu'à l'orientaliste, nous y renvoyons. On trouvera une bibliographie fondamentale dans la thèse de doctorat de J. G. Heintz, *Les lettres prophétiques des Archives royales de Mari et l'Ancien Testament* (doctorat ès sc. rel., 3^e^ cycle, Strasbourg [dactylographié], 1968; nous la citerons en abrégé : *Lettres*). Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous la communiquer; elle doit paraître sous une forme révisée, tenant compte de la publication d'*A. R. M.*, X, et des inédits, dans la collection *A. R. M. T.*

En attendant la publication définitive de cette thèse très érudite de Heintz, la meilleure synthèse en langue française est la communication, de G. Dossin, comportant des textes inédits : *Sur le prophétisme à Mari* (*D. M. A. R. V.*, p. 77-86), avec le point de vue complémentaire exposé par A. Finet, *La place du devin dans la société de Mari* (*ibid.*, p. 87-93). L'article de Dossin est spécialement important pour les manifestations féminines du prophétisme, les textes des *A. R. M.*, X, n'étant pas encore traduits dans la collection officielle. D'ores et déjà il faudrait compter 27 (ou 28) textes prophétiques à Mari.

Ellermeier et Heintz ont étudié 21 documents à caractère prophétique, provenant de la salle dite « des Archives » (n° 115) du palais de Zimri-Lim, textes émanant de rapports administratifs au sujet de manifestations du phénomène « prophétique ». Après une présentation des textes en « corpus », ils tentent une interprétation et un inventaire des données. Tandis que Ellermeier se montre plus préoccupé des genres littéraires, Heintz adopte les perspectives de l'histoire, de la guerre sainte et de l'iconographie orientale. Dans une brillante communication au Congrès pour les études de l'*A. T.*, tenu à Rome en avril 1968, il a montré l'importance des thèmes de la guerre sainte et justifié les thèses de von Rad sur le lien primitif entre prophétisme et guerre sainte. Voir désormais G. Heintz, *Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament*, dans Congress Volume, Rome, *S. V. T.*, XVII, 1969, pp. 112-138 (nous citerons : *Oracles*); cet article contient la liste des 27 textes prophétiques, pp. 112-113. Sur la guerre sainte, voir *infra*, col. 890, 893-894, 966-67.

Ces études, de même que la nôtre, étaient rédigées avant la publication du t. x des *A. R. M.* (*La correspondance féminine*, Paris, 1967), sur lequel on lira William L. Moran, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy* (dans *Biblica*, L, 1969, pp. 15-56, avec bibliographie, p. 15, n. 1), qui retient quatorze textes.

3° *Les principaux oracles de Mari.* — *a)* Une révélation du dieu Dagan à Terqa. — C'est le titre choisi par G. Dossin pour sa publication (*R. A.*, LXII, 1948, pp. 125-134). Cet oracle est celui d'un laïc, d'un fonctionnaire, qui n'est pas même de la ville où se trouve le temple de Dagan. En songe, il a reçu une parole pour le roi. H. Schmökel en rapproche Is., VII, 3 sq.; Jer., I, 7; Ez., XI, 14; cf. II Sam., VII, 4 sq.; XII, 1. Il note que c'est une promesse de victoire pour le roi, donc un oracle de bonheur. Schmökel évoque à ce propos le songe de Gudéa de Lagash (voir *supra*, col. 873; H. Schmökel, *Gotteswort in Mari und Israel*, dans *Th. Lz.*, LXXVI, 1951, col. 53-58; cf. col. 54).

Ce qui est frappant c'est que cet oracle au sujet des Benjaminites de Mari est entendu par ce *muḫḫûm* au cours d'une prosternation au temple de Dagan. Relevons ensuite le thème : « Je t'envoie pour que tu parles à Zimri-Lim », enfin l'alternance songe / révélation. Un parallélisme avec la vocation d'Isaïe éclate dans la formule de Mari, où Dagan déclare : « Maintenant va, je t'envoie... »; cf. Is., VI, 8 : « Qui enverrais-je et qui ira pour nous? » (Schmökel, *op. cit.*, col. 54; cf. J. G. Heintz, *op. cit.*, pp. 13-14). Retenons le contexte cultuel : temple du dieu, *muḫḫûm*, prosternation. Déjà R. Follet concluait à des prophètes cultuels (*Verbum Domini*, XXXI, 1953, pp. 28-31; cf. p. 30). Pour l'envoi, cf. col. 974-984.

b) La tablette Lods-Dossin. — On connaît la lettre faisant état de deux oracles, un texte naguère présenté par A. Lods : *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique* (*Studies in the O. T. Prophecy presented to Th. H. Robinson*, Édimbourg, 1950, pp. 103-110).

L'un des oracles émane du dieu Adad de Kallassu (un quartier d'Alep), l'autre du dieu Adad de la ville elle-même. Le premier oracle (A) semble accompagné d'un commentaire personnel de l'expéditeur de la lettre (lignes 24-40) et paraît contenir les vestiges d'un rite d'alliance, comportant livraison d'animaux mâles en liaison avec une déclaration d'obédience en présence de témoins royaux. Voir à ce sujet la bibliographie invoquée par Heintz (*Lettres*, p. 39, n. 5; cf. p. 57, Addenda) et les difficultés d'une terminologie inusitée à Mari, qui maintiennent un caractère hypothétique à cette interprétation (*ibid.*, p. 40). Le dieu réclame d'abondantes livraisons d'animaux, moyennant quoi il comblera le roi.

Du second oracle (B) subsistent seules des parties insignifiantes.

Lods s'est demandé si la consultation avait été sollicitée par le souverain lui-même. Il avait relevé la façon dont les deux oracles ont été connus, grâce à des personnages qualifiés d'*âpilum*, « répondant ». Lods a immédiatement fait le rapprochement entre le verbe *apâlu*, « répondre », et l'hébreu *'ânâ* pour désigner la révélation obtenue (*op. cit.*, p. 107; voir désormais, sur cette correspondance, A. Malamat, *Prophetic Revelations in new documents from Mari and the Bible*, dans *S. V. T.*, XV [volume du Congrès de Genève], 1966, pp. 212-215).

Lods rappelle que Nabonide, recherchant la pierre de fondation d'un temple, avait obtenu un songe des dieux « qui lui répondent ». « Nous avons donc ici semble-t-il, concluait Lods, une institution analogue à celle des prophètes attachés à un temple, des "prophètes cultuels"... »; cf. *infra*, § VIII de la seconde partie, *Prophétisme et culte*.

Lods avait encore relevé l'intérêt de la forme : non des déductions de présages, mais « un discours adressé oralement, soit au « répondant », soit au roi par l'entremise d'un « répondant » ou d'un scribe » (*ibid.*, p. 108).

Enfin Lods avait perçu déjà dans cette première tablette « une attitude d'indépendance vis-à-vis de la royauté, analogue à celle qui a été, en Israël, le stade préparatoire à l'apparition du grand prophétisme » (*ibid.*, p. 110). Ce travail de précurseur a été largement confirmé.

La forme du premier oracle est rapprochée par Lods, comme par Heintz, de formes bibliques. L'introduction de cet oracle comporte : une question accusatrice (ligne 9 b), à comparer avec I Sam., II, 29; II Sam., XII, 9 a; Is., VII, 13; XXII, 16; XXXVII, 23, 26; Jer., XXII, 15, 16 (cf. Cl. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, 2e éd. revue, Munich, 1964, pp. 102-104); — une auto-présentation du dieu (ligne 10) : « Ne suis-je pas le Seigneur de Kallassu? » (cf. Westermann, *Forschung am A. T.* [= *F. A. T.*], Ges. Studien, Munich, 1964, pp. 181-183). La première partie de l'oracle (lignes 10 b-14 a) est consacrée au rappel des bienfaits consentis par la divinité au roi; comparer avec Am., II, 9-11; II Sam., XII, 7 b-8 (cf. Westermann, *F. A. T.*, p. 182; J. G. Heintz, *op. cit.*, p. 42). Pour l'auto-présentation du dieu, cf. col. 842, 876, 946-949.

c) « L'oracle du *muḫḫûm* de Dagan ». — Sur cet oracle : *A. R. M. T.*, III, 40; cf. Heintz, *Lettres*, pp. 76-81, avec bibliographie afférente, p. 76; Ellermeier, *P. M. I.*, pp. 32-34.

Ce texte nous met en présence d'un prêtre extatique *muḫḫûm* de Dagan, dont la titulature nous rappelle l'expression « homme de Dieu », אִישׁ הָאֱלֹהִים, titre habituellement réservé aux prophètes de l'A. T. Heintz y relève aussi des formules introductives du discours prophétique semblables à celles de la Bible : « [A] mon seigneur, dis ceci : ainsi (parle) Kibri Dagan, ton serviteur... » (lignes 1-4); ou encore : « Le *muḫḫûm* de Dagan est venu et il m'a exposé l'affaire comme il suit : "Le Dieu m'a envoyé..." » (lignes 9-13). Après Schmökel, qui dégageait l'importance de la formule : « Le Dieu m'a envoyé... », Heintz estime à son tour que « cette formule attribue au porteur de l'oracle la qualité de « messager » (*Lettres*, p. 79). Remarquons au passage l'ampleur de cette notion de messager, que nous retrouverons non seulement dans la Bible, mais aussi dans le Coran (cf. W. Zimmerli, *Le prophète dans l'Ancien Testament et dans l'Islam*, Bâle, 1943). Objet de l'oracle : « Que l'on consacre des repas funéraires aux mânes de Iaḫdun-Lim » (lignes 16-18).

Nous voudrions souligner encore une fois ce côté de contingence de l'oracle mariote. Schmökel, à propos de l'extatique *muḫḫûm*, rappelait que Zimmern, vingt ans avant ces déchiffrements, avait fait le rapprochement avec *nabi'* (*Gotteswort in Mari und Israel*, dans *Th. Lz.*, 1951, col. 54). Cf. *maḫḫû*, col. 880.

d) « L'oracle de la porte au temps de la moisson des orges ». — Sur l'oracle que nous appelons ainsi : *A. R. M. T.*, III, 78; cf. Heintz, *Lettres*, pp. 84-94, avec la bibliographie afférente, p. 84; Ellermeier, *P. M. I.*, pp. 34-37.

Ce texte très lacuneux rapporte les déclarations insistantes d'un prêtre extatique *muḫḫûm* concernant la (re)construction d'une nouvelle porte, travail qui semble différé par suite des occupations de la moisson. Toutefois, il ne semble pas que le document fasse mention d'une révélation divine; le *muḫḫûm* pourrait agir de sa propre initiative (cf. Heintz, p. 89). Dossin suppose que le roi Zimri-Lim avait tardé à exécuter l'œuvre. Une fois de plus, là aussi, nous sommes placés en face d'une œuvre matérielle.

e) « L'affaire de la chevelure et du bord du manteau de la femme extatique », [*sinnišat*] *mu-uḫ-ḫu-tim*. — Sur cette lettre : *A.R.M.T.*, VI, 45 ; cf. Heintz, *Lettres*, pp. 95-113, bibliographie afférente, p. 96 ; Ellermeier, *P. M. I.*, pp. 38-39.

Heintz relève tout de suite que la chevelure et la frange du vêtement sont « une expression qui revient à sept reprises dans les lettres à caractère prophétique » (p. 100). Après A. Finet, *Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en Mésopotamie* (dans *Eschatologie et cosmologie* [*Annales du Centre d'études des religions de l'Inst. de sociologie de l'Université libre de Bruxelles*, 3, 1969], pp. 101-130), E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris, 1966, pp. 79-80 et p. 111), Heintz accorde une large attention à ces symboles (*op. cit.*, pp. 103-113).

Son étude, qui s'appuie sur celle de Finet (il a pu en disposer sous forme manuscrite) marque un triomphe de l'analytique des symboles, car elle lui permet une large reconstitution historique, dont la vraisemblance semble acquise. A la lumière des documents bibliques et mésopotamiens, il estime que l'usage insolite, qui consiste à enlever au visionnaire une boucle de ses cheveux et la frange de son vêtement, est un usage juridique qui revêt, à Mari, la signification d'un événement politique non négligeable. La mention de cette action symbolique aux dépens du prophète semble toujours suivre un oracle défavorable au roi. Par cette action, on se réserve pour l'avenir un droit de vie ou de mort sur le prophète, droit dont l'exercice est réservé au roi. Heintz pense que cette action marque aussi une limitation du pouvoir royal en face du prophète, comme d'ailleurs en face de l'opinion publique, « la bouche de la ville » (pp. 112-113). Le prophétisme, à Mari, mettrait une frontière à l'absolutisme royal. Ce n'est plus, écrit Finet, « une société où le bon plaisir du roi fait loi », ce qui fait contraste avec la société mésopotamienne (A. Finet, *Une lettre de récriminations au vice-roi de Mari Iasmaḫ-Addu*, dans l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, XV, 1958-1960, pp. 17-32). Sur la documentation orientale concernant la frange du vêtement ou les cheveux, cf. A. Malamat, *Prophetic Revelations...*, pp. 225-226, avec les notes afférentes. Pour les houppes des vêtements comme rappels des commandements de la Bible, cf. Num., XV, 37-41 ; Deut., XXII, 12 ; Matth., IX, 20 ; XXIII, 5 ; et J. de Fraine, *Fimbria vestimenti*, dans *Verbum Domini*, XXV, 1947, pp. 218 sq.

Ellermeier relève les cas suivants, où les cheveux sont pris comme siège de la force : Samson (Jud., XIII, 5) ; les Naziréens (Num., VI, 5) etc. (dans *P. M. I.*, p. 186, abondante bibliographie sur la question).

f) « Oracle concernant Babylone ». — Il a été assez récemment publié par J. Bottéro, dans l'ouvrage collectif : *Textes divers, offerts à André Parrot à l'occasion du XXX^e^ anniversaire de la découverte de Mari* (*A. R. M. T.*, XIII, 1964 n° 23, pp. 42-43, transcription, traduction). Sur cette publication, on consultera : A. Malamat, *Prophetic revelations in new documents from Mari and the Bible* (dans *S. V. T.*, XV, 1966, pp. 207-227 ; cf. pp. 214-219) ; H. Schult, *Vier weitere Mari-Briefe 'prophetischen' Inhalts* (dans *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, LXXXII, 1966, pp. 228-232 ; cf. pp. 228-231) ; Heintz (*Lettres*, pp. 114-128 ; John H. Hayes, *The usage of oracles against foreign nations in ancient Israel*, dans *J. B. L.*, 1968, pp. 84-85.

Primitivement cette tablette, adressée au roi Zimri-Lim, contenait deux oracles. Seul le premier nous a été conservé. Il peut intéresser les biblistes à titre d'oracle sur les nations, ensuite par son style interrogatif, en tant qu'introduction à un discours d'accusation. A la suite de Cl. Westermann (*G. P. R.*, pp. 102-104), Heintz retrouve cette construction en I Reg., XXI, 17 sq., cf. 29 ; II Reg., I, 3 ; Is., I, 5 ; III, 15 ; VII, 13 ; Mich., VI, 3 ; cf. col. 957. La communication divine fut consécutive à des sacrifices. Le jugement porté contre Babylone, note Hayes (*op. cit.*, p. 85), est donné comme une déclaration de Dagan à Babylone, alors qu'il est obvie que le message était transmis au roi de Mari et non pas aux Babyloniens. Cet usage indirect d'une déclaration directe serait caractéristique des oracles des nations dans la Bible. Enfin cet oracle sur la chute de Babylone ferait partie d'un oracle de salut adressé aux gouvernants de Mari. Relevons la menace contre Babylone : « Je vais te rassembler au filet » et la promesse de butin à Zimri-Lim : « J'en remplirai la main de Zimri-Lim ».

g) « Oracle de mauvais présage au sujet de la (re)construction d'une maison ». — Sur cet oracle : *A. R. M. T.*, XIII, 112, pp. 118-119 ; cf. Heintz, *Lettres*, pp. 129-134, avec la bibliographie afférente, p. 131 ; Ellermeier, *P. M. I.*, pp. 42-44.

Nous apprenons que le dieu menace, si on (re)construit la maison, de la faire tomber dans le fleuve. Nous avons de nouveau la prise de gages (frange de vêtement et boucle de la tête). Le dépositaire de l'oracle, selon Heintz, est ici un jeune homme, *ṣuḫârum*, « sorte d'employé d'un grand personnage » (*op. cit.*, p. 134).

h) « Oracle tranquillisant au sujet d'Ḫammurapi de Babylone ». — La lettre le contenant a été publiée par Kupper en 1964 (*A. R. M. T.*, XIII, 114, p. 120) ; elle apporte un détail concernant l'urgence de transmettre cet oracle ; en la circonstance Kibri-Dagan a fait porter la tablette au roi « avant l'obscurité de la montagne » (ligne 8). La récipiendaire de l'oracle est ici « une épouse d'homme libre », qui proclame elle aussi : « Dagan m'a envoyée » (ligne 11). Heintz croit pouvoir déduire de ce texte fragmentaire, en le rattachant à la tablette *A.R.M.T.*, XIII, 23 (Heintz, note f), une protection divine accordée au roi de Mari et une condamnation de Ḫammurapi de Babylone (*Lettres* p. 149) ; cf. Ellermeier (*P. M. I.*, pp. 46-49) et Malamat (*S. V. T.*, XV, 1966, pp. 219-221), qui rappelle le cas des prophétesses bibliques (pp. 220-221). Pour la formule : « Le dieu X. m'a envoyé », il mentionne les analogies bibliques de Moïse (Ex., VII, 16) et de Jérémie (Jer., XXVI, 12, 15) ; cf. col. 887, 974-984.

i) « Oracle de vision guerrière ». — Nous rencontrons dans cet oracle des allusions, assez imprécises pour nous, à des « milliers » d'hommes dans les villes fortes de Mari, Terqa et Sagarâtim (*A. R. M. T.*, XIII, 113, p. 119 ; cf. Heintz, p. 135-140, avec la bibliographie afférente, p. 136 ; Ellermeier, *P. M. I.*, pp. 44-47).

La grande nouveauté de ce texte réside dans le fait que transmettre un oracle divin place l'homme en état de « faute » *(arnum)*, d'impureté numineuse pouvant aller jusqu'à la maladie, dont il faut donc se débarrasser au plus tôt, et qui peut encore être rejetée sur le gouverneur de la ville. Heintz en conclut que de ce fait le dépositaire est contraint de proférer sur l'heure l'oracle divin. Il ajoute : « Quant au correspondant du roi, s'il atermoyait alors qu'il est dépositaire de la volonté divine, et en mesure — parfois lui seul — d'informer le roi, immédiatement et n'importe où, il encourrait personnellement les menaces et le danger qu'entraîne le contact avec un dieu, ne fût-ce que par expérience onirique ».

4° *Les divinités révélatrices à Mari.* — Compte tenu de sa documentation, Ellermeier dénombrait, en 1968, neuf divinités, si l'on note que Dagan est vénéré en trois lieux (*P. M. I.*, p. 77). Au milieu de ce panthéon Dagan occupe une place prépondérante : il est pra-

tiquement aussi souvent invoqué que toutes les autres divinités réunies. Ellermeier s'interroge alors sur le lien entre cette prédominance à Mari et celle de Dagan, dieu des Philistins. Ajoutons à sa bibliographie l'article fondamental de Dhorme, *Les avatars du dieu Dagan* (Communication à l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, 19 mai 1950, dans *Recueil Éd. Dhorme*, pp. 746-754). Dès 1928, Dhorme affirmait d'après le C. H. que « le lieu où le culte de Dagan était le plus en vogue » était la région de Mari (*op. cit.*, p. 749). Ellermeier signale que Addu-Adad, à l'époque paléo-babylonienne, était présenté comme fils de Dagan : les deux dieux faisant connaître leurs volontés par des « prophètes » (*P. M. I.*, p. 79). Dhorme signale de son côté que « Baal-Hadad à Ugarit est fils de Dagan » (*op. cit.*, p. 748).

A notre avis, il faudrait reprendre l'étude du séjour de l'Arche dans le temple de Dagan à la lumière du prophétisme à Mari. Sur les liens de l'Arche avec le prophétisme, cf. col. 953.

5° *Les personnes qui reçoivent les oracles.* — Ellermeier a distingué deux groupes fondamentaux : le personnel sacré et les laïcs, les deux sexes étant représentés dans chaque groupe. La publication par Dossin de *A. R. M.*, x, manifeste le grand nombre des femmes parmi ces extatiques.

Pour le personnel sacré, Ellermeier distingue : le *muḫḫum* et la *muḫḫutum* extatiques (des deux sexes); le *âp(i)lum* et l'*âpiltum*, « répondant, répondante »; le *qamatum* (?); l'*assinu*, « eunuque » ou « mignon »; le *šangûm*, « prêtre ». Il y aurait encore à distinguer entre prêtre *maḫḫu* et prophète *muḫḫu* (cf. Ellermeier, p. 83); voir *H.T.R.*, LXIII, 1970, p. 14, note 44.

Parmi les laïcs, il y aurait à distinguer des *ṣuḫârum* (apprentis [?], *Bursche* [?], fonctionnaires de rang inférieur) et des dames de la cour; on rencontre aussi un *awîlum* et l'épouse d'un *awîlum*. Quant à la proportion des deux groupes, Ellermeier comptait huit laïcs avec dix messages contre vingt messages émanant de prophètes en rapport avec le culte.

Sur la question du personnel féminin des temples, Dhorme a signalé naguère une jeune prêtresse *ugbabtum* (lecture proposée par Nougayrol au lieu de *ukkurtum*) : « On fait prendre des présages pour savoir s'il faut édifier à la prêtresse une demeure convenable ou si elle peut habiter la maison de l'*ugbabtum* qui l'a précédée » (lettres 8, 42, 84; *Recueil Éd. Dhorme*, *op. cit.*, p. 753). Selon Nougayrol et Finet, l'*ugbabtum* serait une prêtresse de rang élevé (*A. R. M. T.*, XV, p. 189, *sub verbo; J. N. E. S.*, IX, 1950, pp. 51-52).

6° *Les lieux de révélation.* — Ellermeier met en garde contre une confusion entre le lieu de réception du songe et la scène évoquée par le songe (*op. cit.*, p. 79). Il donne des listes qui montrent assurément un lien avec le temple parfois expressément nommé (4 fois), ou avec le culte (2 fois). Il est évidemment normal que le personnel sacré ait sa révélation au temple (13 fois).

Mais pour les laïcs, le problème est délicat. Deux fois un temple est mentionné *expressis verbis*. Dans les cas d'extase, Ellermeier envisagerait le temple. Mais pour les songes, rien ne l'impose. Certes, le cas des « oracles d'incubation » est attesté. Mais Ellermeier rassemble des arguments en faveur d'une révélation possible hors du temple (p. 82).

7° *Les formes de la communication divine à Mari.* — Ellermeier se refuse — après d'autres — à distinguer entre vision et audition (p. 85). Il évoque l'expression biblique « voir la parole de Dieu ». On retrouve cette non-distinction chez Zarathoustra (cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, trad. par L. Jospin, Paris, 1968, p. 87). Ellermeier relève un certain nombre de mots qui expriment la révélation, ses formes et son contenu à Mari. Retenons les principaux et renvoyons pour le détail à son ouvrage (*P. M. I.*, pp. 86-89) : *šuttum*, « le rêve »; *šuttam qabûm*, « raconter un songe »; *šuttam šanûm*, « rapporter un songe »; *warkâlum*, « occasion du rêve » *(Angelegenheit)*; *ṣalâlum*, « faire dormir ? »; *amârum* (cf *.naṭâlum*), « voir » (pas de distinction entre ces deux verbes, p. 90); *naṭâlum*, « voir »; *šuttam naṭâlum*, « voir un songe »; *šuttam amârum*, « voir un songe »; *pânû*, « le visage »; *dabâbum*, « dire »; *pîsu petûm*, « ouvrir la bouche », en parlant du Dieu; *qabûm*, « dire, ordonner », en parlant d'une déclaration du prophète ou de la prophétesse; *apâlum*, « répondre » de la part de Dieu *(Reden Gottes)*; *pûm*, « voix » *(Stimme)*; *têrtum*, « message de Dieu », Finet traduit par « présage »; *maḫûm*, « extase » ou « discours de Dieu » (*A. R. M.*, X, 7). Finet donne *muḫḫûm*, « extatique, prophète », et *maḫḫûtum*, « état d'extase ». Sur ce vocabulaire et sur toutes ces questions, lire désormais : James F. Ross, *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*, dans *H. T. R.*, LXIII, 1970, pp. 1-28, spécialement pp. 11-20; une étude très documentée et indispensable. Ross rapproche nos textes de Mari de la stèle de Zakir.

8° *Les genres littéraires prophétiques à Mari.* — De nos jours, écrit Ellermeier, les recherches prophétiques ont inscrit sur leur bannière : « Formes du discours » et « Genres littéraires » (*P. M. I.*, p. 11). Avec la question des traditions et celle des rapports des prophètes au culte, le mouvement pendulaire s'est éloigné des recherches tendant à une compréhension de la personnalité prophétique.

Pour Westermann, la forme primitive du discours prophétique serait la parole de menace *(Gerichtswort, comminatio)*, qui est formulée comme parole de messager et annonciatrice de malheur. Il ne faudrait plus chercher à distinguer entre parole du dieu et parole du prophète. La signification principale des textes de Mari résiderait dans leur forme de message du dieu, analogue à celle de la Bible (*Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*, dans *F. A. T.*, XXIV, p. 179). Westermann verrait, comme différence avec la Bible, le fait que celle-ci détiendrait seule l'annonce inconditionnelle du châtiment (« Die unbedingte Gerichtsankündigung », *ibid.*, p. 188; cf. p. 175). A Mari, on ne peut que soupçonner un tel cas, jamais explicité.

Controverse sur les genres littéraires à Mari. — Une discussion serrée est en cours entre Cl. Westermann et Fr. Ellermeier au sujet des formes littéraires des textes prophétiques de Mari. Pour faciliter le débat, nous suivrons ici l'ordre des arguments de Westermann, tel que Ellermeier l'a établi — ce qui n'a peut-être que l'avantage de la clarté.

a) La parole prophétique est parole de messager. Ce serait là le principal apport des textes de Mari et un confirmatur définitif des thèses de Lindblom et L. Köhler (Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* [= *G. P. R.*], p. 91, « voll bestätigt »), ajoutons aussi de celles de W. Zimmerli; ce dernier a montré que ce caractère est commun avec l'Islam (*Der Prophet im Alten Testament und im Islam*, Bâle, 1943; *Le Prophète dans l'Ancien Testament et dans l'Islam*, trad. M. Jaton, éd. de la Mission de Bâle, 1943, cf. p. 6). Mais pour Mari, Ellermeier conteste assez sérieusement la généralisation : sur trente textes, il ne trouve qu'une explicitation du thème (*P. M. I.*, p. 190; cf. pp. 191-193). Même s'il entend dénoncer chez Westermann sa théologie de la parole *(seine Wort-Theologie)*, la contestation d'Ellermeier nous paraît par trop matérielle : à supposer que la théorie du prophétisme ne s'explicite pas formellement à Mari, le genre du message paraît néanmoins incontestable.

b) Ce genre du message serait, selon Westermann, exclusif de l'extase (*G. P. R.*, pp. 44, 75; voir encore,

du même auteur, *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*, dans *F. A. T.*, p. 187). Westermann se réclame ici des travaux de Wolff, de W. von Soden (*G. P. R.*, pp. 44-45) et ailleurs de l'opinion de W. Zimmerli (selon *R. G. G.*³, VI, col. 1809).

Ellermeier trouve la position de Westermann « intenable »; mais sa contestation repose davantage sur des considérations générales, d'ailleurs valables, que sur une analyse précise de textes probants (pp. 193-195).

En fait il semble que les derniers textes publiés par Dossin ne laissent aucun doute sur ce caractère extatique. Ainsi dans *A. R. M.*, X, n° 7, on lit : « Dans le temple de (la déesse) Annunîtum, le troisième jour du mois, Šelibum est tombé en extase » *(im-ma-ḫu)*; dans *A. R. M.*, X, n° 8 : « Une fillette de Daganmalik est tombée en extase » *(im-ma-ḫi-(ma))* (cf. G. Dossin, *Sur le prophétisme à Mari*, dans *D. M. A. R. V.*, p. 82). Ellermeier signale qu'on retrouvera cette opposition à l'extase chez Miltiade, un adversaire des Montanistes, qui prétendait démontrer qu'il ne faut pas qu'un prophète parle en extase.

c) Primauté du discours sur l'écrit, telle est encore l'une des positions de Westermann (*G. P. R.*, pp. 74 sq.); l'écrit est secondaire (*F. A. T.*, p. 184). Là aussi Ellermeier fait des réserves; il argue que, pour dire « écrire » et « envoyer », on utilise le même verbe *šapārum* (*P. M. I.*, p. 191, cf. pp. 192-193).

d) Même dans la vision, la « parole » du dieu intervient. Au début du discours prophétique, il faut supposer la brièveté, dit Westermann (*G. P. R.*, p. 16). Ellermeier note que sur ce point Westermann ne fait que reprendre une thèse de Gunkel (voir *P. M. I.*, p. 195, cf. pp. 195-200). Il accepte tout au plus de reconnaître que les assemblages sont postérieurs, ce qui ne fait problème à personne, et signale qu'à Mari se trouvent juxtaposés : le rêve-vision, le récit et la parole prophétique (*P. M. I.*, p. 196).

9° *Les connexions avec la guerre sainte.* — C'est là le principal apport de la thèse de Heintz, qui estime, en effet, que « l'oracle divin » constitue le message central de ces lettres. Ainsi développe-t-il la thèse de J. M. Munn-Rankin (*Diplomacy in Western Asia in the early second millenium B. C.*, dans *Iraq*, XVIII, 1956, pp. 68-110; cf. pp. 70-71), qui avait mis en évidence, à partir de textes non prophétiques, le concept de « divine rule » dans les documents de Mari, thèse commune à toute la Mésopotamie. Heintz va plus loin en montrant cette fois, à partir des oracles prophétiques, que la terminologie de ces oracles suppose une idéologie de la guerre sainte (*Lettres*, pp. 186 sq., et surtout *Oracles*, pp. 112-138).

Parmi les thèmes de la guerre sainte dans les oracles de Mari, Heintz retient la déclaration : « Ne crains pas ! Ne t'inquiète pas ! » adressée au roi comme chef de guerre, sorte de proclamation de la victoire de la divinité (*Lettres*, pp. 187-192). Il en rapproche l'interpellation des prêtres en Deut., XX, 2-4 (*Ur-Deuteromium*, selon Eissfeldt, *Einleitung*, 3ᵉ éd., pp. 232 et 299). Mais on la retrouve en : Ex., XIV, 13 (J) (Moïse au peuple); Jos., VIII, 1; X, 8; XI, 6 (Yahvé à Josué); X, 25 (Josué au peuple); Jud., VII, 3 (Gédéon à l'armée); I Sam., XXIII, 17 (Jonathan à David); II Reg.., XIX, 6-7; et surtout en Is., VII, 1-9 (Isaïe à Achaz). Heintz écrit à propos de ce dernier texte : « Le génie théologique d'Ésaïe opère ici la jonction — implicite depuis les plus anciens textes — entre ce thème et celui de la foi en Yahvé (cf. Is., VII, 7 b et 9 b), le Dieu vivant, maître de l'histoire » (*Lettres*, p. 191). Il s'accorde avec H. W. Wolff pour chercher la pointe théologique dans l'établissement, « envers et contre la dynastie d'Achaz, d'une paix éternelle » (Wolff, *Frieden ohne Ende, Jesaja 7, 1-17 und 9, 1-6 ausgelegt*, dans *Bibl. St.*, XXXV, 1962). Pour ce thème : « ne crains pas ! » déjà rencontré en Mésopotamie (col. 881; cf. 901), voir Heintz, *Oracles*, pp. 121-125, et spécialement p. 124, n. 3.

Heintz consacre tout un développement au symbole du « filet », qu'il mettrait en liaison iconographique et sémantique avec le *ḥerem* biblique. Il renvoie pour cela à son mémoire, *Le dieu au filet. Étude d'un thème de souveraineté divine du Proche-Orient antique dans ses rapports avec le* ḥerem *biblique* (Mém. École Bibl. et Archéol. Franç., 1964-1965, 165 pp., à paraître dans la collection, Cahiers de la *R. B.*; cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles Lettres.*, oct. 1965, pp. 416-417). Voir Heintz, *Oracles*, pp. 129-137.

Dans les textes de Mari, Heintz rencontre le thème et le genre littéraire du discours imprécatoire à l'ennemi, dont les éléments sont les suivants : *a)* Intervention du dieu en faveur du souverain régnant; — *b)* au détriment de ses ennemis; — *c)* à l'aide du « filet » englobant et omniprésent; — *d)* le châtiment étant réservé à ceux qui ont rompu le statut de dépendance juridique ou d'alliance.

Après le thème du filet, Heintz en étudie un autre, connexe avec la Bible, celui de « livrer l'ennemi à la *main* du Roi ». Nous rencontrons ici, à travers les textes et les peintures de Mari, un vieux thème égyptien, dont nous avons ailleurs signalé l'importance dans l'idéologie royale (L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Donum natalicium... J. Coppens*, II, pp. 127 et 141). Ce thème se traduit sous une double représentation; d'une part l'image du pharaon tenant ses ennemis serrés dans son poing par leurs cheveux, d'autre part la canne du pharaon sur laquelle sont ciselés ses ennemis. Nous avions naguère signalé l'interprétation de J. Capart, pour lequel le pharaon tenait ainsi ses ennemis dans sa poigne. Mais Mme Desroches-Noblecourt estime au contraire que le pharaon faisait traîner ses ennemis dans la poussière (en quelque sorte le pommeau en bas). Pour l'ensemble du thème, Heintz, *Oracles*, pp. 125-129.

Heintz renvoie à l'étude formelle de H. Schäfer (*Das Niederschlagen der Feinde*, dans *Zur Geschichte eines ägyptischen Sinnbildes*, paru dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, LIV, 1957, pp. 168-176) et, pour Mari, cite : « J'aurais livré les sheiks des Benjaminites à la poigne de Zimri-Lim » (*R. A.*, XLII, 1968, pp. 128-132, lignes 30-31), ainsi que divers textes semblables (*Lettres*, p. 196). Il en rapproche une interprétation de la peinture n° 54 de la cour 106, où l'on rencontrerait, pour la première fois, le thème égyptien signalé ci-dessus : deux têtes rapprochées par la nuque et tenues par les cheveux, signe de l'exécution par le roi de ses ennemis. A cela s'ajouterait « la peinture de l'investiture royale par Ishtar », qui s'accompagnait probablement, selon Haldar et Heintz, d'un oracle rendu par la divinité — et Haldar s'avance, lui, jusqu'à préciser : un oracle donné à l'occasion de la fête du Nouvel An, *akītu* (Heintz, *Lettres*, p. 201; cf. A. Haldar, *On the wall painting from court 106 of the palace of Mari*, dans *Or. Suecana*, I, 1952, pp. 51-65; cf. *Syria*, XXIX, 1952, pp. 374-376). Nous en rapprocherions, pour notre part, les reproductions de Til-Barsib publiés par A. Parrot (dans *Assur*, Paris, 1961, coll. Univers des formes, pl. 115, 116); cf. G. Heintz, *Oracles*, pp. 117-121 et la bibliographie afférente.

W. Zimmerli a bien dégagé ce thème de « guerre sainte », où Yahvé (à la première personne) déclare à quelque héros biblique qu'il a livré tel ennemi en sa main (*Das Wort des göttlichen Selbsterweises* (Erweiswort), *eine prophetische Gattung*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, pp. 154-164; cf. pp. 155-156;

repris dans *Theol. Bücherei*, XIX, 1963, pp. 120-132). Zimmerli a relevé vingt-cinq textes de ce genre dans l'A. T. et les rattache à une consultation de l'oracle, acte préliminaire à la bataille, ce que nous avons déjà rencontré à propos de l'Égypte (cf. *supra*, col. 850). Lire désormais P. D. Miller Jr., *The Divine Council and the Prophetic Call to War*, dans *V. T.*, 1968, pp. 100-107, où il examine Is., XIII, 1 sq.; Joël, IV, 9 sq.; Jer., LI, 27-28; Is., XL, 26 et XLV, 12; II Reg., VI, 15-19 et VII, 6.

Heintz rappelle que ce thème a été mis en connexion avec celui de la « provocation au combat » : Jos., I, 6 sq., 16; VIII, 1 sq., 18; X, 8; Jud., III, 28; IV, 6 sq., 14; VII, 9, 15; XVIII, 9 sq.; XX, 28 (cf. R. Bach, *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im altestamentlichen Prophetenspruch*, coll. Wiss. Monogr. z. A. und N. T., vol. IX, Neukirchen, 1962); et également, ajouterons-nous, avec les consultations explicites de Yahvé : Jud., I, 1-2; XX, 23 et 27; I Sam., XXIII, 2-4, etc.

Heintz n'a pas manqué de relever que la formule « remplir la main » du rituel lévitique est en relation, à Mari, avec le butin de guerre, résultat de l'activité divine (*op. cit.*, p. 205). Dans ces conditions, ne conviendrait-il pas de rappeler ici les traditions militaires de la tribu de Lévi aux temps mosaïques? Le même auteur ouvre enfin une autre voie avec Jud., XVI, 23-24, et le dieu Dagan commun aux Philistins et aux Amorites.

Quoi qu'il en soit, le grand mérite de la thèse de Heintz réside dans cette « relation organique entre le prophétisme et le thème de la 'guerre sainte' » (*Lettres*, p. 207, et *Oracles*, pp. 137-138).

10° *L'originalité du prophétisme à Mari.* — C'est d'abord l'apparition d'un prophétisme *de type intuitif et extatique*, malgré l'absence de toute description analogue à celles de la Bible pour les prophètes de Baal au Carmel, pour Saül, ou à celle du prophète de Byblos dans le récit de Wen-Amon. Ce prophétisme avec « messages » tranche sur l'ensemble de la littérature mésopotamienne. Selon Heintz, les tablettes « prophétiques » de Mari sont à dissocier totalement des « prophéties akkadiennes », qui ne constituent que des « prédictions, fournissant des descriptions de règnes de rois anonymes, dans un style proche des apodoses de la littérature divinatoire » (*Lettres*, p. IV, n. 3).

En second lieu, les lettres de Mari qui font état de l'apparition d'un « prophète » semblent provenir de la *couche « amorite »* de la population (Heintz, *Lettres*, p. 240), apparentée à Israël.

Enfin, le plus inattendu, le plus intéressant dans ces textes de Mari, réside dans la *place des laïcs et des femmes* (cf. Ez., XIII, 17-23), dans la constatation qu'en dehors des trois cas où c'est un *âpilum* qui reçoit la révélation, des sept cas où c'est un *muḫḫûm* (ou une *muḫḫûtum*) et du cas du prêtre d'Itur-Mêr, la majorité des sujets récepteurs n'appartient pas au monde cultuel : on y rencontre des hommes de toutes conditions, trois fois un eunuque, une fillette, deux dames (cf. le tableau synoptique de Heintz, *op. cit.*, pp. 210bis et 218-220). Heintz le note : « Toute personne est susceptible de devenir un jour l'intermédiaire et le messager de la divinité » (*Lettres*, p. 219). Ceci devra être retenu par les théoriciens du prophétisme cultuel dans la Bible, même si, en elle-même, cette constatation ne constitue pas une preuve.

11° *Comparaison entre textes prophétiques de Mari et Ancien Testament.* — Dans cette comparaison, nous n'oublierons pas qu'environ sept siècles séparent les documents de Mari des premières expressions écrites du prophétisme dans la Bible. Il n'en reste pas moins que Mari nous offre des analogies précieuses : nous trouvons la primauté du message or sur l'écrit, même si l'écrit double presque immédi tement le message; ces textes prennent la forme litt raire d'un « message » du dieu, le prophète étant u envoyé; ils sont parfois reçus dans le culte, lors d'u extase, ou en présence du dieu; ils sont presque excl sivement des messages adressés au roi par l'interm diaire du prophète; tantôt ils menacent le roi, tant ils annoncent le salut sous conditions, tantôt ils pr fèrent des menaces conditionnelles. Nous ne revie drons pas sur les analogies fournies plus haut à pr pos des genres littéraires ou des thèmes de guer sainte.

Heintz tente un rapprochement formel de l'épiso d'Amos au sanctuaire de Bethel, où il s'affronte av Amaşiah, chef du clergé, et qui, comme les admini trateurs de sanctuaires des lettres de Mari, inforn le roi de l'activité du « prophète » (*op. cit.*, pp. 24 243).

Les différences avec l'A. T. ne manquent pas po autant. Nous relèverons d'abord, avec W. von Sode que si les prophètes de Mari ont, ici ou là, une c tique ou une menace à formuler au roi, à qui so destinés tous ces oracles, jamais ils n'entrent da ces prophéties de malheur et cette critique fondame tale des prophètes hébreux (*Das altbabylonische Bri archiv von Mari*, dans *W. O.*, 1948, III, pp. 187 sq

Pour la forme, nous sommes très frappé par l'a sence de toute action prophétique. Celle-ci appara donc, jusqu'à présent du moins, comme caractéri tique de la prophétie en Israël. Ellermeier serait moi catégorique que nous (*P. M. I.*, p. 185) sur cet question, mais il ne dépasse pas l'hypothèse.

Les documents publiés permettent de constat qu'à Mari, comme en Égypte et en Israël, l'oracle e surtout lié aux temps de crise, aux affaires en su pens. Heintz prend parti ici contre l'opinion de G. F naldi, qui sur ce point opposait les prophètes de Ma au prophétisme biblique (*Oracoli Amorriti*, da *Aevum*, XXVIII, 1954, pp. 1-9; cf. p. 6).

Selon Heintz, il faudrait encore retenir certain divergences littéraires et théologiques. D'abord, caractère épisodique du phénomène prophétique Mari, s'oppose dans la Bible « une vigoureuse trad tion littéraire d'origine prophétique ». Du point vue doctrinal, l'impact — disons l'ampleur — d oracles israélites semble inconnu à Mari. Il faut aus tôt ajouter que « cet impact dévoile en l'homme péché, qui met l'existence de l'intéressé totaleme en cause (Am., V, 4; Is. VII, 9; Ez., XXXIII, 11); ne s'agit pas, comme dans les documents de Mari, négligences ou de fautes que la volonté de l'hom peut effacer » (*op. cit.*, p. 245). Heintz souligne en la souveraineté absolue et de l'action et de la par de Yahvé, non sans noter qu' « à Mari, le cad religieux est d'ordre polythéiste, la prédominance toute divinité oraculaire étant sujette à révision fonction des aléas de l'histoire » (*op. cit.*, p. 246).

Nous insisterions, pour notre part, sur le fait qu n'y a pas seulement en Israël une tradition littéra prophétique, mais, plus profondément, une étonnan tradition théologique, un accord doctrinal substa tiel, de Samuel à Jésus, sur des options religieus essentielles. Enfin, nous ne trouvons pas non pl dans les textes de Mari, cet appel perpétuel à la co version du cœur, ni cette espérance eschatologique, c restent les plus belles fleurs du prophétisme hébr

IV. Canaan. — 1° État de la question. — 2° stèle de Zakir. — 3° L'extatisme à Byblos d'ap Wen-Amon.

1° *État de la question.* — Déjà au siècle derni Kuenen, en particulier, avait tenté d'expliquer

prophétisme extatique des Hébreux par Canaan : A. Kuenen, *De Propheten en de Prophetie onder Israel*, 2 vol., 1875; trad. anglaise, *The prophets and prophecy in Israel. An historical and critical enquiry*, Londres, 1877. Dès la première année de sa parution, la *R. B.*, sous la signature du P. Lagrange, avait réagi à certaines thèses de Kuenen : *La nouvelle histoire d'Israël et le prophète Osée*, dans *R. B.*, I, 1892, pp. 203-235; cf. pp. 205, 207, 212, 220-221. On trouvera un bref, mais substantiel exposé des théories de Kuenen par Condamin dans l'art. *Prophétisme* du *D. A. F. C.*, IV, col. 388-390. Kuenen était d'ailleurs partisan d'une origine cananéenne du mot *nabi'* et optait pour l'étymologie à partir de נבע, « bouillir », « bouillonner », comme plus conforme à l'exaltation prophétique des prophètes de Baal. Condamin signalait que cette théorie précaire avait été reprise par Kayser, Wellhausen, Kautzsch, Kraezschmar, Ottley, Guthe et Harper. On pourrait aujourd'hui allonger cette liste avec les noms de Hölscher, Smend et Haldar. Quoi qu'il en soit, si nous avons pris cette base de départ, c'est parce que, sur certains points, la thèse de Kuenen a plutôt gagné en vraisemblance avec les découvertes épigraphiques, encore que Canaan reste la civilisation du Proche Orient la plus défavorisée de ce point de vue. Voir encore F. Nötscher, *Prophetie im Umkreis des alten Israels*, dans *Bibl. Zeitschrift*, N.F., X, 1966, pp. 161-197; cf. pp. 161-171; et H. M. Orlinsky, dans *O. A.*, IV, 1965, pp. 157-174; cf. *infra*, col. 922. Nous écrirons *nabi'*.

J. Lindblom a dressé le *status quaestionis* des origines cananéennes du prophétisme israélite : *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus*, dans *Von Ugarit nach Qumran*, dans *Beihefte zur Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft* [=*B. Z. A. W.*], LXXVII, Berlin, 1958, dédié à Otto Eissfeldt, pp. 89-104. Il rappelle d'abord les thèses de Hölscher, qui cherchait les origines du prophétisme extatique, non au désert, mais dans une culture sémitique ouverte aux influences étrangères, Canaan, qui aurait marqué surtout les tribus du Nord, tandis que les tribus du Sud conservaient davantage l'ancienne culture nomade. La thèse fut amplifiée par A. Jepsen, mais en soulignant la transformation opérée par la foi israélite — nous dirions, pour reprendre un mot de Gelin, le « filtrage ». L'argument de Jepsen, c'est de montrer que la condition du *nabi'* extatique n'existait pas en Israël avant ce contact avec Canaan, le seul voisin où, lorsqu'il écrivait en 1934, l'extatisme était bien attesté : A. Jepsen, *Nabi, Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich, 1934; compte rendu par J. Hempel, dans *Z. A. W.*, neue Folge, XI, 1934, pp. 142-143; par Vincent, dans *R. B.*, XLIV, 1935, pp. 304-306. Pour Jepsen, l'évolution aurait été la suivante : aux origines, Israël pouvait connaître la volonté de Dieu en recourant soit aux élus de Dieu, soit au songe, soit aux oracles sacerdotaux de l'*éphod*. Le « nabisme » *(das Nabitum)* aurait pénétré en Israël à la faveur du déclin des moyens précédents et ceci en raison de l'éloignement des sanctuaires oraculaires pour beaucoup d'habitants dispersés. Ainsi, à côté du sacerdoce, aurait pris place la nouvelle condition du *nabi'*. D'une portée décisive aurait été en ce sens la destruction de Silo, lorsque Samuel, disciple des prêtres et jeune *nabi'*, aurait favorisé la reconnaissance du nabisme en Israël comme moyen autorisé de révélation yahwiste (cf. Lindblom, *op. cit.*, pp. 89-90). Comme Kuenen, Jepsen cherchera l'étymologie de *nabi'* dans une racine archaïque apparentée à נבע, « bouillonner, sourdre avec bruit ».

Nous n'avons eu accès à l'article de M. Buber, *Samuel and die Lade*, dans *Essays presented to Leo Baeck*, Londres, 1954, que par le résumé qu'en donne Lindblom. Buber aurait vu dans le nabisme un ersatz de l'arche. Yahvé se révéla à Samuel, le *nabi'*, sans arche, ni *éphod*. Le mouvement du nabisme extatique était antérieur à Samuel et daterait des débuts de la conquête. Mais Samuel composa avec les *nebi'îm* et ils opérèrent de concert. Une direction divine *(Gottesführung)* sans arche, telle serait l'idée de Samuel et la véritable idée prophétique (cf. Lindblom, *op. cit.*, p. 90, n. 2).

Lindblom en vient ensuite aux théories développées par Théodore H. Robinson dans son livre *Prophecy and the prophets in ancient Israel*, Londres, 1923; 7e éd., 1948. En fait, nous résumerons d'abord les thèses d'une étude plus ancienne. Dans son article *The extatic element in the Old Testament prophecy*, (paru dans *The Expositor*, eighth series, n° 123, mars 1921, p. 213 sq.), T. H. Robinson se déclare partisan résolu de l'interprétation extatique de la prophétie classique. Il conçoit les *nebi'îm* comme une classe consacrée au culte et au service d'une divinité particulière avec laquelle elle est supposée être, de quelque manière, en communication extraordinaire (p. 217). Ceci vaut pour Israël et les peuples d'alentour. Les caractères extérieurs de l'extase n'étaient pas très clairement distingués de ceux de la folie; cf. « a madman », משגע (II Reg., IX, 11; Jer., XXIX, 26); *infra*, col. 931. Robinson notait l'importance des *stimuli* extérieurs : vapeurs toxiques à Delphes et, selon Virgile, à Cumes; en Palestine, la musique (cf. I Sam., X, 5). Il soulignait le phénomène de contagion dans le prophétisme extatique (*ibid.*, XIX, 20-24) (Saül, Carmel); ces prophètes vivent en bandes de *nebi'îm* (I Reg., XXII, 9-12, 22-23) en dehors des cités. Le *nabi'* fonctionne spontanément, tandis que le voyant travaille sur ordre; le *nabi'* est un extatique, le voyant ne l'est pas (*op. cit.*, p. 220). Comme beaucoup d'Anglais, Robinson parle ici de « seconde vue », le sujet devenant conscient de deux mondes : le normal et l'autre. Robinson a l'impression que le peuple était toujours à l'écoute des faux prophètes et n'avait que dédain pour les vrais (*op. cit.*, p. 221). Il rappelle la thèse de Hölscher (*Die Profeten*, 1914), pour qui tous les prophètes canoniques, du premier au dernier, sont des extatiques. Par contre, Buttenwieser (*The Prophets of Israel*, 1914) refuse entièrement l'élément extatique aux prophètes écrivains. Marti acceptait au moins la double vue, sans accepter pleinement l'extase (cf. son commentaire sur Is., XXI, 6). Harper, qui admettait certaines similitudes entre les visions des plus anciens *nebi'îm* et celles d'Amos et Jérémie, refusait entièrement l'élément de « transe » chez les plus récents (cf. *Amos and Hosea*, p. CXXIV). Robinson part du cas d'Amos dont il lui semble évident qu'Amasia l'a pris pour un *nabi'* en raison de quelque ressemblance avec les *nebi'îm*. « Il est clair que le prêtre le prend pour un révolutionnaire et que les activités politiques des *nebi'îm* étaient aptes à être révolutionnaires » (p. 224). Comme, pour Robinson, *nabi'* est un terme désignant un extatique, il lui est difficile de comprendre comment un peuple qui n'aurait pas d'extatiques les aurait ainsi désignés (*op. cit.*, pp. 224-225). Quant aux origines de cet extatisme, Robinson précise bien dans son livre qu'il faut chercher en Asie Mineure et en Phénicie et que les plus anciens protagonistes en seraient les Hittites (cf. *Prophecy and Prophets in ancient Israel*, 7e éd., 1948, pp. 33 sq.). Lindblom conteste à Hölscher l'origine nordique (cf. I Reg., XIII; II Reg., II, 5 sq.). Les prophètes combattus par Isaïe et Michée ne pouvaient être que des *nabis* extatiques de Jérusalem. Quant aux thèses de Jepsen (et de Buber) sur le nabisme comme substitut de l'oracle sacerdotal et de l'arche,

Samuel aurait autorisé un type de révélation cananéen. N'est-ce pas là, se demande Lindblom, une opinion parfaitement irréaliste et toute théorique (*op. cit.*, p. 91)? Après avoir défendu l'existence d'une catégorie de voyants israélites (*rô'éh* et *ḥôzéh*) et renvoyé au travail important de H. Junker (*Prophet und Seher in Israel*, Trèves, 1927, pp. LXXVII sq.), Lindblom reconnaît que des influences étrangères apparaissent aujourd'hui plus vraisemblables. C'est ainsi que pour les prophètes de Baal au Carmel il renvoie à O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, dans *Sitzungsberichte d. deutschen Ak. der Wiss. zu Berlin*, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, 1953, n° 1, Berlin. Après Volz, il insiste sur Jer., XXVII, 9, qui pourrait indiquer des ramifications internationales du mouvement *nabi'*. Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce texte supporte mal cette signification extensive. Lindblom invoque ensuite la stèle de Zakir et les lettres de Mari. Puis il s'étend vers le chamanisme — après le pan-babylonisme, nous risquons de voir éclore un mouvement de pan-chamanisme! —, pousse son enquête vers l'Afrique moderne, la Chine et le Japon, etc. avant de revenir à la Bible avec Num., XI, et à l'étymologie de *nabi'* à partir de l'akk. *nabu*, avec le sens « appelé de Dieu ». Puis, brièvement, il étudie les formes de proclamation et le style du messager en Orient, pour conclure qu'il est difficile de nier que les Cananéens furent les intermédiaires de ces apports (*op. cit.*, p. 104). Catalogue aux conclusions relativement modérées, l'article de Lindblom ne fait guère avancer les questions.

H. Gese verrait dans les consacrés, *qdšm*, d'Ugarit des prophètes cultuels : *Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart, 1970, dans *Die Religionen der Menschheit*, X-2, p. 178 (sur un prophète d'Ašera à l'époque d'Amarna, cf. p. 23 et 150).

C'est incontestablement le livre d'A. Haldar qui nous paraît le plus riche en suggestions : *Associations of cult Prophets among the ancient Semites*, Upsal, 1945; compte rendu par Follet, dans *Rech. sc. rel.*, XLI, 1953, pp. 437-440. De l'inscription de Zakir (*infra*, col. 900), Haldar retient le fait que le culte est dirigé par un roi sacré, assisté d'un personnel divinatoire divisé en deux catégories. Il suppose que pour Zakir le Dieu parle par les prêtres.

Haldar rappelle que II Reg., III, 4 donne à Mesha, roi de Moab, le titre de נֹקֵד, « berger » (que l'on retrouvera à Ugarit pour une classe sacerdotale). « Le Dieu Kamosh me dit, déclare le roi : Va, prends Nebo sur Israël (ligne 14)..., descends, combats contre le Hauronéen » (ligne 32). Il rapproche cette stèle de Mesha des oracles de Balaam. Il constate qu'on envoie vers Balaam, avec honoraires pour payer le devin, des *zeqênîm* (Num., XXII, 7) et des *śarîm* (XXII, 8, 13) qui accompagneront Balaam. Ces *śarîm* constituent pour Haldar une sorte de corporation vouée aux rites divinatoires et joueraient un rôle analogue aux *rŝm*, que Mesha mentionne en connexion avec Kamosh chassant les rois israélites de Yahas (Inscr. de Moab, l. 20). Il n'est pas impossible, estime l'auteur, que nous soyons confrontés ici avec une corporation cultuelle qui accompagne le Dieu à la bataille (Haldar, *op. cit.*, pp. 76-77). La traduction habituelle est « chefs », « élite »; cf. *D. I. S. O.*, p. 269, § 4. L'hypothèse attend une confirmation pour trouver de la valeur. Haldar a laissé échapper un parallèle qui, sans nécessairement servir sa thèse, mérite considération. Dans Jer., XXXVI, lorsque le roi s'oppose à Jérémie et brûle son rouleau, Jérémie trouve des appuis parmi les *śarîm* (cf. XXXVI, 12, 25), qui intercèdent auprès du roi pour qu'il ne brûle pas le rouleau. Sur ces chefs, appelés « Seigneurs » *(Bible du Rabbinat)*; « Ministres » *(Bible du Centenaire)* ou « Princes » *(Bible de la Pléiade)* voir R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, pp. 108-110, mais le dossier des *śarîm* n'est pas clos. Au passage, Haldar retient de la stèle de Mesha (ligne 4 sq. et ligne 7) que, lorsque le Dieu est irrité contre un pays, il fait des ennemis de ce pays l'instrument de son châtiment. Des textes d'Amarna, Haldar retient la lettre n° 1, avec *Kamirum*, cf. כמר de l'ère araméo-biblique (lire aussi J. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931, p. 167); dans la lettre 85, il trouve une équivalence entre *ardu*, serviteur, et *kalbu*, chien, qui dénoterait donc des serviteurs du roi (Haldar, *op. cit.*, p. 77); de la lettre 147, il retient un parallélisme entre le souffle et la parole (p. 78). Intéressante est la déclaration d'Ishtar dans la lettre 22, ligne 13 sq. : « Alors Ishtar de Ninive, Dame de tous les pays, déclara : « Vers l'Égypte, le pays que J'aime, Je veux aller, Je veux retourner ». Une fois de plus nous rencontrons le style d' « autoprésentation » divine; cf. Haldar, p. 79, et ici col. 842, 876, 946-949.

Pour Ugarit, Haldar retient surtout des analogies sacerdotales ou lévitiques. Pour la divination, il retiendrait I Dan, lignes 32-35; cf. C. Gordon, *Or.*, XII, 1943, p. 67. Il relève aussi les lignes 105-150 qui, pour Virolleaud et Dussaud, décriraient une scène de divination, mais cela paraît impossible à Aisleitner et à Ginsberg; cf. *Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], LVII, 1938, p. 299, n° 3. Quant à l'extase des prophètes de Baal (I Reg., XVIII), Haldar y verrait un cas de *dikr*. A Ugarit, parmi les douze classes de familles sacerdotales, on trouve à côté des *qdšm* et des femmes *('enšt)* qui, en raison de rapprochements avec l'A. T., doivent désigner un personnel de prostitution cultuelle, des *nqdm*, probablement des augures, à moins, écrit Gray, que ce ne soient des gardiens des troupeaux du sanctuaire (*The Canaanites*, Londres, 1964, p. 177). Pour *qdšm*, cf. col. 899.

2° *La stèle de Zakir, roi de Hamat.* — Cette stèle araméenne rapporte des événements qui sont à situer vers 805 av. J.-C. Trouvée à Afis, à 40 km d'Alep, par H. Pognon, publiée par lui (*Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1908, pp. 156-178), elle se trouve aujourd'hui au Louvre.

Traductions : Pritchard, *A. N. E. T.*, pp. 501-502; *K. A. I.*, t. I, n° 202, p. 37; t. II, n° 202, pp. 204 sq.; Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 46 (excellent, mais partiel); Ch. Jean, *D. B. S.*, IV, col. 409-410 (partiel et contestable).

Victime d'une redoutable coalition de seize (?) rois, Zakir en appelle à son Dieu : Ba'al-Shamaïn. Il en obtient un oracle favorable par le ministère des « voyants » et des « devins » (?). (Nous mettons en italique quelques mots ou expressions d'un intérêt particulier pour les biblistes).

> Stèle qu'a placée Zakir, roi de Hamat et de La'ash, en l'honneur d'Ilu-Wer (...)
> Je suis Zakir, roi de Hamat et de La'ash : je suis un homme *humble;*
> mais Ba'al-Shamaïn m'[a appelé] et il s'est tenu *avec moi*,
> et *Ba'al Shamaïn m'a fait régner* [sur Khaz]rek.
> Et Bar-Hadad, fils de Hazaël, roi d'Aram, réunit contre moi seize (?) rois :
> Bar-Hadad et son armée,
> et Bar-Gush et son armée,
> et [le roi] de Quê et son armée,
> et le roi de 'Amq et son armée
> et le roi de Gurgu[m et son armée],
> et le roi de Sam'al et [son armée],
> et le roi de Méliz [et son armée],
> [et le roi de...
> et le roi de... et son armée]
> et sept [autres rois], eux et leurs armées.

Et tous ces rois mirent le siège contre Khazrek,
et ils élevèrent un rempart plus haut que le rempart de Khazrek,
et ils creusèrent un fossé plus profond que son fossé.
Alors, *je levai mes mains vers* Ba'al-Shamaïn
et Ba'al-Shamaïn *m'exauça*,
et Ba'al-Shamaïn *me* [*parla*] *par des voyants et par des devins* (?),
et Ba'al-Shamaïn [me dit] : « *Ne crains pas !*
Car c'est *moi* qui t'ai fait ré[gner],
[et c'est *moi* qui me *tien*]*drai avec toi*,
et *c'est moi qui te délivrerai*
de tous ces rois qui ont dressé contre toi le siège ...»

(Extrait de Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949, coll. L'Orient ancien, p. 46 ; avec l'autorisation de l'auteur).

Ce texte est d'un intérêt exceptionnel à plusieurs titres : tout d'abord, en raison du fait qu'il est contemporain du prophète Élisée; ensuite, par l'idéologie royale orientale qu'il développe et dont nous avons souligné quelques aspects caractéristiques : élection, assistance du roi par le dieu. Notons en particulier la formule : עמך, « avec toi ».

Nous transcrivons quelques lignes plus particulièrement intéressantes, soit pour la conception de la royauté, soit pour celle du prophétisme.

ואשא ידי אל בעלש[מי]ן
ויענני בעלשמין
וידבר בעלשמין אלי
[ב]יד חזין וביד עדדן
[ויאמר אלי] בעלשמין
אל תזחל כי אנה המל [כתך
ואנה אק] ם עמך ואנה
אחצלך מן כל מל[כיא אל

Le thème de l'appel aux dieux pour triompher de ses ennemis est commun à toute la littérature sumérо-akkadienne et à celle de tous les peuples. L'expression de la prière du roi, « je levai mes mains vers... », est la même que dans la Bible (Ps., LXIII, 5) et se trouve déjà en akkadien, *našû qâta*. Le dieu « répond » ou « exauce », l. 20 (de la racine ענה et non de la racine (ענן), *par l'intermédiaire, par la médiation* (mot à mot « par la main ») des devins. La Bible emploie exactement la même métaphore « par la main », ביד, de Moïse et des prophètes (cf. col. 931) (Ex., IV, 13 sq.; cf. Deut., XVIII, 18; Dhorme, qui retrouve déjà la locution en akkadien, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps...*, p. 149, ou *R. B.*, 1923, p. 193, cf. p. 197). Voir J. F. Ross, dans *H. T. R.*, 1970, pp. 3-4.

Pour ce qui est des « devins », le mot est un *hapax* de l'araméen épigraphique (et biblique), mais une fois encore la Bible semble pouvoir éclairer un texte ancien : II Par., XV, 1 et 8, on a עֲדֵד ou עֹדֵד.

P. Grelot en rapproche le *'dd* de Byblos (cf. col. 903).

Voyons ces textes. II Par., XV, 1 : « L'esprit de Dieu couvrit Azaryahu, fils d'Oded... ». Albright, à la suite de Lidzbarski, se demande s'il n'y a pas lieu de lire, à la place du nom propre Oded, un nom de fonction, comme dans notre stèle de Zakir; on aurait en ce cas, « Azaryahu, fils de rhapsode », pour ne pas dire encore une fois « fils de prophète ». Rappelons d'ailleurs que cette dernière expression ne signifie nullement qu'on est le fils d'un prophète, mais membre du groupe des prophètes ou tout simplement un prophète, tout comme « fils de parfumeur » désigne un parfumeur (Neh., III, 8). En II Par., XV, 8, nous avons une glose insolite, que je souligne : « Quand Asa entendit ces paroles et cette prophétie, *Oded, le prophète*, il se décida à faire disparaître... ». Tout le monde s'accorde pour en faire une glose dont on se débarrasse (*Bible de Jérusalem, de la Pléiade, du Centenaire*, Rudolph, etc.), mais certains mss de la *LXX* prouvent l'ancienneté de cette glose, qui garde l'intérêt d'associer « Oded » et « nabi' ». Or le vocable « Oded » reparaît encore une fois dans la Bible, dans ce même livre des Chroniques, à propos d'une intervention (un siècle et demi plus tard) d'un « nabi de Yahvé nommé Oded » (II Par., XXVIII, 9). Il semble patent que dans un état ancien de la langue, il y avait une relation entre le vocable *'oded* et le prophétisme. L'emploi d'un *'oded* ne serait-il pas semblable à celui de ces innombrables prophètes de cour, dont se plaignaient les grands prophètes (Jer., V, 31; Ez., XIII, 8; Mich., III, 5)? J. F. Ross, *H. T. R.*, 1970, pp. 4-8.

L'emploi de cette racine *'dd* est typiquement ouest-sémitique; on ne lui a jusqu'ici trouvé aucune équivalence en akkadien (cette langue ne possède d'ailleurs pas le ע, aïn). Mais on a le mot *'ḏd* en égyptien du Nouvel Empire et nous trouvons la racine attestée en ugaritique et en arabe. En ugaritique les formes verbales signifieraient « narrer, raconter » et le substantif *'dd*, « un héraut » (G. R. Driver, *C. M. L.*, p. 141). Ces significations se retrouvent en arabe : *'addada*, « eulogized », le « loué »; *'adddâdu*, le « répétiteur ».

Revenons, avec cette moisson, à notre stèle de Zakir, où le pluriel *'ddn* (probl. : *'âdidîn*) est en parallèle avec *ḥâziyîn*. Nous avons donc deux catégories de prophètes : les visionnaires et les rhapsodes ou plus exactement « les voyants et les révélateurs » (à savoir, ceux qui répètent les paroles du dieu).

Si nous revenons maintenant au livre des Chroniques, où le vocable est trois fois le nom propre d'un prophète, nous sommes en droit de nous demander si, en des temps reculés, Israël n'a pas eu, lui aussi, sa corporation de *'oddîm*, prophètes de cour (?), dont il ne nous resterait dans la Bible que l'organe témoin, à savoir le nom propre. Une telle élimination, dans nos livres inspirés, de formes inférieures ou étrangères de prophétisme n'a rien qui surprenne.

Ceci dit, nous relèverons volontiers avec Haldar d'autres ressemblances littéraires. Signalons que le dieu parle, comme dans les oracles bibliques (col. 946), à la 1re personne; la chose se retrouve à Babylone et plus anciennement. Selon Haldar, on retrouve aussi en Mésopotamie un personnel divinatoire divisé, comme à Hamat, en deux corporations (cf. *Associations of cult Prophets among the ancient Semites*, Upsal, 1945).

Ce qu'oublient nos comparatistes érudits, c'est de reconnaître la noblesse et la profondeur du sentiment religieux de ce roi. Il semble bien, de l'avis de plusieurs, que du fait que ce roi de Hamat et de La'ash ne donne pas le nom de son père, ce soit un usurpateur. Même s'il est un général parvenu ou un ministre usurpateur, son humilité n'en est pas moins réelle et digne de remarque. « Je suis un homme humble », אש ענה אנה (l. 2), telle est du moins l'interprétation de ענה par Nöldeke, Dussaud, le R. P. Savignac, Dupont-Sommer et F. Rosenthal (dans *A. N. E. T.*). Par contre, Ch. Jean traduit : « J'ai été dans la détresse »; ce qui est possible (cf. stèle de Mésha, l. 5-6), mot à mot « Homme opprimé, moi » (cf. en hébreu, עָנָה, le piel de *'ânâh* qui a ce sens). Mais, dans les deux interprétations, on mesure l'intérêt de cette attestation, au IXe s., de ce terme essentiel de la littérature des pauvres en Israël, car, de toute évidence, le sens ne saurait être ici celui d'un économiquement faible..., puisqu'il s'agit du roi.

3° *L'extatisme à Byblos d'après Wen-Amon.* — La pièce capitale du dossier de l'extatisme cananéen reste la relation du voyage de Wen-Amon à Byblos.

a) Texte et traductions. — Tous les renseignements utiles à ce sujet se trouvent dans G. Lefebvre,

Romans et contes égyptiens, Paris, 1949, pp. 206-207. Ajoutons pour la commodité du lecteur : *A. N. E. T.*², 1955, pp. 25-29, placé dans la catégorie « Heroic Tales »; voir encore Gressmann, *A. O. T.*, 2e éd., p. 71; K. Galling, *Textbuch z. Gesch. Isr.*, 1950, p. 38.

b) Circonstances et genre littéraire. — J. A. Wilson nous les fixe avec précision (*L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, Paris, 1961, p. 273) :

> « Aux environs de 1100 av. J.-C., le dernier Ramesside terminait donc son règne, relégué dans l'ombre et négligé de tous. Hérihor, grand pontife d'Amon à Thèbes, et Smendès, roi à Tanis, se partagèrent le pays. Nous savons qu'au cours de cette période un certain Ounamon, desservant du temple d'Amon-Rê, quitta Thèbes pour Byblos en quête de bois de cèdre destiné à réparer la Barque sacrée. Le clergé du sanctuaire lui alloua cinq *deben* d'or et trente-et-un d'argent pour couvrir ses dépenses. La somme était minime, mais souvenons-nous que le maçon Amon Panéfer avait reçu vingt *deben* d'or pour sa participation au pillage d'un tombeau royal et que cette somme lui avait permis d'obtenir sa mise en liberté. Soixante-dix ans plus tôt, le revenu annuel d'Amon était d'environ 750 *deben* d'or et presque 11000 *deben* d'argent. Muni de ce viatique, l'émissaire partit seul et sans escorte, avec l'obligation de trouver par ses propres moyens un navire qui le conduirait vers le Nord. Il avait toutefois un atout dans sa manche en cas d'imprévu : une idole nommée « Amon du Chemin », mandataire accrédité du roi des dieux. Ounamon raconte son odyssée avec un mélange de naïveté et de ruse qui frise le picaresque ».

Le genre littéraire est donc celui du « récit de voyage », et c'est, à notre avis, un chef-d'œuvre du genre. G. Lefebvre parle de « l'exceptionnelle qualité de cette prose alerte, claire, souvent brillante », et il ajoute : « A son incontestable valeur littéraire, Ounamon ajoute le mérite, précieux au regard des historiens, de nous documenter sur l'état des relations de l'Égypte avec ses voisins de l'Est, etc. » (*Romans et contes, op. cit.*, p. 206).

Dans le récit de Wen-Amon, nous avons encore la fierté de l'Égyptien, qui, même à une époque de décadence, se souvient que « c'est d'Égypte qu'est sortie la perfection, c'est d'Égypte qu'est sortie la sagesse » (lignes 2, 21). Notation intéressante du point de vue de la mentalité orientale et de son style intensif : « Lorsque je parle d'une voix forte au Liban, dit le prince de Byblos, le ciel s'ouvre, et les arbres se trouvent étendus ici au bord de la mer... » (lignes 2, 13; cf. I Reg., I, 40). Mais venons-en à l'extatisme.

c) La scène de Byblos. — Après un voyage mouvementé, Wen-Amon dresse sa tente à Byblos, mais voici que le prince de la ville lui fait dire pendant un mois : « Va-t-en de mon port ». Et ici se situe la scène extatique, en présence du roi remplissant ses fonctions liturgiques :

> « Or un jour qu'il sacrifiait à ses dieux, le dieu [entendez : Amon] saisit un prêtre (*'ddjw*) d'entre ses prêtres et le fit entrer en extase. Et il lui dit : Amène le dieu en haut, amène l'ambassadeur qui en a la charge ! C'est Amon qui l'a envoyé, c'est lui qui l'a fait venir ! Tandis que l'extatique était en extase ce soir-là, j'avais trouvé un bateau dont la proue était (tournée) vers l'Égypte et j'y avais chargé tout mon bien. Et je regardais vers le crépuscule, en (me) disant : Sitôt qu'il descendra je chargerai le dieu, pour qu'aucun autre œil (que le mien) ne le voie, lorsque le capitaine du port vint à moi et (me) dit : Reste (ici) jusqu'à demain, d'ordre du prince ! » (I, 37 - I, 43, trad. Lefebvre).

Après d'autres, l'égyptologue J. A. Wilson a fait remarquer que le déterminatif, qui, dans le texte hiéroglyphique, qualifie le mot de « possession prophétique », révèle une figure humaine contractée par de violentes convulsions épileptiques (*A. N. E. T.*, p. 26, n. 13). Remarquons d'abord le contexte cultuel, le roi sacrificateur, le sacrifice du soir (?), remarquons la traduction « prêtre d'entre ses prêtres » de Lefebvre, car Wilson (dans *A. N. E. T.*, p. 26) traduisait encore par « jeune homme » (youth) et indiquait en note « a great boy of his great boys ». Mais Lefebvre se base sur une note de A. Scharf, dans *Z. Ä. S.*, LXXIV, 1938, p. 147. Il est vrai que le *Wb.* de Berlin (I, p. 242) en reste à un « page » du roi de Byblos. A notre avis, le hiéroglyphe favorise le sens de disciple (sacerdotal ou prophétique?).

S'il ne fallait craindre de fâcheuses associations anachroniques, nous serions tenté de traduire ici par « séminariste », car nous avons successivement les déterminatifs du jeune homme et du scribe (représenté par le rouleau de papyrus scellé) et, mot à mot, l'expression *'ddjw* nous paraît signifier « un jeune grand » parmi les scribes, donc un étudiant, mais nous sommes en contexte cultuel. Il ne paraît pas cependant que Wen-Amon ait été témoin direct, puisqu'il semble qu'il se trouvait déjà sur son navire.

H. W. Wolff, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie* (dans *Ev. Theol.*, XV, 1955, neue Folge, X, pp. 446-468), a rappelé l'intérêt de ce texte pour un rapprochement avec les *nabis* bibliques, d'une part parce que ce message lui survient d'une manière inopinée, d'autre part parce que c'est un message au roi qui n'a été aucunement sollicité par celui-ci (*op. cit.*, p. 447). La comparaison serait encore plus appropriée avec le prophétisme de Mari. Mais la scène du Carmel est beaucoup plus explicite et détaillée que celle de Wen-Amon.

Concluons pour Canaan que finalement la Bible nous renseigne encore davantage sur cette civilisation et son prophétisme extatique que les textes ouest-sémitiques, tels que nous les possédons aujourd'hui. Vouloir donc expliquer le plus connu par le moins connu, c'est offrir le flanc à l'ennemi, qui est ici l'exigence critique de la preuve. Touchant l'étendue d'une influence de Canaan sur le prophétisme hébreu, les hypothèses foisonnent, les preuves restent plus que rares. Une longue osmose est à envisager.

V. Balaam. — 1° Balaam ou la puissance de Yahwé. — 2° Les oracles de Balaam : nombre, cadre, date, patrie d'origine. — 3° Genre littéraire. — 4° Portée messianique. — 5° Balaam et Moïse.

1° *Balaam ou la puissance de Yahwé.* — Étonnante figure que celle de Balaam, dont le judaïsme n'a pas minimisé l'importance. Non seulement il a béni Israël au lieu de le maudire, mais cet étranger semble le seul qui ait affirmé que Dieu ne trouvait pas d'iniquité en Jacob, ni d'injustice en Israël (Num., XXIII, 21). Cela suffirait à en faire un témoignage exceptionnel. Surprenant aussi le fait que, du point de vue biblique, ce Mésopotamien ait reçu de véritables révélations du dieu d'Israël. Le judaïsme en fera le prophète des Gentils, ce qui est lui faire beaucoup d'honneur, tandis qu'une autre tradition l'accablera.

C'est un très grand personnage, puisqu'on lui délègue des princes et des nobles de Moab de la cour de Balaq (sur l'importance de cette structure monarchique, cf. Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of ancient Syria*, dans *Studi semitici*, XXVI, Rome, 1967, pp. 130-131). Nous ne trouvons d'analogue, dans l'histoire de l'Orient, que le cas d'Élisée consulté par Hazaël de la part du roi de Damas, qui lui offre en présent quarante chameaux (même si le chiffre 40 a valeur de symbole). Sur ces princes, cf. col. 899.

Von Rad a situé la signification des épisodes de Balaam au point culminant d'une série de crises traversées par Israël au désert, « car le fait que les puissances de malédiction soient solennellement mobilisées contre Israël surpasse tout ce que le peuple de Dieu avait eu à subir jusque-là, tout ce dont Yahwé avait eu à le défendre. Mais là aussi, Yahwé a agi

miraculeusement : il a changé la malédiction en bénédiction » (*Théol. de l'A. T.*, I, p. 252).

C'est l'un des cas saisissants de la croyance orientale à l'efficacité de la parole. Cette bénédiction du devin est considérée comme un *opus operatum* (cf. Gen., XII, 3; XXVII, 33; Num., VI, 22 sq.; Is., LV, 11). Il faudrait aussi renvoyer ici au thème développé dans les textes d'exécration en Orient.

Une bibliographie substantielle des études du XX^e^ s. sur Balaam se trouve dans l'art. de J. Coppens, *Les oracles de Biléam : leur origine littéraire et leur portée prophétique*, dans *Mélanges E. Tisserant* (coll. *Studi e testi*, n° 231), I, Vatican, 1964, pp. 67-80, cf. pp. 67-68. Cette bibliographie est arrêtée en 1961. Nous y renvoyons en nous permettant d'y ajouter :

A. S. Yahuda, *The Name of Balaam's Homeland*, dans *J. B. L.*, LXIV, 1945, pp. 547-551; — M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 80-86; — O'Callaghan, *Aram Naharaïm*, 1948, p. 119 sq.; — L. M. Pákozdy, *Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope*, dans *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin, 1958, pp. 161-176; — A. H. van Zyl, *The Moabites*, Leyde, 1960, pp. 10-12, 121-125; — H. Cazelles, art. *Balaam*, dans *Catholicisme*, I, 1948, col. 1183-1184, bref, mais non négligeable; — R. Largement, *Les oracles de Bile'am et la mantique sumérо-akkadienne*, dans *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des Langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1967, pp. 37-50; — M. Rehm, *Die Sprüche Bileams (Num., 23 sq.)*, dans *Der königliche Messias*, 1968, pp. 23-29, avec les notes bibliographiques.

2° *Les oracles de Balaam.* — *a) Nombre.* — On dénombre habituellement quatre oracles de Balaam. J. Coppens a rappelé que A. van Hoonacker et H. Gressmann ont eu des doutes sur l'authenticité du quatrième (cf. J. Coppens, *op. cit.*, dans *Mélanges Tisserant*, pp. 69-71). J. Coppens retient comme additions Num., XXIV, 7, 15 *b*-24 : elles amplifièrent le récit à l'époque de Saül et David. Il note avec intérêt chez Gressmann (1910) l'idée d'une relecture de ces oracles, qui demeurèrent vivants jusqu'à l'époque de David et furent remaniés.

b) Traditions et cadre. — Du maquis des opinions contradictoires sur la répartition des sources J et E et des traditions, retenons provisoirement la classification de J. Coppens, qui s'en tient à trois traditions majeures. La première, qui encadre les oracles, présente Balaam comme un prophète de Yahvé (Num., XXIII, 3, 5, 17; XXIV, 1, 11, 13) que le roi Balaq a rencontré comme par hasard; dans cette tradition (XXII, 36, 39-41; XXIII, 1-XXIV, 25), on trouve des rédactions de J et E. — Une deuxième tradition paraît présenter Balaam comme hostile à Yahwé et chargé de maudire les Hébreux : deux versions se juxtaposent, dont l'une au moins serait de J, avec l'épisode de l'ânesse (XXII, 22-35 *a*); l'autre, de E, fait mention de théophanies nocturnes (XXII, 9, 12). — La troisième, la moins bien conservée, présente Balaam en tentateur et responsable d'une défaite (XXI, 16).

c) Date de composition. — Les travaux de W. F. Albright, qui est revenu souvent sur la question, le conduisent à situer les oracles de Balaam vers 1200 avant J.-C. (*Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres, 1968, pp. 12 et 36) et leur rédaction yahwiste sous la monarchie unifiée, tandis que celle de l'élohiste refléterait la situation du royaume du Nord, donc après le schisme (*op. cit.*, p. 26, n. 68); mais Albright attribue la plus grande part des oracles de Balaam à E (*op. cit.*, p. 29).

Les recherches de comparatisme de R. Largement l'ont amené (*op. cit.*, p. 49-50) à des positions assez voisines, avec un refus catégorique de la thèse de S. Mowinckel, qui y voyait des *vaticinia ex eventu*, reconstitués autour de héros éponymes d'une histoire qui ne serait que l'expression du destin postérieur des clans et des tribus.

Une curieuse tradition, à la fois juive et chrétienne, concerne une faute de Balaam (Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VI, 6; II Petr., II, 15-16; Apoc., II, 14). Or Num., XXXI, 16 présente Balaam comme un séducteur, proposant au roi Balaq, selon une conjecture de A. van Hoonacker, d'envoyer aux enfants d'Israël des filles de Moab pour les débaucher (cf. XXV, 1 rapproché de XXIV, 14).

d) Patrie d'origine de Balaam. — Plusieurs réponses ont été proposées.

α. Édom. — Naguère la plupart des historiens cherchaient à identifier Balaam avec le roi édomite Béla, fils de Béor (Gen., XXXVI, 32 de J). Cette conjecture concordait avec la réputation des sages d'Édom (Jer., XLIX, 7; Job, II, 11). On identifiait alors Pethor avec la ville édomite de Fathour.

β. Mésopotamie et Syrie du Nord. — Num., XXII, 5*a* fait de Balaam un Mésopotamien de Péthor sur l'Euphrate : « Péthor sur le fleuve dans le pays des fils de *'mw* » (texte hébreu consonantique, *LXX*). W. F. Albright, suivi par H. Cazelles, van der Born, É. Dhorme et d'autres, identifie ce Pethor à *Pitru* en Syrie mésopotamienne, sur un affluent de l'Euphrate d'après les textes assyriens. Cf. R. Largement, *op. cit.*, p. 38 avec la n. 2; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres, 1968, p. 13, n. 38. Il est désormais très intéressant d'envisager cette hypothèse à la lumière du prophétisme de Mari et de la mantique babylonienne.

γ. Le pays d'Ammon. — Le Pentateuque Samaritain lit : « dans le pays des enfants d'Ammon ».

3° *Genre littéraire.* — Les contributions les plus décisives du demi-siècle à l'interprétation des oracles de Balaam et à l'approche de leur genre littéraire viennent des assyriologues : S. Daiches, *Balaam, a Babylonian « bârû ». The episode of Num. 22, 2-24 and some Babylonian parallels*, dans *Hilprecht anniversary volume*, Leipzig-Londres. Paris, 1909, pp. 60-70, repris dans S. Daiches, *Bible Studies*, Londres, 1950, pp. 110-119; et surtout l'étude citée *supra* de René Largement, *Les oracles de Bile'am et la mantique sumérо-akkadienne*. La critique moderne voyait, dans le discours de l'ânesse, l'insurmontable objection du folklore naïf. H. Cazelles évoquait bien, à l'occasion, le cas du serpent de la Genèse. Largement montre que la mantique assyro-babylonienne offre des analogies frappantes. Ainsi, il relève au milieu d'une série ominale : « Si un âne gémit, un ennemi s'emparera de son maître et son épouse gémira... Si le cheval du char du dieu cabriole, le pays perdra la raison, etc. ». Il suppose donc, dans le cas précis de Balaam, que sa réaction finale suppose un cas de mantique avec des protases de ce genre : « Si une ânesse se détourne du chemin et va dans les champs (Num., XXII, 23)... Si une ânesse serre contre le mur le pied de son cavalier (*id.*, 25)... Si une ânesse se couche sous son cavalier (*id.*, 27) ». L'apodose commune pourrait être « danger de mort pour le cavalier » (*op. cit.*, p. 41).

Quant aux signes qui sont à la base des deux oracles de la première consultation, ce sont des phénomènes atmosphériques, ce qui est assez normal si le dieu de Balaam est Adad, le grand dieu ouest-sémitique de l'orage. Sur l'importance de ce dieu de l'orage, cf. A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VII^e^ siècle av. J.-C.*, coll. Cahiers de la *R. B.*, III, Paris, 1965.

Pour l'oracle messianique, Largement fait une suggestion remarquable : « La protase de l'oracle astrologique semble devoir être cherchée sous l'expression 'un astre sort de Jacob' (Num., XXIV, 17); l'apodose serait alors constituée par le stique parallèle 'un sceptre s'élève d'Israël' » (*op. cit.*, p. 42).

Pour justifier ses rapprochements avec la man-

tique assyro-babylonienne, Largement fait un rapprochement hasardeux en interprétant le nom du père de Balaam, Béor, comme équivalent de *bârû*. Aux difficultés philologiques de l'équivalence s'ajoute celle d'un *bârû* qui s'appellerait précisément « Bârû »; mais excellent est par contre le rappel que les *bârû* étaient nombreux dans la région — le district de Mari — : « Un *patum* (division territoriale) sans *bârû* n'existe pas » (*A. R. M.*, II, 15, ligne 26-27; voir col. 879 ce que nous disons du *bârû*). Largement rappelle opportunément que le *bârû* se double d'un *âšipu*, un incantateur chargé de provoquer la victoire par l'appui des dieux. L'usage de la malédiction contre les ennemis est bien attesté par une tablette intitulée « Oracle de la campagne contre un ennemi pour frapper, écraser et piller, pour la décision du départ et du retour » (*op. cit.*, p. 44). Lorsque Largement écrit que la malédiction ou la bénédiction sont selon la nature même du signe, nous retrouvons là les principes du *fâl* arabe, dont nous dégagerons les principes (cf. *infra*, Nathan). Mais Toufic Fahd a souligné d'autres aspects, qui offrent des analogies avec la mentalité arabe, avec le *saǧ'* et le *raǧaz*, dont on a voulu faire une spécialité du peuple arabe. *Saǧ'* et *raǧaz* désigneraient l'état d'extase; l'oracle qui s'en suit est l'expression formelle de ce dernier, avec une spécification progressive du *raǧaz*, à savoir l'oracle de la guerre. Que le *raǧaz* ait exprimé la colère divine, dont les calamités sont les conséquences logiques, il suffit, écrit T. Fahd, de se rapporter au Coran, qui fait usage des dérivés de *rǧz* et *rǧs* pour les plaies d'Égypte (VII, 134 sq.), les foudres de Dieu détruisant le village de Loth (XXIX, 34), etc. (*La divination arabe*, 1967, pp. 154-157). Or, T. Fahd reconnaît dans les oracles de Balaam une telle parenté avec le *saǧ'* arabe qu'il propose même la correction *"Bile'am* ben Beor", devin (pratiquant la *petôrah*) (*op. cit.*, p. 157). Il rapproche la *petôrah* de l'akkadien *patâru*, « ablation de la tête du taureau sacrifié ». Conjecture arbitraire au niveau des textes bibliques, mais qui pourrait éventuellement être envisagée pour l'origine du nom de la ville de Pitru (?).

Ce qui irait, par contre, dans le sens de la thèse de Largement, c'est le fait que le texte hébreu ne donne jamais à Balaam le titre de *nabi'* ou de *ḥôzéh*, mais celui de *haq-qôsêm* ou devin (Jos., XIII, 22) adonné à la divination interdite par la Loi (Deut., XVIII, 10 sq.; I Sam., XV, 23, etc.).

« Oracle de l'homme qui voit le mystère, oracle de celui qui entend les paroles de Dieu, qui voit la vision de Shaddaï, qui tombe et dont les yeux se dessillent! » (Num., XXIV, 3-4). On a relevé la lecture de IV Q *Test.* 10 : « dont l'œil est parfait » (cf., déjà, J. Wellhausen « *Shettammāh 'ajin* ». *Die Composition des Hexateuchs*, 1899, p. 351); de son côté, J. M. Allegro (*The meaning of the phrase « šetum ha'ayin » in Num., XXIV, 3, 15*, dans *V. T.*, III, 1953, pp. 78 sq.) propose, à partir de l'arabe, « l'homme à l'œil farouche »; M. Rehm (*op. cit.*) propose « l'homme à l'œil fermé ». Ce dernier sens conviendrait bien à un « homme de songe ». Cf. *supra*, col. 871.

Ajoutons en terminant que l'interprétation des oracles de Balaam par l'oniromancie et l'incubation avait été déjà entrevue par A. Jirku, spécialiste de la mantique biblique, dans ses *Materialen zur Volksreligion Israels*, 1914, p. 141, repris dans son recueil, *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, 1966, p. 141. Il est aujourd'hui très probable que la solution mésopotamienne constitue la meilleure hypothèse. C'est aussi l'avis nuancé de H. M. Orlinsky, *The Seer in Ancient Israel*, dans *O. A.*, IV, 1965, p. 174.

4° *Portée messianique.* — Selon J. Coppens, « nos oracles ne contiennent plus d'allusion à un lieutenant royal de Yahwé entrevu pour l'établissement du règne définitif de Dieu sur terre, en d'autres termes à la figure du messie au sens le plus strict. Ils convoient toutefois une espérance eschatologique *au sens le plus large*. Ils confirment, en effet, la vocation d'Israël, appelé à être une nation particulière (Num., XXIII, 9). Elle sera porteuse de bénédictions divines (XXIII, 20) et Yahwé, son dieu, lui sera présent comme roi (XXIII, 21). En d'autres termes, nous sommes en présence d'une sotériologie théocratique... » (*op. cit.*, p. 78). Nous marquerions notre plein accord avec ces vues.

Même réserve chez M. Rehm, qui, après avoir évoqué les parallèles orientaux de la symbolique astrale du Roi, déjà signalée par L. Dürr (*Ursprung und Ausbau der israelitisch-judischen Heilandserwartung*, pp. 106-111), estime que David a déjà réalisé l'oracle et donc que le chant n'est pas strictement messianique (*op. cit.*, pp. 28-29). Rehm y verrait volontiers des oracles de menaces contre Moab et Édom, mais qui peuvent être au futur, sans préjudice d'une lecture messianique ultérieure, comme l'attestent les traditions qumrâniennes et judéo-chrétiennes (références utiles aux notes 99 à 102). Notons que le traducteur de la *LXX* a déjà mêlé Gog à nos oracles, en Num., XXIV, 7; comme en Amos, VII, 1. Enfin, Philon d'Alexandrie, cependant fort peu porté au messianisme, utilise nos oracles (*De Proem.*, ch. 15 et 16; É. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, pp. 5-6).

5° *Balaam et Moïse.* — De même que Dieu a suscité Moïse pour Israël, Dieu a suscité Balaam pour les idolâtres. Balaam semble avoir été présenté de bonne heure comme le prophète des Gentils *par excellence;* cf. *Pirké Aboth*, V, 19, où nous avons l'opposition entre les disciples de Balaam, l'impie, et ceux d'Abraham, notre père.

Mais, de même qu'à l'inverse de Salomon Nabuchodonosor a mal usé de la puissance qui lui était donnée, de même Balaam a fait une brèche dans l'ordre moral et a cherché à détruire Israël innocent. Ce jugement pessimiste sur Balaam affleure déjà dans II Petr., II, 15, où il est question de ceux qui suivent « la voie de Balaam, le fils de Béor (ou Bosor), qui chérit un salaire d'iniquité ». Cf. *supra*, col. 906.

Tandis qu'un courant tendait à minimiser Balaam, ainsi par l'explication selon laquelle le don de prophétie aurait été retiré à Balaam, à la prière expresse de Moïse demandant que la divine présence ne repose plus sur les païens (cf. *Baba Bathra*, 15 *b*), un autre courant cherchait à magnifier Balaam, par souci de ne pas laisser paraître une disparité trop manifeste entre les dons prophétiques concédés d'une part à Israël et, d'autre part, aux nations (cf. John Bohman, *Prophets and prophecy in Talmud und Midrash*, dans *The Evangelical Quarterly*, XXII, 1950, p. 110).

Bohman décèle un jeu subtil de dosages : d'une part, il fallait montrer la supériorité de Moïse, mais, d'autre part, laisser quelques avantages à Balaam. Balaam est un Moïse païen, inférieur à Moïse en trois points : quand Dieu parlait à Moïse, celui-ci se tenait sur ses pieds, Balaam, lui, gisait sur le sol; — Dieu parlait à Moïse bouche à bouche, mais non pas à Balaam; — Dieu parlait face à face à Moïse, mais uniquement en paraboles à Balaam.

R. Siméon protesta contre les avantages concédés à Balaam; mais le fait « que le Midrash se soit conservé prouve qu'il avait rencontré quelque approbation » (J. Bohman, *op. cit.*, p. 111, qui détaille ces avantages, p. 110).

Pour les témoignages des Pères sur Balaam, on consultera encore avec fruit l'art. *Balaam*, dans *D. B.*, I, col. 1390-1398 [E. Palis], et surtout l'art. *Bileam*, dans *R. A. C.*, vol. II, col. 362-373 [A. Karpp].

II. LA PROPHÉTIE BIBLIQUE

Nous étudierons successivement : I. État des questions prophétiques de l'Ancien Testament. — II. Les noms des prophètes. — III. Les moyens d'expression. — IV. Les vocations prophétiques. — V. Le prophétisme et les traditions d'Israël. — VI. Formes et développement du mouvement prophétique. — VII. Les fonctions des prophètes en Israël. — VIII. Prophétisme et culte. — IX. Prophétisme et sagesse. — X. Prophètes et eschatologie. — XI. Conclusion.

Pour les abréviations usuelles, on se reportera à l'*Elenchus bibliographicus* de *Biblica*. Revoir aussi les listes déjà données pour l'Égypte, la Mésopotamie et Mari.

Act. Or. : *Acta Orientalia.*
A.N.E.P. : *Ancient Near Eastern Pictures relating to the Old Testament.*
Associations : *Associations of cult Prophets among the Ancient Semites* (A. Haldar), Upsal, 1945.
A.T.A.N.T. : *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.*
A.T.D. : *Das Alte Testament Deutsch.*
B.A.S.O.R. : *Bulletin of American Schools of Oriental Research.*
B.H.Hw. : *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, 3 vol. Göttingue.
B.H.S. : *Biblia hebraica*, Stuttgart, 1968 sq.
B.J.R.L. : *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
B.K.A.T. : *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, Neukirchen.
B.M.S. : *The Bible in modern Scholarship* (éd. J. Philip Hyatt), Londres, 1965.
B.W.A.N.T. : *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.*
B.Z.A.W. : *Beihefte zur Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft.*
C.A.T. : *Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel.
D.E.B. : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (trad. du néerlandais), Turnhout, 1960.
D.O.T.T. : *Documents for the Old Testament Times* (éd. Winton Thomas).
E.I. : *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., 1953 sq.
E. Jud. : *Encyclopaedia judaica* (J. Klatzkin et I. Elbogen), 1928 sq.
E.T. : *Expository Times.*
E.Th.L. : *Ephemerides theologicae Lovanienses.*
F.R.L.A.N.T. : *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.*
G.O. : *Gottes Offenbarung* (Theol. Bücherei 19), 1963.
H.A.L.A.T. : *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (W. Baumgartner), I, Leyde, 1967.
H.A.T. : *Handbuch zum Alten Testament.*
H.L.H.J. : *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (A. Lods), Paris, 1950.
H.U.C.A. : *Hebrew Union College Annual.*
I.C.C. : *The International Critical Commentary.*
I.D.B. : *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vol., Abingdon.
J.B.C. : *The Jerôme's Biblical Commentary* (Nashville).
Jew. Enc. : *Jewish Encyclopaedia* (C. Adler et I. Singer), 2e éd., 1915.
J.J.St. : *Journal of Jewish Studies.*
J.Q.R. : *Jewish Quarterly Review.*
J.S.S. : *Journal of Semitic Studies.*
L.A.W. : *Lexikon der Alten Welt*, 1965.
L.V.T.L. : *Lexikon in Veteris Testamenti libros*, Leyde, 1953 (Köhler-Baumgartner).
M.G.W.J. : *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.*
R.Th.Ph. : *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne.
S.O.T.P. : *Studies in Old Testament Prophecy* presented to Professor T.H. Robinson (1946), Édimbourg, 1950.
St.Th. : *Studia theologica.*
T.N.S.I. : *A Textbook of North-Semitic Inscriptions* (G.A. Cooke), Oxford, 1903.
Ug.F. : *Ugarit Forschungen*, Münster, 1969 sq.
Ug.Hb. : *Ugarit Handbook.*
Ug.Tb. : *Ugarit Textbook.*
U.U.Å. : *Uppsala universitets årsskrift.*
W.I.A.N.E. : *Wisdom in Ancient Near East*, Mélanges Rowley.
W.M.A.N.T. : *Wissenschaftliche Monographien zum A. und N.T.*
Z.T.K. : *Zeitschrift für Theologie und Kirche.*

I. État des questions prophétiques de l'Ancien Testament. — Newman nous a rapporté le conseil de son père : « Ne lis pas les Pères, lis les prophètes ». Au milieu de l'océan bibliographique qui submerge la question prophétique, nous voudrions d'abord dégager, pour le lecteur, les courants et indiquer les navigateurs à suivre, pour précisément « lire les prophètes » et non pas les engloutir.

Pour le *texte* des prophètes, nous ne possédons guère qu'une traduction qui nous paraisse véritablement exceptionnelle au point de vue poétique, celle de Martin Buber et Franz Rosenzweig, *Bücher der Kündung*, nouvelle éd., Cologne, 1958. Quant aux traductions françaises, elles sont connues du lecteur, et leurs mérites très divers n'ont pas à être rappelés; celles de J. Steinmann nous paraissent, malgré leurs conjectures, approcher parfois du réalisme de la Bible et des jeux d'assonances restitués par Buber.

Pour la *poésie* des prophètes, *La poésie biblique* d'Éd. Dhorme, Paris, 1931, aurait mérité de susciter de nouvelles études littéraires qui ne se sont point révélées, jusqu'ici, dans notre langue.

Pour l'intelligence du *témoignage prophétique*, de la religion des prophètes, dégageons immédiatement un livre catholique : L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf, 1926; un livre protestant : P. Volz, *Prophetengestalten des A. T. Sendung und Botschaft der altt. Gotteszeugen*, Stuttgart, 1938; et deux livres juifs : Abraham Heschel, *The Prophets*, New York, 1955, qui est, à notre humble avis, un essai exceptionnel, et A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955. Ajoutons, pour le lecteur français, l'essai ancien mais vigoureux, de Paul Humbert, *Les prophètes d'Israël ou les tragiques de la Bible*, dans *R. Th.Ph.*, XXIV, 1936, pp. 209 sq.; et, plus accessible, L. Monloubou, « *Prophète qui es-tu ?* », Paris, 1968; sans oublier le témoignage de W. Vischer, *Les premiers prophètes*, traduction par P. Klossowski (Neuchâtel-Paris, 1951) de *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, vol. II, *Die früheren Propheten;* les ouvrages de H.H. Rowley sont universellement cités comme étant ceux que l'honnête homme doit connaître, mais ils nous introduisent déjà dans les problèmes véritablement « critiques »; signalons aussi C. F. Witley, avec son livre au titre intraduisible, *The prophetic Achievement*, Londres, 1963; enfin, cela va de soi, G. von Rad, *Théologie de l'A.T.*, II, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (trad. française par A. Goy sur la 4e éd., Genève-Paris, 1968), à compléter désormais par G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten*, von E. Haller... gemeinsam mit dem Verfasser überarbeitet, Munich, 1967; trad. anglaise, *The Message of the Prophets*, Londres, 1968.

Pour une présentation des prophètes dans leur *cadre historique*, voir Norman K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, New York, 1964; mais on consultera encore les histoires d'Israël d'Albright, Noth, J. Bright, Baron, Ricciotti ou l'abrégé de L. Ehrlich; et aussi un excellent manuel anglais, Bernard W. Anderson, *The living World of the Old Testament*, Londres, 1957; et, avec une érudition quelque peu surchargée, Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, IV, *Das Zeitalter der Propheten* (bibliographie, tables, cartes), Innsbrück, 1962. En français, si l'on excepte les volumes de vulgarisation de la coll. « Lectio divina », il faut remonter à Éd. Tobac et J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1932.

Comme mise au point des *problèmes critiques* de la première moitié du siècle, il faut renvoyer à trois ouvrages classiques : M. A. van den Oudenrijn, *Nebu'ah*, Rome, 1926; H. Junker, *Prophet und Seher im A.T.*, Trèves, 1927; et A. Jepsen, *Nabi*, Munich, 1934. Le lecteur pressé lira l'essai de James Muilenburg, *The office of the Prophet in Ancient Israel*, dans *The Bible in modern Scholarship* [= *B.M.S.*] édité par J. Philip Hyatt, Londres, 1965,

pp. 74-97. Nous y reviendrons souvent. Ajoutons l'excellent et indispensable recueil, *Israel's prophetic Heritage. Essays in honour of James Muilenburg*, édité par B.W. Anderson, Londres, 1962. Pour les vastes revues critiques parues dans la *Theologische Rundschau*, on en trouvera la bibliographie dans Sellin-Fohrer, *Einleitung in das A.T.*, 10e éd., Heidelberg, 1965, pp. 374-375 et 380-381; F. Vawter, *Études récentes sur les prophètes*, dans *Concilium*, n° 10, 1965, pp. 99-111; G. Scharbert, *Die prophetische Literatur, der Stand der Forschung*, dans *E.Th.L.*, XLIV, 1968, pp. 346-406, importante mise au point d'un connaisseur.

Mais nous disposons également des vastes synthèses de J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963; de Joseph Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 vor Christus*, Cologne, 1965, et *Die Propheten Israels um 600 vor Christus*, *ibid.*, 1967; pour trouver un équivalent français, il faudrait remonter au livre déjà ancien de A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935.

Importante est la contribution de Angel Gonzáles Núñez, *Profetismo y sacerdocio*, Madrid, 1969, bibliographie, pp. 341-358 (reprise de sa thèse de doctorat de l'Institut catholique de Paris, 1959). Signalons aussi un vigoureux essai de comparaison : Joh. Hessen, *Platonismus und Profetismus*, Bâle, 1939, 2e éd., 1955.

Il faut enfin ajouter les théologies de l'A.T., spécialement celles de Procksch et d'Eichrodt; de R. H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, Londres, 1961; de G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, dans *B.Z.A.W.*, 1967. Et J. Muilenburg, *Old Testament Prophecy*, dans Peake's Commentary on the Bible revised, Londres, 1963, pp. 475-483, avec bibliographie; S. Hermann, *Die prophet. Heilserwartungen im A.T.*, Stuttgart, 1965.

1° Un premier courant — le plus ancien — de la critique du XXe siècle tend à *replacer les prophètes dans la vie d'Israël*, dans la vie sociale et politique de l'Orient et de la Palestine. Au début du siècle on a même forcé la note, jusqu'à voir dans les prophètes des socialistes, des hommes politiques, des chefs du parti d'opposition, voire des agents doubles à la solde des Assyriens, des Babyloniens (Isaïe, Jérémie). Même sans tomber dans ces excès, il faut bien admettre l'impact politique du prophète et entendre ses cris de justice sociale. Cette insertion dans la vie politique nous paraît une acquisition définitive de la critique, dans la mesure où, par delà cet impact, elle accepte aussi un dépassement avec le Serviteur, Jean-Baptiste et Jésus, qui se placeront le plus souvent au-dessus de la politique israélite et de ses escarmouches locales.

2° Un deuxième grand courant dans l'exégèse prophétique est celui des *traditions*. Nous découvrons, d'une part, l'enracinement du message prophétique dans le tuf mosaïque, et, d'autre part, ce phénomène, peut-être unique dans les religions antiques, d'un accord fondamental des prophètes entre eux, de ce que nous appellerons la « concaténation » prophétique.

L'école de Wellhausen tendait à considérer les prophètes comme des isolés, des figures solitaires, des personnages monolithiques tombant à l'improviste sur leur temps. On prête à K. Barth une définition qui résume bien cette tendance ancienne : « Un prophète est un homme sans biographie; il se dresse et il tombe avec sa mission. »

La situation est bien changée aujourd'hui. Les prophètes apparaissent, à un critique comme J. Muilenburg, conditionnés au contraire par les traditions mosaïques, ou apparentés à celles-ci (*B. M. S.*, p. 89). Cet auteur estime que les études sur les genres littéraires et sur les traités de suzeraineté hittites n'ont fait que manifester ce rapprochement entre la loi et les prophètes, pour aboutir à une conclusion incontestable : bien loin de tracer une ligne de démarcation entre la loi et les prophètes, ces études nous incitent à reconnaître la prédominance d'une continuité entre eux (*B.M.S.*, p. 90).

Cette importante victoire de la critique contemporaine a été gagnée principalement sur le champ de bataille deutéronomique, ou, si l'on préfère, dans le creuset deutéronomique des traditions. Le Deutéronome apparaît de plus en plus en effet comme le creuset où se fondent les métaux bruts pour donner l'alliage israélite : d'abord le métal mosaïque et tribal, puis le métal prophétique et le métal sacerdotal; enfin, sous l'effet d'un catalyseur sapientiel, va se forger le credo israélite. Au regard de l'historien, une telle fusion, une telle expérience, disons aussi une telle réussite, apparaît comme un véritable miracle de l'esprit et donc, confessons-le, de l'Esprit, car chacun de ces métaux avait des caractéristiques tellement différentes que l'expérience semble de celles qui ne sauraient être répétées, s'agissant d'un peuple à l'esprit si farouchement indépendant.

Muilenburg reconnaît une provenance orale, à la fois aux traditions sociales du Deutéronome et aux traditions prophétiques, soulignant, dans l'un et l'autre cas, le caractère oratoire de ces écrits (*B. M. S.*, pp. 77-78). Or, dans le Deutéronome, ce rôle de « speaker » appartient à celui qui tient la place de Moïse. Ce qui le ramène à évoquer la vieille question dégagée par E. Sellin : « L'ultime et la plus importante question de toutes les recherches sur la religion israélite et juive demeurera toujours : Qui était Moïse? » (*Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922, p. 1).

Dans sa mise au point sur « l'office du prophète dans l'Ancien Israël », James Muilenburg dégage avant tout la position privilégiée du Deutéronome, entre la Torah et les prophètes, du point de vue de la foi comme du point de vue littéraire. Il montre le Deutéronome imprégné de prophétisme (*B. M. S.*, pp. 74-97; cf. p. 74) et propose donc, comme tâche à la critique, de cerner les rapports entre prédication deutéronomique et prédication prophétique (*op. cit.*, p. 79; cf. pp. 83-84). Et notre auteur ne craint pas d'écrire : « La rigide séparation entre la loi et les prophètes, si caractéristique de l'époque de Julius Wellhausen et de ses successeurs, est aujourd'hui universellement considérée comme erronée, car nous voyons maintenant, comme jamais auparavant, combien profondément la prophétie a pénétré des formulations dites légales, et très particulièrement toutes les traditions sociales incorporées dans le livre du Deutéronome; et aussi dans quelle mesure considérable les prophètes sont à leur tour redevables aux traditions légales d'Israël, à la fois dans la forme et la substance de leurs proclamations » (*op. cit.*, pp. 74-75).

Muilenburg est de ceux qui pensent qu'il faut remonter l'Élohiste à une date beaucoup plus haute que le VIIIe siècle et que le Yahwiste dépend des traditions élohistes orales du Nord. Les relations de l'Élohiste avec le Deutéronome — et plus étroites encore avec un *Urdeuteronomium* — lui paraissent acquises; elles mettent en relief la cité de Sichem, son amphictyonie et ses liturgies d'automne (*B. M. S.*, pp. 81-82). Or ces deux courants de traditions (E et D) s'accordent dans la représentation de Moïse comme médiateur et prophète.

Le Deutéronome, livre de l'alliance par excellence, fait reposer la foi sur trois piliers : l'Exode d'Égypte (mentionné une cinquantaine de fois), l'alliance de l'Horeb (environ 30 fois) et le don de la Loi (22 fois).

A la lumière des traités d'alliance orientaux qui l'éclairent, on voit se dégager la formule d'alliance : *Yhavé est suzerain, Israël est le vassal*. Mais comme Yahvé n'est pas un monarque terrestre, la présence du médiateur, note Muilenburg, s'impose du même coup (*B. M. S.*, p. 85). Sur ce rôle de médiation du prophète « tel que Moïse », cf. Deut., XVIII, 15 sq.

On trouvera l'état des questions et l'essentiel de la bibliographie dans Delbert R. Hillers, *Treaty*

Curses and the Old Testament Prophets, Rome, 1964, bibliogr. pp. XIII-XIX; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, Londres, 1965 (Studies in Biblical Theology, n° 43); Frederick L. Moriarty, *Prophet and Covenant*, dans *Gregorianum*, XLVI, 1965, pp. 817-833.

3° Les prophètes et *le droit :* autre question où les récentes études ont entraîné des changements de position. De ce côté, on va même parfois trop loin, comme lorsque H.J. Kraus prétend que de tout temps le prophète avait la responsabilité de proclamer le droit en Israël à l'occasion de la célébration de l'alliance. Kraus ne va-t-il pas jusqu'à affirmer qu'on peut à juste titre « considérer en Moïse, non pas en tout premier lieu un personnage historique, mais avant tout une fonction cultuelle propre à la fête de l'alliance » (*Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, dans *Theol. Stud.*, LI, Zürich, 1957, p. 13)?

Mais là encore les prophètes apparaissent comme trop bons connaisseurs du droit, du vocabulaire et des fonctions juridiques, pour que le hasard suffise à tout expliquer. Nous y reviendrons à propos de Prophétisme et culte, *infra*, § VIII.

4° Naguère, on opposait volontiers les *courants sapientaux* et prophétiques, et les apparences favorisaient cette thèse, puisque nous avons de nombreux réquisitoires prophétiques contre les sages et les conseillers. Mais, derrière ce procès des scribes, on s'est aperçu que les prophètes utilisaient à fond leur culture, et qu'un Isaïe, qui les combat, semble bien avoir été d'abord leur élève et avoir retenu pour son Messie tout leur programme de justice politique. Là encore, la ligne de démarcation n'est plus entre le prophète et le sage, mais elle se définit comme une frontière entre deux sagesses qui se disputent le cœur de l'homme, qu'il soit roi, sage ou prophète.

5° Des études multiples, méticuleuses, parfois même outrancières, ont remis en question la dichotomie entre *culte* et prophétisme. Dans ce domaine aussi les critiques virulentes adressées au mauvais prêtre ou au culte hypocrite, sans lien avec la véritable conversion du cœur, avaient paru dresser le prophète contre le prêtre, comme deux antagonistes irréductibles, comme les représentants d'une religion de l'Esprit face à une religion d'autorité.

En fait, on s'est vite aperçu que le prophétisme ancien plongeait des racines dans le culte; d'autre part, on s'est demandé si certains prophètes n'étaient pas toujours demeurés attachés au Temple et au culte. Ainsi a surgi la délicate question des prophètes cultuels, certainement fausse dans ses généralisations, mais probablement fondée compte tenu de l'éventail analogique des fonctions qui se cachent sous le mot *nabi'*.

Aussitôt jaillit la question : Quelle profession, quel ministère les prophètes exerçaient-ils? Un « ministère prophétique » en Israël? L'image libérale des prophètes indépendants et solitaires, héros de l'Esprit, élaborant un renouveau de la religion, est fortement contestée par H. von Reventlow dans une série d'articles et de livres : *Prophetenamt und Mittleramt*, dans *Z. T. K.*, 1961, LVIII, pp. 269-284; *Das Amt des Propheten bei Amos*, Goettingue, 1962; *Wächter über Israël. Ezechiel und seine Tradition*, dans *B. Z. A. W.*, Berlin, 1962; *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963. Sur ces études on lira le jugement plus que réservé de H. Gross, *Le prétendu « ministère prophétique » en Israël*, dans *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques, Desclée-De Brouwer, VIII), 1966, pp. 93-105; voir encore du même, *Gab es in Israel ein « prophetisches Amt »?*, dans *E. Th. L.*, 1965, XLI, pp. 5-19. Pour une mise au point utile sur l'ouverture que représente la parole prophétique d'un Jérémie par rapport à l'orthodoxie deutéronomiste, lire R. Davidson, *Orthodoxy and the prophetic Word*, dans *V. T.*, XIV, 1964, pp. 407-416. La situation de Jérémie serait comparable à celle de Job vis-à-vis de ses amis.

6° Il faut enfin reconnaître que, depuis Gunkel — plutôt décevant sur les *genres littéraires* prophétiques —, le livre qui résume le mieux les tentatives subséquentes est, sans contestation possible, celui de Cl. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (*Beitr. Ev. Theol.*, XXXI), 2e éd., 1964; ou *Basic Forms of prophetic Speech*, trad. anglaise de H. C. White, Philadelphie, 1967. On y ajoutera Julien Harvey, S. J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance*, Bruges-Paris, 1967.

7° Mais bien des questions restent encore au point mort : en particulier l'étymologie du mot *nabi'* et les problèmes psychologiques posés par l'extase et l'inspiration prophétiques. Sur les rapports des Pères de l'Église avec le prophétisme, notre documentation reste pauvre — en dehors de quelques thèses inédites; il semble que la crise montaniste ait singulièrement freiné l'enthousiasme des Pères à l'égard du prophétisme. Sur les « Vies des prophètes », on trouvera la documentation essentielle rassemblée dans A. M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'A. T.*, Leyde, 1970, ch. IX, pp. 85-90.

Sur les rapports de la prophétologie du judaïsme et de l'Islam avec la pensée médiévale, les articles ne manquent pas; faisons tout de suite ressortir les mérites d'un médiéviste érudit, Bruno Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, 1940.

Enfin pour une reprise du problème de l'inspiration prophétique nous devons, outre les travaux bien connus du P. Benoit et de P. Grelot, accorder une place à part au commentaire, par Urs von Balthasar, du traité de la Prophétie de la *Somme théologique : Die besonderen Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Heidelberg, 1954, dans Deutsche Thomas Ausgabe, XXIII). Au sujet des perspectives modernes de cette question, recommandons avant tout Luis Alonso Schökel, *La Palabra inspirada*, Barcelone, 1966. Il semble qu'on doive réexaminer toute l'inspiration des prophètes avec d'autres catégories que celles des penseurs juifs, musulmans et scolastiques, à partir du texte des prophètes; cf. Vawter, art. *supra* cit., pp. 107-110; O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Fribourg-en-Brisgau, 1964, pp. 12-14; et la série d'articles rassemblés dans *La « verita » della Bibbia nello debattito attuale* (*Giornale di theologia*, n° 21), Brescia, 1966.

II. Les noms des prophètes. — I. Données lexicographiques sur la racine נבא (col. 915). 1° Domaine d'emploi du mot « nabi' » : *a)* dans les traditions du Pentateuque; *b)* dans les livres historiques; *c)* chez les Sapientiaux; *d)* chez les prophètes écrivains. 2° Les problèmes lexicographiques et étymologiques de la forme verbale. 3° La forme grammaticale. 4° Le problème étymologique de נבא. — II. Les désignations des visionnaires, חֹזֶה et רֹאֶה (col. 924). 1° Domaine d'emploi de *ḥôzéh*. 2° Domaine d'emploi de *rô'éh*. — III. Les termes qui désignent un prophète dans ses relations avec Dieu (col. 927). 1° « L'homme de Dieu ». 2° מַלְאַךְ. 3° Le terme מֵלִיץ, « interprète », est-il une désignation du prophète? 4° Le prophète, « serviteur de Dieu ». 5° « Mes (ou ses) serviteurs les prophètes ». — IV. Les termes qui désignent un prophète dans ses relations avec Israël (col. 931). 1° שֹׁמֵר, le « gardien »,

l' « espion », l'« observateur », le « veilleur ». 2° צֹפֶה, le « guetteur » de Yahwé. 3° מְשֻׁגָּע, l' « exalté » (?). 4° « Père » et « mère » sont-ils des titres prophétiques? — V. Vocabulaire prophétique de la Bible grecque (col. 934). 1° Signification grammaticale et conceptuelle de προφήτης. 2° Προφητεύειν-μαντεύεσθαι. 3° Domaine d'emploi dans la littérature grecque. 4° Valeur sémantique du mot προφήτης. 5° Προφήτης chez les écrivains de l'époque hellénistique. 6° Προφήτης comme désignation d'un personnel oraculaire des temples. 7° L'usage de la Septante.

I. Données lexicographiques sur la racine נבא. — Les études linguistiques relatives à l'antiquité étant tributaires des documents littéraires, nous n'avons accès qu'à la langue écrite. Toute datation d'un mot est donc relative aux textes.

Nous transcrivons habituellement *nabi'*, sauf dans les citations d'auteurs.

1° *Domaine d'emploi du mot « nabi' ».* — Hormis Aaron, *nabi'* de Moïse, on ne peut être que le *nabi* de Dieu (Orlinsky, *O. A.*, IV, p. 172). Sur 309 emplois du mot *nabi'* dans la Bible hébraïque (estimation basée sur la *Konkordanz zum hebräischen Testament* de G. Lisowsky, Stuttgart, 1958), nous relevons : α. dans le Pentateuque 14 emplois (15 selon la *LXX*), dont 10 dans le seul Deutéronome; — β. pour les Psaumes, 3 emplois; — γ. pour les Sapientiaux de la Bible hébraïque : néant, si l'on excepte le Siracide, livre pour lequel on n'a pas encore d'attestation hébraïque du mot. — δ. des Juges à II Rois, on a 97 cas; Par., Esdr., Neh., 33 cas; au total, 130 cas; — ε. dans les Prophètes, 154 cas; Lam., 4 cas, Dan., 4 cas; au total 162 cas.

Les six mentions d'une prophétesse, *nebi'âh*, ne modifient pas sensiblement cette statistique : 1 cas dans le Pentateuque (Ex., XV, 20); 2 cas dans les livres historiques anciens (Jud., IV, 4; II Reg., XXII, 14); 2 cas dans les livres historiques postexiliques (II Par., XXXIV, 22; Neh., VI, 14); 1 cas, d'interprétation difficile, dans les livres prophétiques, celui de la femme d'Isaie (Is., VIII, 3). Voir aussi Ez., XIII, 17.

Sans majorer la force de l'argument lexicographique, il faut cependant reconnaître ici sa valeur assez exceptionnelle, quant à une différenciation littéraire des trois premiers ensembles α, β, γ, qui totalisent 17 cas, alors que les deux derniers δ, ε réunis atteignent 292 cas. Si notre surprise est grande pour les Psaumes et les Sapientaux, notre prévision est satisfaite en ce qui concerne le Deutéronome. L'absence totale dans le Lévitique nous paraît, elle aussi, riche de signification, révélatrice d'un milieu très différencié de celui des nabis. On notera encore l'absence totale du mot dans Josué, et le cas unique des Juges (VI, 8). Relevons enfin l'absence du mot chez Joël, Abdias, Nahum, souvent considérés d'ailleurs comme prophètes cultuels (voir *infra*, Prophétisme et culte).

a) Le mot « nabi' » dans les traditions du Pentateuque. — Peut-on attribuer un seul emploi au Yahwiste? Cela semble exclu. Certes, il y aurait le cas de Num., XII, 6, que Eissfeldt attribue à la source L (*Hexateuch-Synopse*, p. 165). Mais ce n'est donc pas J; et d'autres, avec de bonnes raisons, préfèrent y reconnaître le style élohiste : ainsi il s'agirait de E[2] pour la *Bible du Centenaire;* cf. C. A. Simpson, *The early Traditions of Israel*, Oxford, 1948, p. 229. Cette attribution élohiste est reconnue par plusieurs auteurs : Sellin-Rost, *Einleitung*, 1950, p. 54; H. Cazelles, qui écrit, pour tout l'épisode de Haçerot : « Il s'agit, semble-t-il, d'une tradition « élohiste », plus ou moins retouchée dans un sens sacerdotal » (*Les Nombres*, 2e éd. revue, Paris, 1958, p. 67).

Nous pouvons donc conclure que J ignore le *nabi'*. Cazelles a remarqué d'ailleurs que « la place qu'accorde J à Moïse n'est pas aussi centrale que celle qu'on lui trouve dans E » (*D. B. S.*, t. VI, art. *Pentateuque*, col. 798). Moïse, pour ce rédacteur, est avant tout un chef : « Tel le roi, il ne parle pas directement au peuple, il n'est pas prophète, mais il a son sacerdoce, comme David ou pharaon ont le leur » (col. 798). Sur l'aspect prophétique de Moïse, voir W. J. O' Rourke, dans *Scripture*, XV, 1963, pp. 44-55.

L'intérêt de E pour la prophétie est très généralement reconnu (cf. Num., XI, 16 sq., 24-30; XII, 2, 4-8). C'est ainsi que lui reviennent les mentions de *nabi'* pour Abraham (Gen., XX, 7), pour le peuple (Num., XI, 29). Signalons ici le cas de la *prophétesse* Miryam (Ex., XV, 20).

Pour le Code sadertodal, nous n'aurions qu'une seule attestation du mot : le cas d'Aaron, qui sert de *nabi'* à Moïse (Ex., VII, 1). Tous les commentateurs attribuent ce texte à P; voilà un cas unique, insignifiant du point de vue de l'histoire prophétique, et pourtant bien intriguant pour P. Signifie-t-il quelque exclusive du nabisme ? Il nous semble marquer un certain cloisonnement entre prêtres et prophètes, dont il faudra nous souvenir à propos des controverses récentes sur les prophètes cultuels, *infra*, § VIII.

Il nous reste donc à considérer l'efflorescence prophétique dans le Deutéronome (pour les livres historiques édités par cette école, voir le § suivant). Dans le Deutéronome, l'usage du mot se localise dans trois chapitres.

En Deut., XIII, le contexte est singulièrement défavorable au mot *nabi' :* « S'il surgit en ton sein un prophète ou un songeur de songe, et qu'il te propose un signe ou un prodige, même si se réalise le signe ou le prodige qu'il t'a prédit, en disant : 'Allons à la suite d'autres dieux (que tu n'as pas connus) et servons-les', tu n'écouteras pas les paroles de ce *nabi'* » (XIII, 1-4). On nous précise un peu plus loin : « Ce prophète ou ce songeur de songe sera mis à mort » (Deut., XIII, 6). Cette loi de la peine de mort est importante pour laver Élie du reproche de manque d'œcuménisme, lorsqu'il fait massacrer les 450 prophètes de Baal, encore que la rédaction deutéronomique soit postérieure. Mais ici le texte ne précise pas qu'il s'agit d'étrangers, ce peuvent donc être des prophètes apostats. On relèvera la proximité du *nabi'* et du songeur, le songe étant considéré comme mode de révélation (cf. Num., XII, 6-8; I Sam., XXVIII, 6; Jer., XXIII, 28; Joël, III, 1). On ne craint pas d'accorder qu'ils puissent prétendre réaliser des signes ou des prodiges (אוֹת אוֹ מוֹפֵת). Lire A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, dans *Les songes* (coll. Sources orientales), Paris, 1959, pp. 101-124; cf. pp. 117 et 109. De très bonnes remarques aussi dans P. Buis et J. Leclerq (*Le Deutéronome*, Paris, 1963, pp. 110-111), qui écrivent : « On voit comment le Deutéronome se place au-dessus des prophètes : il les juge » (p. 111).

Pour la valeur de « signe », rappelons que le sens de מוֹפֵת est éclairci par un texte de Lakiš (IV, 11) où il concerne les signaux par le feu. — Sur le lien du signe avec le prophète en Islam voir Peter Antes *Prophetenwunder in der Aš'ariya bis Al-Gazali*, Fribourg-en-Brisgau, 1970, avec bibl., pp. 116-132.

En Deut., XVIII, au contraire, nous aurons le statut du prophète semblable à Moïse. Il en va de même de l'addition tardive, mais significative, de Deut. XXXIV, 10.

b) Le mot « nabi' » dans les livres historiques. — Les 82 emplois du mot *nabi'* dans les livres des Rois de rédaction principalement deutéronomiste, plaident

en faveur d'une ancienneté du *Code* deutéronomiste dans son fond législatif, puisqu'il accorde finalement si peu de place aux *nebi'îm*.

Il est intéressant aussi de noter la fréquence du mot dans le premier livre de Samuel, de rédaction deutéronomiste, alors que, dans II Sam., IX-XX, nous ne relevons qu'un seul emploi (contre 14 emplois dans le reste des livres de Samuel). L'unité littéraire et l'antiquité de cette « succession au trône de David » seraient donc ici confirmées, avec cette petite réserve que le phénomène ne joue plus en I Reg., I-II, que l'on a l'habitude de rattacher à ce complexe. Mais il s'agit précisément, et exclusivement, dans ces deux chapitres, de Nathan « le nabi' », titre qu'il porte effectivement dans l'exception signalée plus haut (II Sam., XII, 25). La conclusion est alors intéressante : si le mot *nabi'* pouvait être considéré comme rédactionnel, tardif, et, très nettement, deutéronomiste (I Sam. et II Sam., I-VIII), la figure de ce premier messianiste, Nathan, le *nabi'* du roi, en ressortirait avec un éclat exceptionnel, avec une sorte de fonction de prophète de cour, à la manière orientale, chargé de conseiller le roi dans ses grandes entreprises (Temple, succession). Si nos statistiques n'arrivaient qu'à ce seul résultat, elles se justifieraient déjà (lire l'art. *Nathan*, dans *D. B. S.*, v). On retrouve le titre de Nathan le *nabi'* dans la titulature du Ps. LI.

Ce qui est très frappant, c'est ce contraste entre l'emploi du mot *nabi'* dans les livres des Rois et dans les Chroniques. On a 82 cas dans les Rois et 30 cas dans les Chroniques, si notre compte est exact. L'absence dans les récits sur Élie, Élisée et Michée ben Jimlah ne paraît pas suffisante pour expliquer cette différence de traitement, qui mériterait un examen minutieux; tout semble plaider en faveur d'un déclin du prophète au profit du prêtre, du lévite et du psalmiste; là encore, la contre-épreuve est au bénéfice des critiques qui ont vu dans le Chroniste un grand liturgiste de l'école sacerdotale.

c) Absence du mot « nabi' » chez les Sapientiaux. — La remarque concerne, d'ailleurs, l'ensemble de la littérature de cette époque. Si on le rencontre 3 fois dans les Psaumes, ni Job, ni Esther, ni Judith, ni Ruth, ni l'Ecclésiaste, ni les Proverbes, ni le Siracide — si l'on excepte le prologue, une prière pour Israël (Eccli., XXXVI, 1 sq.) et l'éloge des Pères (8 fois selon le texte grec) — ne font état du *nabi'*.

d) Emploi du mot « nabi' » chez les prophètes écrivains. — Il nous reste maintenant à chercher l'emploi du mot chez les prophètes écrivains. Aussitôt revient en mémoire le cri fameux d'Amos : « Je ne suis pas un *nabi'* » (Am., VII, 14). Avant d'aborder ce nœud gordien de l'exégèse, regardons la situation d'ensemble, antérieurement à l'époque deutéronomique que reflète le livre de Jérémie. Cf. L. Monloubou, art. *Amos*, dans *D. B. S.*, t. VIII, col. 717-718.

Le prophète *Amos* ne reçoit pas le titre de *nabi'* dans le titre de son livre. En II, 11-12 :

> Puis, je suscitai de vos fils comme *prophètes*
> et de vos éphèbes comme *naziréens*.
> Mais vous avez fait boire du vin aux naziréens
> et vous avez donné ordre aux prophètes
> en disant : « Ne prophétisez pas ».

Retenons au passage ce parallélisme, *nâbî'/nâzîr*, mais surtout que c'est Dieu lui-même qui a suscité des *nebi'îm* parmi le peuple; ce pluriel se retrouve en III, 7-8 :

> Car le Seigneur Yahwé ne fait rien
> sans avoir révélé son dessein à ses serviteurs les prophètes.
> Le lion a rugi, qui ne serait saisi de crainte?
> Le Seigneur Yahwé a parlé, qui ne laisserait pas de prophétiser?

Osée ne reçoit pas non plus le titre de *nabi'* dans l'introduction. En IV, 5, le *nabi'* qui trébuchera la nuit est sans portée. Plus significative est, en VI, 5, la déclaration :

> Je les ai taillades par les prophètes,
> je les ai tués par les paroles de ma bouche...

En IX, 7, le sens n'est pas très favorable :

> ...le prophète en devient insensé, אֱוִיל
> l'homme inspiré devient dément (*Bible de la Pléiade*).

E. Jacob traduit :

> Le prophète, dit-on, est un fou,
> l'homme de l'esprit, un insensé, מְשֻׁגָּע

On notera ici le parallèle entre « prophète » et « homme de l'esprit ». A propos de l'insensé מְשֻׁגָּע Jacob signale l'arabe *shaga'a*, « roucouler, rendre des sons indistincts et des paroles inintelligibles »; il y ajoute que le mot convenait bien aux anciens *nebi'îm*, dont les manifestations extatiques étaient le signe le plus évident de leur prétendue inspiration (II Reg., IX, 11; I Sam., XXI, 14-16; Jer., XXIX, 26).

En Os., IX, 8, la fonction du prophète est fort étrangère à l'idée de révélation :

> Éphraïm fait le guet devant mon Dieu,
> le prophète est un filet d'oiseleur sur tous ses chemins.

Le texte est difficile; voir une traduction assez différente dans van Hoonacker *(in loco)*; E. Jacob pense au contraire à une persécution du prophète : le filet serait tendu contre lui (*in loco*, *C. A. T.*, XI *a*, p. 69). Rien de tout cela ne peut donner une haute idée du *nabi'*.

Rejoignant le sens religieux d'Os., VI, 5, lisons la déclaration de XII, 11 pour le temps du salut, nouvelle grâce du Dieu de l'Exode :

> Et je parlerai aux prophètes
> et moi je multiplierai les visions
> et par l'organe des prophètes, je dirai des paroles.
> *(Bible de la Pléiade)*.

Relevons également l'allusion à Moïse considéré comme prophète (Os., XII, 14) : preuve supplémentaire d'affinité avec le milieu deutéronomiste (cf. Deut., XVIII, 15); lire M. Buber, *The prophetic Faith*, p. 58, ou dans l'original, *Der Glaube der Propheten*, Zurich, 1950, pp. 86-87.

En définitive, on voit donc que, chez Osée, le terme *nabi'* reçoit tantôt un sens religieux, tantôt un sens ambigu; ce dernier visait-il des prophètes cultuels?

Avec *Isaïe* le titre de prophète n'apparaît, dans l'intitulé du livre, que selon la *LXX;* mais ce qui frappe encore, c'est une relative rareté du terme. Is., IX, 14 est péjoratif et sûrement postexilique. En Is., III, 2, le prophète fait un peu figure de fonctionnaire, entre le juge et le devin... Si nous exceptons la femme du prophète, qui est désignée comme *nebî'âh*, נְבִיאָה, terme qui, sous le calame d'Isaïe, ne saurait viser une quantité péjorative, il nous reste un texte accablant (Is., XXVIII, 7) :

> Prêtres et prophètes titubent
> sous l'effet de la boisson...

A la fin de l'oracle sur Ariel, nous lisons (Is., XXIX, 10) :

> Car Yahweh a versé sur vous
> un esprit d'assoupissement;
> il a fermé vos yeux, prophètes,
> il a recouvert vos têtes, voyants

A propos de « recouvrir la tête », Dhorme note : « ici, pour souligner la cécité mentale ».

Terminons cet examen d'Isaïe sur un sens noble (Is., xxx, 10), bien qu'il s'agisse de révoltés d'Israël :

> Ils disent aux voyants :
> n'ayez pas de visions,
> et aux prophètes :
> ne prophétisez pas la vérité pour nous.
> *(Bible de la Pléiade).*

Michée parle des faux prophètes « qui égarent » (III, 5). En III, 11, associés aux chefs qui acceptent les pots de vin et aux prêtres qui enseignent pour un salaire, les prophètes sont ceux qui vaticinent pour de l'argent.

Un dernier texte de Michée (III, 6-7) doit être cité. Après avoir dénoncé les faux prophètes, Michée déclare :

> Eh bien ! ce sera pour vous la nuit sans vision,
> les ténèbres sans oracles;
> le soleil se couchera pour les *prophètes*,
> pour eux le jour sera plongé dans l'obscurité.
> Alors les voyants seront confus,
> les diseurs d'oracles couverts de honte;
> ils s'envelopperont tous la barbe,
> car aucune réponse ne leur viendra de Dieu (cf. col. 983).

Mais le prophète ajoute aussitôt :

> Moi, au contraire, je suis plein de force,
> grâce à l'Esprit de Yahwé,
> de justice et de courage,
> pour dénoncer à Jacob son forfait,
> et à Israël son péché (III, 8).

Grâce à cette opposition vigoureuse entre Michée et les *nebi'îm*, nous voyons que la nuit concerne les « autres prophètes », « les *nebi'îm* »; aussi l'opposition apparaît-elle entre les prometteurs de bonheur et de paix (III, 5) et la mission de redressement moral, pour laquelle Michée a besoin de force et d'esprit.

Il faut reconnaître que, dans l'ensemble, notre moisson est maigre. Et qui sont ces prophètes, toujours au pluriel, associés aux juges, aux prêtres, aux devins, aux voyants (לְאִים)? Des fonctionnaires ?

Jepsen a relevé les cas où la racine נבא s'applique à des personnages qui, en apparence, n'ont pas de rapport immédiat avec cette *fonction* : Saül (I Sam., XVIII, 10, et autres passages); Pashur le prêtre (Jer., XX, 6); les filles d'Israël (Ez., XIII, 17); les fils et les filles d'Israël (Joël, III, 1); les Anciens (Num., XI, 25-27); Asaph, Neman, Jeduthun (I Par., XXV, 1-3); cf. A. Jepsen, *Nabi*, 1934, p. 6. Jamais à Salomon!

S. Cohen a fait un inventaire bien significatif : dans les livres historiques, pour 110 mentions de vrais prophètes, il y en a 21 de faux prophètes; dans les livres prophétiques, pour 74 mentions de vrais prophètes, 68 de faux et 6 cas neutres; dans les livres législatifs, pour 2 mentions de vrais prophètes, il y en aurait 7 de faux; enfin, dans les autres livres, Cohen en compte 7 de vrais et 2 de faux *(Amos was a navi*, dans *H. U. C. A.*, XXXII, 1961, pp. 175-178, et la note 4, p. 176).

Avec cet article nous abordons enfin la *crux interpretum*. Pourquoi Amos a-t-il refusé le titre de *nabi'*? S. Cohen a fait un rapide tour d'horizon des opinions récentes sur cette épineuse question. Amos, au ch. III, 7, défendant l'activité des prophètes, et, selon Cohen, la sienne propre, déclare que les intentions de Dieu sont révélées à ses prophètes, privilège qu'il réclamerait pour lui-même. Il est indigné qu'Israël ait interdit à ses prophètes de parler (II, 12); pour lui-même, il emploi le verbe « prophétiser », הִנָּבֵא (VII, 15).

Une première solution est celle de la *LXX*, qui met la phrase au passé : « Je n'étais pas un prophète, ni un fils de prophète... », indiquant par là qu'il le serait devenu par sa vocation personnelle. Cette opinion a été reprise par H. H. Rowley (*Was Amos a Nabi?*, dans *Eissfeldt Festschrift*, 1947, pp. 191-198). C'était l'opinion de S. R. Driver, de Kapelrud, d'Osty, et récemment d'Amsler (*C. A. T.*, XI *a*, *in loco*, p. 230). S. Cohen l'estime conciliable avec la pensée d'Amos, mais non avec la grammaire car le pronom personnel appellerait ici un présent (*op. cit.*, p. 176). Nous voyons mal la portée de cet argument, d'autant que S. Amsler en donne un en sens contraire.

Pour J.D.W. Watts (*Vision and Prophecy in Amos*, Leyde, 1958, p. 11), il faudrait regarder la phrase comme une question : « Suis-je un prophète ? »; mais S. Cohen objecte qu'il n'y a aucune particule interrogative et que « fils de prophète » est en contradiction avec une vocation spéciale (Cohen, *op. cit.*, p. 176).

Une solution plus courante consiste à dire : « Je ne suis pas un *nabi'*, c'est-à-dire je ne suis pas un *nabi'* professionnel ». Mais, objecte Cohen, le *waw* n'a jamais ce sens de « c'est-à-dire » dans la Bible. En fait, *nabi'* est utilisé dans la Bible pour celui qui professe déclarer la volonté de Dieu sur le peuple (p. 176).

S. Cohen ayant relevé, comme nous, la fréquence des pluriels *nebi'îm* dans les livres des Rois et des prophètes conclut à une fonction de prophètes cultuels (cf. Jer., XXIII) représentés vers cette époque par les Fils de prophètes, disciples d'Élisée (II Reg., II, 3, 5, 7, 15; IV, 1, 38; VI, 1; IX, 1). Ce sont des prophètes aux blessures distinctives (I. Reg., XVIII, 28; XX, 35, 37, 41), tatoués (Zach., XIII, 6; cf. Ez., IX, 4, 6; Is., XLIV, 5; Ex., XIII, 9, 16), la tête parfois couverte d'un bandeau (I Reg., XX, 38, 41). L'idée de S. Cohen est donc qu'Amos se reconnaît prophète, mais veut se désolidariser des prophètes cultuels. Alors qu'Amaziah l'appelle « voyant » (חֹזֶה), il répondrait : « Non ! en vérité je suis un prophète *(nabi')*, bien que je ne sois pas un fils de prophète *(ben nabi')* ».

Pour obtenir ce sens, S. Cohen interprète le texte en ignorant la vocalisation du T.M. et en décomposant en deux phrases. Il argue que לֹא, comme réplique négative, se trouve en des formes variées dans la Bible (Jud., XII, 5; Agg., II, 12; Gen., XXIII, 11, XLII, 11; Zach., IV, 5, 13; forme plus littéraire לֹא כֵן [not so] en Gen., XLVIII, 18; Ex., X, 11; II Sam., XVIII, 14). La réponse d'Amos au grand prêtre est brutale et dépourvue d'élégance (*op. cit.*, p. 177) : A Amaziah qui traite Amos de voyant, désire qu'il aille prophétiser ailleurs et lui interdit de parler à Bethel sans s'exposer à des sanctions, Amos répondrait positivement non et rejetterait le titre de *ḥôzéh* pour adopter celui de *nabi'* non pas un mot nouveau, mais un sens nouveau (*op. cit.*, p. 178). Nous pensons que cette solution pour être élégante, n'en est pas moins arbitraire dans son traitement du texte hébreu et de sa construction car le second לֹא est tellement en parallélisme avec le premier que nous n'oserions distinguer les deux cas.

Il n'en reste pas moins que S. Cohen nous met sur une voie que nous jugeons plus radicale encore. « Je ne suis pas un *nabi'* » signifie, pour nous : je ne suis pas un *nabi'* fonctionnarisé, un *nabi'* de profession, un *nabi'* de cour (nous sommes à Samarie), ni un fils de « prophète », un de ces membres du prophétisme corporatif; je suis un homme appelé par Dieu, un « laïque » que Dieu a retiré de son métier de gros propriétaire de troupeaux pour proclamer ses volontés et prendre la défense des pauvres.

2° *Les problèmes lexicographiques et étymologiques de la forme verbale.* — Avant d'aborder la difficile recherche étymologique sur la racine נבא, il nous faut regarder le verbe, très vraisemblablement dénominatif. Jepsen a tenté une classification des sens du verbe

qui mérite d'être retenue comme hypothèse de travail, pour les deux formes hitpael et niphal :

Hitpael		*Niphal*
I Sam., x, 5, 6, 10, 13; xviii, 10; xix, 20, 21, 23, 24; I Reg., xviii, 29	→ être en transe *(rasen)* vers 800 ←	I Sam., x, 11; xix, 20.
I Reg., xxii; Jer.; Ez.; Num., xi, 25, 27.	→ être en transe *(rasen)* 750-550	proclamer *(verkündigen)* Amos; I Reg., xxii, 12; Jer.; Ez.
Jer., xx, 26; II Par., xx, 37; Esdr., v, 1.	→ proclamer *(verkündigen)* après 550 ←	Joël, iii; Zach., xiii, 3

On pourra discuter de tel ou tel cas, mais il faut avant tout enregistrer avec Jepsen le nivellement opéré par la *LXX*, qui a traduit uniformément par προφητεύειν, avec le sens de « proclamer la parole » (Jepsen, *Nabi*, pp. 8-9). Il faut donc reconnaître, devant ce tableau, comme le notait une fois H.H. Rowley, les très humbles origines de notre vocabulaire du prophétisme.

Il faut noter aussitôt que le dictionnaire de Köhler-Baumgartner (*L. V. T. L.*) donne, pour la forme niphal, avec le sens extatique, plus de quarante cas, ce qui montre combien Jepsen a été réservé et modeste dans son choix. Pour le hitpael, au contraire, ce même dictionnaire ne retient, au sens extatique fort *(rasen, rush about)*, que I Sam., xix, 20-24; I Reg., xviii, 29; xxii, 10; Jer., xxix, 26; II Par., xviii, 9.

Les expériences du roi Saül nous permettent ici une irrécusable vérification. Saül fut pris de jalousie à l'égard de David, lorsqu'il entendit le peuple et les femmes exalter David. Il le regarda désormais d'un mauvais œil (I Sam., xviii, 9); « Le lendemain, le mauvais esprit, envoyé par Dieu, s'empara de Saül, et il allait dans la maison, en proie au délire... » (**וַיִּתְנַבֵּא**, καὶ προεφήτευσεν, *et prophetabat;* I Sam., xviii, 10; trad. *Bible du Rabbinat*, i, p. 354; traduction analogue dans *Bible du Centenaire*, *Bible de la Pléiade*, i, p. 877). Le verbe *hitnabbe* est semblablement utilisé pour son expérience dans un chœur de prophètes (I Sam., x, 10) : « Lorsqu'il arriva à Guibea, il vit venir à lui une bande de prophètes (**חֶבֶל־נְבִיאִים**). Alors l'esprit de Dieu fondit sur lui, il se mit à *prophétiser*, **וַיִּתְנַבֵּא**, au milieu d'eux ».

Dans l'un et l'autre cas, on note l'intervention de Dieu, mais en xviii, 9, on précise un esprit divin mauvais, ce qui oblige à donner un sens péjoratif à ce délire sacré : est-ce une indulgence sympathique d'écrivain pour parler de la folie de Saül (Hertzberg, *in loco*)? Après avoir comparé ce délire sacré à celui des derviches et à celui des adorateurs de Dionysos en Thrace, la Bible du Centenaire rappelle que ce caractère contagieux de l'agitation des prophètes a souvent été observé dans l'entourage des « prophètes » cévenols et à Madagascar (*Bible du Centenaire*, ii, p. 101, note *g* et *h*). Bien des sectes modernes fourniraient encore des exemples. Mais il faut alors rappeler que souvent les spectateurs traitaient ces extatiques de déments (II Reg., ix, 11-13; Os., ix, 7; Jer., xxix, 26).

3° *La forme grammaticale.* — Le mot **נָבִיא** est une forme *qatîl;* mais a-t-elle le sens actif ou le sens passif? Les participes devenus substantifs ont, en effet, souvent perdu leur signification passive. On peut citer ainsi : **נָגִיד**, « chef »; **נָדִיב**, « noble »; **פָּקִיד**, « surveillant »; **קָצִיר**, « moissonneur »; **רָכִיל**, « calomniateur »; **שָׁלִישׁ**, « écuyer »; **חָסִיד**, « pieux ».

Pour ce sens actif, on peut retenir des autorités telles que E. König et Gesenius-Kautzsch. Pour le sens passif, on a **נָזִיר**, souvent associé à **נָבִיא**; **מָשִׁיחַ**, « oint, messie »; **אָסִיר**, « lié, prisonnier »; **עָנִי**, « pauvre ». Pour d'autres exemples de cette forme, cf. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des A. T.*, i (1922), 1962, § 68, pp. 470-471.

Citons ici l'opinion d'Éd. Dhorme : « Le verbe dont dérive *nâbî'* est *nâbâ'*, « appeler »; on ne le rencontre pas à la forme simple en hébreu, ce qui élimine l'opinion qui voudrait voir dans le *nâbî'* (...) une sorte de crieur public. Selon nous, la signification de *nabi'* est simplement « appelé », participe passif (...). En babylonien, nous trouvons la forme correspondante *nabiu*, au sens d'appelé par telle ou telle divinité. Le *nabî'* est essentiellement un personnage qui est prophète par vocation. Il est passif sous la main de Dieu, comme on le constate par l'emploi du verbe *nâbâ'* aux formes passives (...) « être en état de prophète, prophétiser » (*Bible de la Pléiade*, ii, introduction, p. xii).

4° *Le problème étymologique de* **נָבִיא**. — Dhorme et bon nombre de contemporains, Albright, Köhler-Baumgartner *(L. V. T. L.)*, Gelin, ont donc tranché en faveur d'un rattachement à la racine akkadienne *nabû*, qui offre, depuis le milieu du IIIe millénaire jusqu'au milieu du Ier, le sens d' « appeler » (cf. von Soden, *A. Hw.*, Lieferung 8, 1967, p. 699). En Babylonie le roi est celui que les dieux ont appelé; on y trouve *nibitû*, « appelé (par les dieux) »; cf. *nabi'*, « appelé », dans le Code d'Ḫammurapi; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes* [= *E. R. A. S.*], au mot *nabû*, « nommer » (p. 175-179), indique : Ḫammurapi « nommé par Anum »; plusieurs rois « nommés au pastorat par le dieu X ». Parfois les dieux ont « proclamé la souveraineté », « prononcé le nom ». Voir aussi au dérivé *nibitu* (*op. cit.*, p. 205); on a ainsi : « nommé par Anu, par Assur, par Enlil, etc. » Le problème semble donc tranché en faveur de cette étymologie et, dans son compte-rendu du livre de L. Monloubou, *Prophète, qui es-tu?*, Paris, 1968, H. Cazelles écrit, en accord avec cet auteur : « L'explication du nom par l'akkadien *nabû* est de beaucoup *la plus probable* » (*Bull. du Comité des Études*, n. 54, Paris, juillet-déc. 1968, p. 520; cf. pp. 518-522); voir aussi du même, *The unity of the Bible and the People of God*, dans *Scripture*, xviii, n. 41, 1966, pp. 1-9, cf. p. 9.

G. von Rad, par contre, se montre sur ce point beaucoup plus réservé : « Le terme que l'on rencontre le plus souvent est *nabi'*; mais le fait que ce mot l'emporte très nettement sur d'autres ne facilite pas notre connaissance en ce domaine, il la complique au contraire; il est hors de doute, en effet, que la prépondérance de ce terme par rapport aux autres résulte d'une généralisation et d'un nivellement des concepts opérés rétrospectivement par des rédacteurs postérieurs ». Quant à la forme active ou passive, ou à l'étymologie par l'akkadien *nabû*, il estime que la question reste ouverte (*Théologie de l'A. T.*, ii, p. 18). Personnellement, nous serions de ce parti, celui de l'hésitation. Il suffit d'ouvrir le *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest* [*D. I. S. O.*] de Ch. F. Jean et Jacob Hoftijzer pour être surpris de ne rencontrer aucune attestation de notre racine — sinon

dans les ostraca de Lakish. Entre la Mésopotamie et la Bible, il y a Mari; or, dans l'état actuel de la documentation, la racine *nb'* y est totalement absente. A Ugarit, même carence. En arabe, la racine *nb'* a le sens fondamental de « proéminer, être haut, élevé » (cf. Freytag, Kasimirski).

Or ce sens de l'arabe est confirmé par l'akkadien *naba'u(m)*, qui sert à désigner l'inondation du Tigre, mais qui pourrait peut-être avoir aussi le sens de « bouillonner », *aufsprudeln* (?), selon von Soden (*A.Hw*, Lieferung, 8, p. 697) qui indique comme dérivation *nib'u* et *nabi'u*, I, qui n'offrent pas encore beaucoup d'intérêt.

Si le sens de « bouillonner » était confirmé, il ferait peut-être resurgir l'étymologie, aujourd'hui généralement rejetée, à partir de la racine נבע, « faire bouillonner, exhaler, répandre », qui certes pose un problème — car la troisième radicale est différente — mais qui est attestée en akkadien, en syriaque, en arabe et en éthiopien et qui s'emploie au Ps., XIX, 3*a*, avec le sens d' « émettre une parole », de « faire un récit »; au Ps., LXXVIII, 2, pour « énoncer » des aphorismes, des énigmes des temps anciens, אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם; au Ps., CXIX, 171, « mes lèvres laisseront s'échapper tes louanges », תַּבְעֶנָה שְׂפָתַי תְּהִלָּה; au Ps., CXLV, 7, « *ils ne tarissent pas* au souvenir de tes grandes bontés »; en Prov., XV, 2, « la bouche des sots n'épanche que folie »; en Prov., XV, 2, « la bouche des pervers répand à flots les mauvaises paroles »; en Prov., XV, 28, on conjecture « la bouche des méchants répand le mal » (cf. *L.V. T. L.*, qui lit יַבִּיעַ, au lieu de יִבְלַע); en Prov., I, 23, on a « *Je veux vous ouvrir* les sources de mon esprit » (trad. *Bible du Rabbinat*; la *Bible de la Pléiade* traduit : « Je vais répandre sur vous mon esprit »); en Eccli., XVI, 25 (hébr.), « Je vais répandre avec mesure mon esprit ». Le dérivé מַבּוּעַ désigne une source (Is., XXXV, 7; XLII, 10; Eccl., XII, 6). En Ex., IX, 9-10, le dérivé אַבַעְבֻּעֹת désigne des pustules, des abcès, des ulcères, des ampoules (?). Le texte est de P. Notons ici, en hébreu, les formes qatîl הֲגִיג, « murmure », et זְמִיר, « chant », qui représentent une émission de voix. L'akkadien offre le parallèle *namba'u*, « source ».

Ce qui est très frappant dans ces emplois de la racine נבע, c'est que nous n'avons, sauf pour le mot « source », aucun emploi dans la littérature prophétique, deutéronomiste ou chroniste; ni dans les sources J et E. Ce seraient les Proverbes (XV) qui représenteraient l'usage le plus ancien : mais notons que notre verbe a, dans ce chapitre, un caractère nettement fâcheux : « éructer des choses insensées, mauvaises ». Les psaumes cités sont tardifs.

A Qumrân le verbe conserve ce sens, mais a perdu sa nuance péjorative : הבענה בקול רנה, « exultez d'une voix d'allégresse » (*1 Q Serek*, XVIII, 7). En *1 Q Hodayot*, VIII, 18, on a le sens de « s'écouler », mais le contexte est intéressant (cf. VIII, 16-17). Rien, par contre, qui rappelle l'extatisme.

Resterait donc une seule possibilité : une sorte de contamination des deux racines très voisines au cours d'un stade oral, populaire et très ancien de la langue, contamination éliminée ensuite par les écrivains du prophétisme, mais qui aurait le mérite d'expliquer assez bien l'extatisme hébreu des temps anciens. Les emplois des Proverbes et des Psaumes seraient alors les organes témoins de cette très ancienne contamination. La science étymologique n'est pas à l'abri de tout irrationel, et, dans le cas présent, il y a même un fondement de raison, bien ténu, il est vrai, puisque : le passage de ע à א est difficile, malgré les fautes de scribes de ce genre (F. Delitzsch, *Die Lese-und Schreibfehler im A. T.*, Berlin, 1920, § 136 *a* et *b*, pp. 123-124); — נבע n'a plus aucun rapport direct avec les manifestations du prophétisme et n'appartient au contraire qu'au vocabulaire des psalmistes et des sages; — enfin l'emploi d'une telle racine eût été tout indiqué dans le cas des prophètes étrangers et des faux prophètes. L'hypothèse est donc actuellement incontrôlable.

Mais pour ce qui est du stade écrit de la langue nous pouvons être fermes : c'est sur la racine נבא qu'ont proliféré les désignations de l'extatisme et du prophétisme hébreux, tant celui des vrais que des faux prophètes. Si, au stade écrit, on avait conservé le rattachement (possible) à la racine נבע, il eût été facile de l'utiliser au moins pour les faux prophètes et pour les extatiques. Ce ne fut pas le cas. Donc la racine נבא a éliminé tous ses concurrents.

Pour les autres étymologies, renvoyons, malgré leur ancienneté, à deux livres très documentés (sauf dans le domaine akkadien aujourd'hui décisif) : E. Laur, *Die Prophetennamen des Alten Testaments*, Dissertation, Fribourg (Suisse), 1905, pp. 10-42, livre abondant, mais pas très critique; M. A. van den Oudenrijn, נבואה, *De propetico charismate in populo israelitico*, Rome, 1926, pp. 11-37, encore plus abondant en érudition, mais plus critique.

Dans notre enseignement, nous avions souvent — bien que timidement — proposé un rapprochement avec le dieu Nabû, dieu de l'écriture, qui fixait les destins pour l'année, secrétaire et orateur de Mardouk et patron des scribes. Naguère A. Jeremias (art. *Nebo*, dans le *Lexikon* de Röscher, III, 66 sq.) et Dhorme (*La religion assyro-babylonienne*, 102 sq.) avaient proposé un rapprochement avec Moïse. Non seulement on a le culte de ce dieu Nabû à Palmyre, mais probablement au mont Nébo, culte attesté par la stèle de Mesha *(Nbh)*; cf. Abel, *Géogr. de la Palestine*, I, p. 380. Mais la stèle araméenne de Séfîré mentionne le dieu sous la forme נבא (I, A, 8); Dupont-Sommer lisait *Nebâ* (cf. le *Naba* de l'*Onomasticon* pour Nébo, et *Ant.*, XIII, IV, 4; voir Abel, *op. cit.*, II, pp. 397-398). J. A. Fitzmyer propose de lire *Nabû*, mais P. Grelot a fait une hypothèse des plus ingénieuses et qui intéresse notre sujet au premier chef : « N'est-il pas préférable de rappeler qu'en akkadien *Nabû* est la contraction de *Nabi'u(m)* : n'aurait-on pas en araméen une survivance de cette orthographe archaïque, avec permanence d'une prononciation *Nabi'(u)*, où l'on retrouve curieusement la désignation hébraïque des prophètes *(nabî')*? » (*R.B.*, LXXV, 1968, p. 282; cf. J.A. Fitzmyer, *The aramaic Inscriptions of Sefire*, Rome, 1967, p. 34, qui signale un cylindre-sceau assyrien trouvé à Samarie et portant le nom du dieu; et l'art. *Nabû* de D. O. Edzard, dans H. W. Haussig, *Wb. der Mythologie*, I-1, pp. 106-107, qui donne une inscription monolâtrique du VIII^e s., très révélatrice de l'importance prise par ce dieu, cf. p. 107). Il est indispensable de relire Dhorme dans *R. B. A.*, pp. 150-156 et 170-171. On notera enfin l'assimilation syncrétiste, mais assez significative, des Palmyréniens : Apollon-Nébo; cf. J. Starcky, *Palmyre*, dans *Hist des religions* (Brillant-Aigrain), IV, p. 217. *Lis sub judice.*

II. Les désignations des visionnaires : חֹזֶה et רֹאֶה. — La première remarque à faire avec l'un des principaux interprètes de ces vocables, H. M. Orlinsky, *The Seer in Ancient Israel*, dans *O. A.*, IV 1965, pp. 153-174, c'est qu'on ne trouve jamais, pour ces deux mots, de forme féminine, ce qui rapproche ces deux catégories du sacerdoce et nous rappellerait que les femmes ne prenaient aucune part directe au culte dans l'ancien Israël (*op. cit.*, p. 171, n. 47). Cette

étude oppose le prophétisme ancien — bien représenté par « le voyant » — qui en général serait corporatif, héréditaire et salarié, à celui des nabis individuels. Un autre trait les distinguerait : le voyant ancien serait axé sur le futur, le *nabi'* sur le présent.

1° *Le domaine d'emploi de* חָזָה. — Le mot est attesté 17 fois : 5 fois chez les prophètes (Amos, VII, 12; Michée, III, 7; Isaïe, XXVIII, 15; XXIX, 10; XXX, 10); 2 fois dans les livres historiques deutéronomistes (II Sam., XXIV, 11 [Gad]; II Reg., XVII, 13); et 10 fois dans les Chroniques, ce qui ne laisse pas de provoquer une certaine surprise.

En Amos, c'est le grand prêtre Amaziah qui prétend donner ce titre au prophète, lequel le refuse tout comme celui de *nabi'*. Chez Michée, le sens n'est pas très favorable : associés aux devins, « les voyants avaient honte ».

En Isaïe, on a l'équivalence en raison du parallélisme avec *nabi'* en Is., XXIX, 10. Le texte de XXVIII, 15 est corrompu. Les versions lisent probablement חָזוּת, *pactum* (cf. *B. H.*; Jepsen, *Nabi*, p. 43; L. Köhler, dans *Z. A. W.*, XLVIII, p. 128; *Bible de la Pléiade*).

Le mot est en parallélisme rigoureux avec בְּרִית. Dans un contexte religieux d'appel à la conversion, II Reg., XVII, 13 nomme les *ḥôzîm* immédiatement à côté des *nebîm*. En Is., XXX, 10, nous lisons : « Eux qui disent aux voyants, לָרֹאִים, ne voyez pas, et aux visionnaires, וְלַחֹזִים, ne contemplez pas pour nous des choses vraies, dites-nous des choses agréables ». Les parallèles d'Amos, VII, 12, et de Michée, III, 7 montrent que nous n'avons pas une distinction bien nette entre les nabis et les visionnaires. Mais le dernier texte ne leur est pas favorable.

Gad est appelé חוֹזֵה en II Sam., XXIV, 11; I Par., XXI, 9; XXIX, 29; II Par., XXIX, 25, et « voyant du roi » ou « de David », en II Sam., XXIV, 11; I Par., XXI, 9, et II Par., XXIX, 25 (T. M.); Heman est désigné par ce terme en I Par., XXV, 55, « voyant du roi » (David), mais, dans ce dernier texte, la *LXX* et la Vulgate le nomment, lui et ses compagnons, non pas « voyants », mais « prophètes »; c'est le même mot qui sert pour désigner Iddo en II Par., IX, 29 et XII, 15 (mais le nom du personnage n'est pas pareil dans les deux cas), Jéhu en II Par., XIX, 2 (προφήτης), Asaph en II Par., XXIX, 30 (προφήτης); ce dernier, en compagnie de Heman et Yedutûn, est mentionné parmi les *ḥôzîm* du roi (David) en II Par., XXXV, 15 (T.M.).

Ce qui est frappant, dans ces dernières références, c'est le thème — que nous retrouverons dans l'histoire du prophétisme — des « prophètes du roi ». Samuel Lee a même fait naguère une généralisation outrancière sur ces « prophètes du roi », dans son article *Prophets* du *Dict. of the Bible* de W. Smith (II-2, pp. 928-929); de même Jastrow (*Roêh und ḥozêh*, dans *J. B. L.*, XXVIII, 1909, pp. 42-56), qui voyait dans le *ḥôzéh* le fonctionnaire de la divination au service du chef (cf. p. 50). Mais, même si la généralisation est abusive, il faut néanmoins retenir l'idée qu'il a pu y avoir des prophètes du roi.

A. Jepsen s'est, à notre avis, montré trop sceptique sur la valeur des indications des Chroniques. On lui concédera cependant que ce livre ne permet plus une distinction véritable entre *nabi'*, *ḥôzéh* et *rô'éh:* en effet, les mêmes personnages, tels Samuel et Iddo, y sont dénommés tantôt *nabi'*, tantôt *rô'éh ou ḥôzéh* (Jepsen, *Nabi*, p. 44).

Jepsen s'est par contre livré à une fort intéressante statistique sur le verbe חָזָה. Sur 55 emplois, il trouve 32 cas au sens naturel de « voir » et 23 avec le sens « voir en vision ». A considérer les dérivés : חָזֶה (17 fois), חָזוֹן (35 fois), חָזוּת (1 fois), חָזוּת (5 fois), חָזְיוֹן (9 fois), מַחֲזֶה (4 fois), ils ont tous le contexte des visions. Donc, au total, sur 126 emplois de la racine, 32 seulement ont le sens de « voir », soit seulement le quart. Et ces 32 cas, à 2 ou 3 exceptions près, appartiendraient tous à la littérature de basse époque (Ps., Prov., Job, Cant., textes tardifs d'Isaïe) (Jepsen, *Nabi*, p. 45).

2° *Domaine d'emploi de* רָאָה. — On ne trouve jamais : « X. *rô'éh* d'un roi » (Orlinsky). Notons que déjà Bède le Vénérable aurait reconnu que I Sam., IX, 9 était une glose, qu'il attribuait à Esdras, prêtre et scribe, lorsqu'il restaura l'Écriture... (*P. L.*, XLI, 557). Rappelons que cette glose diffère un peu dans l'hébreu et dans la *LXX*. Alors que le T. M. nous dit que *rô'éh* était en usage « autrefois », la *LXX* indique « chez le peuple ». E. König a peut-être voulu trop presser cette intéressante variante, en voulant restreindre le mot au langage populaire.

Quant aux personnages désignés de ce nom, nous trouvons Samuel, Hanani (II Par., XVI, 7 et 10) et, surprise, le grand-prêtre Sadoc (II Sam., XV, 27 et I Par., II, 52). Voir les versions et les commentaires.

Compléments bibliographiques. — 1° *Le mot « nabi' ».* — *a)* Dans la Bible.— G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 10; on notera ses remarques sur les mots « écumer » ou « baver » au sens de « prophétiser ».— R. Rendtorff, art. נָבִיא *im A. T.*, dans *T. W. N. T.*, VI, pp. 796-813. — Angel González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid, 1962, pp. 51-56, avec les notes afférentes; réédité en 1969 sous le titre *Profetismo y sacerdocio*. — A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 2e éd., 1962, p. 24 et notes. — W. F. Albright, *Samuel and the beginnings of the prophetic Movement*, dans *Interpreting the prophetic Tradition*, New York, 1969, pp. 153-155. — H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Londres, 2e éd., 1965, pp. 97 sq.; *Worship in Ancient Israel*, Londres, 1967, p. 147 avec la note 5.

b) En dehors de la Bible. — Le seul cas où le mot *nabi'* apparaisse en dehors de l'A.T. se rencontre dans les *Ostraca de Lakish*, au VIe s. avant J. C. : D. W. Thomas, *The « Prophet » in the Lachish Ostraka*, Londres, 1946 ; cf. *B. Z. A. W.*, LXXVII, pp. 244 sq. et *Documents from the Old Testament Times*, Londres, 1958, p. 215. — H. Michaud, *La langue des ostraca de Duweir*, thèse dactylographiée, Strasbourg, avec une bibliographie à jour jusqu'en 1950; H. Michaud, *Sur la pierre et sur l'argile*, Neuchâtel, 1958, ch. VIII, pp. 75-103; cf. pp. 96-98.

2° *Les mots « rô'éh » et « ḥôzéh ».* — *a)* Pour une distinction des deux termes. — M. Jastrow, dans *J. B. L.*, XXVIII, 1909, pp. 42 sq. — J. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 1932, pp. 7 sq. — A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 2e éd., 1962, p. 12, où il admet seulement une légère différence.

b) Pour la synonymie des deux termes. — M. A. van den Oudenrijn, *Biblica*, 1925, pp. 294 sq., 406 sq.; cet auteur suggère pour *ḥôzéh* une origine araméenne et pour *rô'éh* une origine arabe. — J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, Upsal, 1924, p. 39, note 1. — É. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937 : « Le mot rendu par « visionnaire » (Is., XXX, 10) est le participe *ḥôzéh*, presque synonyme de *rô'éh* », p. 231; cf. pp. 231-233. — A. Guillaume, *Prophétie et divination*, trad. J. Marty, Paris, 1941, p. 143, rattacherait *ḥôzéh* au royaume du Nord et pense que le terme met l'accent sur le caractère visionnaire.

Pour sa part, Orlinsky estime que la distinction entre l'usage de *ḥôzéh* ou *rô'éh* et *nâbî'* dépendrait de facteurs chronoligico-régionaux : il constate que Samuel n'est jamais nommé *ḥôzéh* (*op. cit.*, p. 171). Remarquons alors que cela remettrait en cause la thèse précédente de Guillaume, car il semble établi que Samuel se rattache aux traditions du Nord. Tenir compte de Jepsen, *supra*, col. 925.

III. Les termes qui désignent un prophète dans ses relations avec Dieu. — 1° *L'« homme de Dieu »*, אִישׁ הָאֱלֹהִים. — *a) Domaine d'emploi.* — Trois faits majeurs dominent l'emploi de cette expression : d'abord, en dehors de David et de quelques personnages anonymes, c'est un titre presque spécifiquement prophétique; ensuite, jamais un prêtre ne le porte; enfin, sauf Jer., xxxv, 4, l'expression ne se lit jamais dans les écrits prophétiques, ni dans les livres sapientaux; jamais un prophète « classique » ne s'est défini comme « homme de Dieu », ni n'a reçu ce titre de ses disciples.

Dans le Pentateuque l'expression est quasi absente : une seule exception, dans l'intitulé des bénédictions de Moïse (Deut., xxxiii, 1), ce qui est très rassurant pour nos documents du Pentateuque. L'expression se repartit donc, quasi exclusivement, dans les livres historiques et tend à désigner les prophètes des temps antiques. Raphaël Hallevy (*Man of God*, dans *J. N. E. S.*, xvii, 4, oct. 1958, pp. 237-244) nous paraît avoir fort heureusement distingué d'abord un usage ancien du mot, visant celui qui annonce le futur ou les choses cachées (Jud., xiii, 6; I Sam., ix, 6) et dont Élie et Élisée seront les plus illustres représentants. Ensuite, à la période postexilique, l'expression est devenue plus lâche et plus vague que *nabi'*. Elle s'applique à Moïse (Deut., xxxiii, 1; Jos., xiv, 6; I Par., xxiii, 14; II Par., xxx, 16; Esdr., iii, 2; Ps., xc, 1), qui apparaît ainsi comme l'homme de Dieu par excellence; à David, auteur des prescriptions liturgiques (II Par., viii, 14; Neh., xii, 24, 36); à Semeia (I Reg., xii, 22 [*LXX, Vaticanus*, aussi le ℵ. 24]; II Par., xi, 2).

Une exception assez singulière est à relever dans le cycle de Samson, tradition dont on sait les origines très métissées, mais certainement populaires. La femme de Manoaḥ déclare à son mari : « Un homme de Dieu est venu vers moi. Son aspect était comme l'aspect d'un ange de Dieu très redoutable » (Jud., xiii, 6, 8). Ce texte donne à l'expression « homme de Dieu » toutes ses lettres de noblesse. Le mot n'est en parallèle avec *nabi'* que pour Samuel (I Sam., ix, 6-10), pour Élie, Élisée, Semeia, Hanan et quelques cas d'anonymes. L'expression n'a pas d'équivalent féminin. Hallevy relève aussi qu'elle n'est jamais prise en mauvaise part : aucun « homme de Dieu » n'est accusé d'être un faux prophète ou un devin (*op. cit.*, p. 238, n. 5).

b) Significations. — Nous serions tenté de remonter au double sens attaché en ugaritique à la racine *'nš*, I comme verbe : « être un compagnon, être familier »; II comme substantif : les gens d'une certaine profession sont appelés *inšt (Ug. Tb.*, Glossary, nos 268, 269).

Si l'analogie pouvait jouer, les « hommes de Dieu » seraient des familiers de Dieu et représenteraient assez facilement les membres d'une corporation, voire d'une certaine profession. L'hypothèse serait intéressante, si l'on se souvient que les prophètes classiques ne s'appelleront jamais ainsi.

En akkadien, on retiendra les analogies offertes par *awēlu, amēlu* (C. Bezold, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, 1926, pp. 4-5) qui, spécialement lorsqu'il est en relation avec une déité, signifierait alors « serviteur dévot d'une déité », mais n'apparaîtrait que dans des noms propres (*C. A. D.*, vol. i, Part. ii, lettre A, sous *amīlu*, 4*b*, qui donne comme prototype *awīl-ili*, « homme de Dieu ». Cette équivalence donnerait pour la Bible l'idée générale de « serviteur de Dieu », qui convient bien à Moïse, à David, autant qu'à l'ange de Manoaḥ.

Une bonne remarque d'Éd. Dhorme : « Le nom de Methoushaël (petit fils d'Hénoch, Gen., iv, 18) correspond à l'assyro-babylonien *Mutu-sha-ili*, « homme de Dieu » (*Bible de la Pléiade*, t. i, p. 14, n. 18); notons cependant que le sens le plus habituel de *mutu (m)* est époux; *cf. A. Hw.*, Lieferung 8, p. 690; J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, 1939, p. 298; et aussi מְתוּשֶׁלַח, dont la Vulgate a fait Mathusalem.

La formule se retrouvera en Grèce dans les cultes à mystères sous la forme ἄνθρωπος θεοῦ (cf. Cerfaux, dans *Le Muséon*, 37, 1924, p. 83). Négligeant les parallèles mésopotamiens (nombreuses références dans Haldar, *Associations...*, pp. 126-128), Hallevy traduit au contraire par « homme divin » et y voit des êtres ayant endossé des pouvoirs surhumains (*op. cit.*, p. 237).

De fait, il y a longtemps que l'on a retenu le parallèle arabe *Dū 'ilāhin*, « possesseur de l'esprit, inspiré » (G. Hölscher; Junker; Haldar; Baumgartner, qui donne les références, dans *H. A. L. A. T.*, Lieferung 1, p. 42). Encore faudrait-il démontrer que ce n'est pas la Bible qui a influencé l'arabe.

Les comparaisons bibliques avec אִישׁ שָׂדֶה, l'« agriculteur », et אִישׁ חַיִל, l'« homme de guerre », nous ramènent vers l'idée d'hommes spécialisés dans la religion (I Reg., xvii, 24). Les « hommes de David » sont ceux qui militent sous ses ordres (I Sam., xxiii, 3; xxiv, 5; cf. xxviii, 1). Mais il est très frappant de relever aussitôt que l'on ne rencontre jamais « les hommes de Yahvé ». Van den Oudenrijn, qui signale ce fait, conteste à bon droit l'interprétation de G. Hölscher, qui voulait immédiatement ravaler Élohim au rang des démons primitifs et donc les « hommes de Dieu » à des devins, assimilables à la בַּעֲלַת־אוֹב d'Endor (I Sam., xxviii, 7) et à l'« homme inspiré » אִישׁ הָרוּחַ d'Os., ix, 7 (dont le sens péjoratif ne nous paraît d'ailleurs nullement prouvé). Van den Oudenrijn fait justement remarquer que confondre Samuel avec ces gens, et à fortiori Élie et Élisée, est vraiment anachronique (cf. G. Hölscher, *Profeten*, p. 127, n. 2; Van den Oudenrijn, נבואה, pp. 52-53). A l'inverse de Hölscher nous retiendrions אִישׁ חָרוּחַ, l'« homme inspiré » (*Bible du Rabbinat, Bible du Centenaire, Bible de la Pléiade, Bible de Jérusalem*) comme la meilleure analogie syntaxique et sémantique pour « homme de Dieu », étant entendu que cette expression de sens noble serait d'origine populaire, ancienne, et donc peu technique. On notera que son application à David n'est attestée qu'après l'exil et dans cette ligne de valorisation des inaugurateurs du culte, ce qui est dans la perspective du Chroniste. Pour David (II Par., viii, 14) comme pour Moïse (II Par., xxx, 16), c'est en tant qu'auteurs de préceptes liturgiques qu'ils reçoivent ce titre d'autorité.

De son côté, J. Lindblom écarte l'idée, suggérée par Haldar, que l'expression vise un homme attaché à un sanctuaire : ni l'ange de Jud., xiii, ni David ne supporteraient pareille interprétation, ce qui d'ailleurs appellerait plutôt un *'îš Yahweh* (*Prophecy in Ancient Israel*, pp. 60-61).

Un *'iš 'lm* avait été signalé pour la Phénicie par M. A. Levy en 1869 (*Siegel und Gemmen...*, no 18, p. 31); repris par G. A. Cook, dans *T. N. S. I.*, 150, 5, p. 361 (« servant divin »). Mais le *D. I. S. O.*, p. 27, le donne comme une signification incertaine pour prophète. Par contre Lipiński soutiendrait l'hypothèse (XVIIe *R. A. I.*, Bruxelles, 1969, p. 41 et n. 2).

2° (יהוה) מַלְאַךְ. — *a) Domaine d'emploi.* — Le mot מַלְאַךְ, comme désignation d'un prophète,

ne se rencontre pas avant l'exil. On le trouve, en effet, avec cette *suppositio*, cette valeur, en Is., XLII, 19; XLIV, 26; II Par., XXXVI, 15, 16; Agg., I, 13; Mal., III, 1 (?). A propos de ce dernier texte, où le mot revient deux fois, sans qu'il s'agisse du même personnage, on reste embarrassé pour les identifications; cf. G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, II, p. 249; A. Deissler, *Les petits Prophètes*, dans *La Sainte Bible*, VIII-1, Paris, 1964, p. 649; É. Dhorme, *in loco*, p. 882. L'important c'est de noter que, dans le même livre de Malachie, מַלְאַךְ יהוה peut également désigner un prêtre (II, 7). On trouvera de nombreuses élucidations de la tradition juive et chrétienne sur cette expression dans Van den Oudenrijn, נבואה, p. 56-59. Mais il faut se reporter à G. von Rad, art. : מַלְאָךְ *im A. T.*, dans *T. W. N. T.*, I, pp. 75-79, et à J. Touzard, art. *Ange de Yahweh*, dans *D. B. S.*, I, 142-245. N. H. Ridderbos, *Yahwäh malak*, dans *V. T.*, 1954, pp. 87-89, et Haldar, *Associations...*, pp. 128-130, sont à lire avec circonspection. Cf. Orlinsky, *op. cit.*, p. 168, 171.

b) Significations. — Quelle que soit l'étymologie retenue pour מַלְאָךְ, le mot signifierait toujours dans l'A. T. un « envoyé », un « légat ». La signification de la racine, en arabe et en éthiopien, favorise ce sens. Sur l'Ange de Yahvé, lire l'excursus de G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, I, pp. 250-251, avec bibliographie. Les termes « serviteur » et « envoyé » semblent parfois interchangeables (cf. II Sam., X, 2, 4, où des « serviteurs » ont la mission de légat; et Is., XLII, 19). Les messagers franchissent parfois les mers (Is., XXIII, 2*b*; M. Dahood, *C.B.Q.*, XXII, 1960, pp. 404 sq.). Voir John Holladay, Jr., *Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel*, dans *H. T. R.*, LXIII, 1970, pp. 29-51. Le « messager » est l'intermédiaire entre suzerain et vassal. Or Yahvé est suzerain...

R. Hallevy verrait dans מלאך אלהים un « messager divin » et dans מלאך יהוה une sorte d'incarnation de Yahvé lui-même (*op. cit.*, p. 239, n. 7).

Un passage très significatif est celui d'Is., XLIV, 25-26 : « C'est moi qui rends inefficaces les signes des magiciens et rends fous les devins, qui repousse les sages et rends incompréhensible leur science, qui confirme la parole de mon serviteur et fais réussir les projets de mes envoyés ». Ceux-ci sont en parallélisme étroit avec le serviteur de Yahvé et en opposition avec les magiciens, les devins et les sages (l'*Alexandrinus* et le Targum portent d'ailleurs à cet endroit : « les serviteurs de Yahvé »).

Dans un texte trop négligé (II Par., XXXVI, 15-16), nous avons l'équivalence la plus formelle entre les « messagers de Dieu » et les prophètes; c'est une petite charte — annonciatrice de l'Évangile — des prophètes hébreux, envoyés inlassablement par Dieu — « car Il voulait épargner (חָמַל) son peuple et sa Demeure » — et cependant déjà persécutés (cf. Matt., XXIII, 34-36; cf. Hebr., I, 1 et XI). Tout le destin tragique du prophétisme hébreu tient dans ces deux phrases.

3° *Le terme* מֵלִיץ, « *interprète* », *est-il une désignation du prophète?* — D'aucuns l'ont soutenu (Ed. König, Maybaum). D'autres veulent y voir non les prophètes, mais les interprètes du peuple (Vulgate, E. Laur, Éd. Dhorme : « tes porte-parole »). La *LXX*, très peu littérale en Isaïe, a traduit « tes princes ». La *Bible de Jérusalem* prend une position moyenne et conciliatrice. Voyons le contexte d'Is., XLIII, 27-28 : « Ton premier père a péché, tes interprètes se sont révoltés contre moi, tes princes ont profané mon sanctuaire. Alors j'ai livré Jacob à l'anathème et Israël aux outrages » (trad. *Bible de Jérusalem*, qui explique en note : « les prophètes, intermédiaires entre le peuple et Dieu »). Les מליצים sont placés ici entre Jacob, premier père, et les princes (*LXX*), ou, selon notre T. M., שָׂרֵי קֹדֶשׁ, les princes du sanctuaire. Le sens péjoratif d' « arrogant » et de « moqueur » étant donc ici caché par le contexte, מליץ ne peut avoir que le sens d'interprète ou d'intercesseur. Rappelons en effet que le Targum, en Job, XVI, 20, a traduit le mot par פרקליט, « paraclet », tandis qu'en Gen., XLII, 23, le Targum porte מתרגמן, « drogman », la *LXX* ἑρμηνευτής, et la Vulgate *interpres*. Le texte de Job, XXXIII, 23 révèle une certaine identité de fonction entre l'Ange et le prophète, qui sont l'un et l'autre « interprètes » pour révéler à l'homme son devoir. Sur les développements de ces rapprochements en particulier dans le judaïsme alexandrin, cf. *T. W. N. T.*, II, pp. 659-662, cf. p. 659.

4° *Le prophète, « serviteur de Dieu »*. — Le nom de « serviteur » est attribué à un certain nombre de prophètes individuels : Ahiyyah de Silo (I Reg., XIV, 18; XV, 29), Élie (I Reg., XVIII, 36; II Reg., IX, 36; X, 10), Jonas (II Reg., XIV, 25), Isaïe (Is., XX, 3 : « De même que mon serviteur Isaïe a marché nu et déchaussé... ») et même Moïse, appelé « serviteur d'Élohim » (Ex., XIV, 31; Num., XII, 7, 8; Deut., XXXIV, 5; Jos., VIII, 31, 33; IX, 24; XI, 12, 15; XII, 6; XIII, 8; XIV, 7; II Reg., XVIII, 12; II Par., I, 3; Vulgate : *famulus Dei*) ou « serviteur de Yahwé » (I Par., VI, 34; II Par., XXIV, 9; Neh., X, 30; Dan., IX, 11). Mais si cette fréquence impressionne, M. A. Van den Oudenrijn remarque avec à propos que ce titre n'est pas donné à Moïse « comme prophète » au sens précis, mais il lui est plus d'une fois attribué, ainsi qu'à Josué, en tant que chef et prince du peuple (Jos., XXIV, 29; Jud., II, 8; cf. נבואה, p. 54). Rappelons que les prêtres, les lévites, les rois et le peuple reçoivent ce titre de « serviteur ».

De même que le titre de « serviteur » leur est commun avec d'autres ministres, de même les prophètes ont-ils pour fonction de « se tenir devant Dieu » (pour עמד לפני, cf. Gen., XLI, 46; Deut., I, 38; I Sam., XVI, 21; I Reg., I, 2, etc.). Que cette expression se réfère à Yahvé ou à d'autres dont on est, à quelque titre, le serviteur (ainsi en Deut., IV, 10; Jud., XX, 28; I Reg., XXII, 19; Jer., VII, 10; XXXV, 19), les prophètes l'utilisent pour leur propre ministère (I Reg., XVII, 1; XVIII, 15; II Reg., III, 14; V, 16; Jer., XV, 1) : les prophètes se tiennent devant Dieu un peu comme des ministres devant leur souverain; ils assistent en quelque sorte au conseil secret de Dieu (I Reg., XXII, 19 sq.; Jer., XXIII, 18; Job, XV, 8; Am., III, 7), prêts à recevoir ses ordres (Is., VI, 8-9).

Le prophète est le confident du Sôd (סוֹד) céleste, pour faire entrer la communauté (idéale) dans l'intimité (סוֹד) de Yahvé (cf., pour le mot, Ps., XXV, 14; LV, 15; Ez., XIII, 9; et H. J. Franken, *The mystical communion with Yahweh*, Leyde, 1956).

Yahvé communique donc ses secrets à ses « serviteurs » (Num., XII, 6-7; Am., III, 7), il leur révèle ses « mystères » (Dan., II, 19, 28, 29) et il les envoie vers les hommes (Jer., VII, 25; XIX, 19; XXXV, 15), il parle par eux (II Reg., IX, 36; XIV, 25; XVII, 13, 23; XXI, 10; XXIV, 2; Zach., I, 6; VII, 12, etc.). Aussi est-il courant de rencontrer la locution exprimant que Yahvé parle « par la main » (בְּיַד), c'est-à-dire par l'entremise de ses prophètes (I Reg., XIV, 18; XV, 29 etc.; cf. M. A. Van den Oudenrijn, *op. cit.*, p. 55).

5° « *Mes (ou ses) serviteurs les prophètes* ». — La formule au pluriel apparaît comme caractéristique de

eux douvrages : les livres des Rois et Jérémie, dont on connaît, par ailleurs, les liens avec le milieu deutéronomique. Sur l'idée de Dieu parlant « par l'organe » (בְּיַד) de ses serviteurs les prophètes, nous avons des attestations dans les livres des Rois, dont l'une des premières (II Reg., XVII, 13) trahit la phraséologie deutéronomiste (cf. II Reg., XVII, 23; XXI, 10; XXIV, 2; et II Reg., IX, 7, avec מִיַּד peut-être primitif).

Par contre, le texte célèbre du livre d'Amos : « Car le Seigneur ne fait rien sans qu'il ait révélé son secret à ses serviteurs, les prophètes » (Am., III, 7) apparaît dans un tel isolement, qu'a priori il est suspect, lui aussi, de révision deutéronomique; cependant l'enchaînement dans le contexte plaide malgré tout en faveur de son authenticité. Il en va de même pour l'oracle d'Ezéchiel sur Gog (Ez., XXXVIII, 17).

Dans le livre de Jérémie, nous trouvons cinq fois, avec de légères variantes, le thème des serviteurs envoyés dès le matin et qu'Israël n'a pas écoutés (Jer., XXV, 3-4; XXVI, 4-5, formule amplifiée et liaison avec la loi; XXIX, 19; XXXV, 15, formule amplifiée; XLIV, 4). Le caractère de cliché de la formule est manifeste : elle a parfois de bons contextes.

En toute hypothèse, cette formule au pluriel souligne la dimension du prophétisme comme organe de révélation.

IV. Les termes qui désignent un prophète dans ses relations avec Israël. — 1° שֹׁמֵר, *le « gardien »*, *l' « espion »*, *l' « observateur »*, *le « veilleur »*. — Le sens naturel est obvie: שֹׁמֵר צֹאן (I Sam., XVII, 20), c'est le gardien du troupeau, le berger, שֹׁמְרֵי שָׂדַי, les gardiens des champs (Jer., IV, 17), notre garde champêtre, au moins quant au mot. Rappelons que, déjà, Adam devait garder le jardin d'Eden (Gen., II, 15). Mais, en Jud., I, 24, שֹׁמְרִים désigne les espions, ceux qui observent attentivement les mouvements de l'ennemi. En Jer., LI, 12, ce sont des sentinelles ou des observateurs militaires. L'emploi métaphorique du mot, et en tant qu'il s'applique au prophète, ne se rencontre que dans le livre d'Isaïe (Is., XXI, 11, 12 et LXII, 6); l'usage en est donc plus que restreint. En Is., XXI, 11, 12, le prophète est interpellé comme un « veilleur » de nuit, qui observe les signes. En LXII, 6, l'application aux prophètes reste une simple probabilité, qui donnerait le sens d' « avertisseur », car

> ni le jour, ni la nuit,
> jamais ils ne doivent se taire.

En un tel contexte, on évoquerait plus facilement l'analogie présentée par Mahomet se considérant comme l' « Avertisseur », que le mot de Kierkegaard, qui voyait dans le croyant « l'espion du Très-Haut ».

2° צָפָה, *le « guetteur » de Yahvé*. — L'image militaire du guetteur, de la sentinelle, est bien attestée en II Reg., IX, 17. En Is., LII, 8, les guetteurs crient de joie : « Car ils voient les yeux dans les yeux Yahvé revenant à Sion ». Ce caractère visionnaire est important à relever, même s'il ne s'agit pas nécessairement ici de prophètes. En Jer., VI, 17 sq., les sentinelles avertissent le peuple. Si le texte de Mich., VII, 4 est un peu douteux, il reste encore, appliqué au prophète, le texte majeur d'Ez., XXXIII, 1-20. Lire : P. Auvray, *Le prophète comme guetteur*, dans *R. B.*, LXXI, 1964, pp. 191-205; et Gregorio del Olmo Lete, *Estructura literaria de Ez. XXXIII, 1-20*, dans *Estudios biblicos*, 1963, pp. 5-31; cf. Hab., II, 1.

3° מְשֻׁגָּע, l' « exalté » (?). — נָבִיא présente une inquiétante association avec le mot מְשֻׁגָּע, « fou, insensé, exalté ». L'arabe *shaga'a*, « roucouler, rendre des sons indistincts et des paroles inintelligibles », semble interdire de voir dans ce terme d' « exalté » une insulte particulière (Ed. Jacob, *Osée*, dans *C. A. T.*, XI *a*, p. 68), d'autant que l'arabe a un sens secondaire concernant la récitation de la prose rythmée, dont le Coran est le meilleur exemple (J. Gray, *I-II Kings*, p. 488). « Insensé » ou « furieux » *(der Rasende)* est rapproché par G. von Rad de l'usage du mot « écumer » ou « baver » au sens de « prophétiser » (הִטְיִף, Am., VII, 16; Mich., II, 6, 11; cf. *Théologie de l'A. T.*, II, p. 10). Il n'était pas nécessaire d'être un faux prophète pour se faire traiter de fou, et l'épisode du disciple d'Élisée, venu oindre Jéhu, en est une preuve péremptoire (II Reg., IX, 11-13).

En Os., IX, 7, nous lisons : « Israël se récrie : Le prophète (נָבִיא) est fou (אֱוִיל), l'inspiré (אִישׁ הָרוּחַ) délire (מְשֻׁגָּע) » (au lieu de traduire : « Israël se récrie », Ed. Jacob avance de bonnes raisons pour comprendre : « Il sera humilié, Israël »; cf. *C. A. T.*, XI *a*, pp. 66 et 68).

Dans la lettre réactionnaire d'un exilé à l'encontre de Jérémie, qui fait suite à la lettre du prophète aux exilés, nous lisons ce conseil allusif d'exercer surveillance « sur tout exalté (מְשֻׁגָּע) qui joue au prophète », avec cette recommandation : « Ton devoir est de le mettre aux ceps et au carcan » (Jer., XXIX, 26).

E. Laur avait raison de faire remarquer que מְשֻׁגָּע n'est pas une véritable qualification pour désigner le prophète; non seulement aucun auteur ne l'a employée pour lui-même, mais aucun ne l'a utilisée à propos d'un autre prophète ou même d'un faux prophète, ce qui est assez surprenant si le sens avait été quelque peu similaire (E. Laur, *Die Prophetennamen*, 1903, p. 41). La connotation la plus probable pour ce mot serait de viser ce que John Gray appelle une « extatic propensity », la tendance extatique, sans aucune autre nuance péjorative. Le rapprochement avec l'akkadien *šegû*, « hurler, être en fureur », nous rapprocherait peut-être du type « derviche hurleur » (J. Gray, *I-II Kings*, p. 488, page importante concernant l'opinion de cet auteur au sujet de l'extase, qu'il retrouve, à des degrés très divers, en Israël).

4° *« Père » et « mère » sont-ils des titres prophétiques?* — A côté et à la tête des *benê nebi'îm*, nous trouvons un « père ». Il s'agirait, pour Antony Phillips, d'un chef extatique (*The Extatics' Father*, dans *Words and Meanings. Essays presented to D. Winton Thomas*, Cambridge, 1968, p. 183). Il prend pour point de départ I Sam., X, 10 sq., où, à propos d'une bande de prophètes, on pose la question : « Et qui est leur père? » Il ne s'agit pas d'un père naturel, pas plus de celui de Saül que de celui des confrères, malgré la mauvaise lecture de la *LXX*. Par analogie avec une famille s'agit-il simplement du fondateur de la secte, du patron, ou du créateur de la profession? En ce sens, les Réchabites désignaient leur fondateur, Jonadab, comme leur père (Jer., XXXV, 6); autre attestation analogue en Gen., IV, 20 sq.

A. Phillips estime que, dans le cas examiné, אָב ne réfère pas seulement à un chef de secte extatique, mais vise un degré spécial de connaissance prophétique. C'est ainsi que les titres de prêtre et *père* du jeune

lévite établi par Micah sur sa maison ne sauraient être dissociés de sa compétence oraculaire, non plus que de ses instruments, *'ephod* et *teraphim*, qui lui permettent d'avoir une information non accessible aux gens ordinaires (*op. cit.*, p. 185). Et, s'il quitte cette maison pour un sanctuaire danite, ce serait en raison de cette même compétence. Le fameux titre et binôme messianique d'Is., IX, 5, אֲבִי־עַד, souvent traduit par « père à jamais », aurait en réalité ce sens prophétique défini plus haut. De même pour Eliakim, « père des habitants de Jérusalem et de la maison de Judah » (Is., XXII, 21) (?). Par contre, le recours au parallèle tardif de I Macc., II, 65, « voilà Siméon, votre frère, je sais qu'il est homme de bon conseil : écoutez-le toujours, il vous tiendra lieu de père », n'est pas décisif, car il favorise beaucoup plus le thème sapientiel que prophétique. Meilleur serait l'exemple de Déborah, « mère en Israël » (Jud., V, 7). Très suggestif aussi le fait que lorsque Joab veut détruire Abel-bet-Maaka, une femme reproche à ce roi de détruire une ville réputée pour ses consultations, une *mère* en Israël (II Sam., XX, 14-19).

Phillips estime que, dans les rapports des *benê hannebi'îm* avec leur chef, tel Élisée, celui-ci serait un « père » : on ne les aurait pas appelés ainsi, s'il n'y avait pas un autre personnage prophétique agissant en père (*op. cit.*, p. 189). C'est négliger l'usage mésopotamien, si largement répandu, dont nous avons parlé. Ces *benê nebi'îm* parleraient en langues un baragouin *(gibberish)*, à mettre en comparaison avec celui des futurs glossolales de Corinthe (I Cor., XIV, 5, 13). Le rôle du père serait alors d'être non seulement le « leader », mais aussi l'interprète de ce langage des *nebi'îm*, pour eux-mêmes d'abord, ensuite pour le témoignage prophétique (p. 190). Revenons maintenant à la scène de Saül au milieu des extatiques (I Sam., X, 11-12); on s'y interroge : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? » C'est pour répondre à cette question d'authenticité qu'on veut l'avis du « père », ce qui expliquerait la question : « Et où est leur père? ».

La conclusion de A. Phillips est donc que le mot *'ab* dénote un *terminus technicus* pour exprimer celui qui possède un pouvoir surnaturel d'interprétation (p. 191). Et il faut renoncer à supposer que « fils de prophètes » indiquerait une fonction héréditaire. Cf. A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres, 1938, p. 124. Nous avons vu qu'Orlinsky penche au contraire pour des corporations à caractère héréditaire (*O. A.*, IV, p. 156).

Prudemment, A. Phillips évite tout dogmatisme sur l'organisation de ces groupes. Mais, partant de la question : « Où est leur père? » (I Sam., X, 12), il veut y voir une indication en faveur de l'existence d'autres groupes similaires. En II Reg., IV, 38 sq. et VI, 1 sq., nous voyons Élisée agissant apparemment comme « père » de deux groupes différents. Mais, à l'époque, le mouvement aurait pris un développement national. En I Reg., XIX, 15, lorsque Dieu commande à Élie d'oindre Hazael pour être roi de Syrie, Jéhu pour être roi de Juda et Élisée pour être prophète à sa place, nous aurions un transfert d'autorité sur un groupe organisé (p. 192). Pour Phillips, nous aurions là un cas de prophète interprétant les transports de délire *(the delirious ravings)* d'un groupe d'extatiques, I Reg., XXII, 10 sq. (cf. II Par., XVIII, 9 sq.). Michée ne dénie pas à Sédécias la justesse de son « interprétation » : ce sont les extatiques qui l'ont induit en erreur.

Dans sa conclusion, Phillips adopte une position légèrement en retrait, lorsqu'il écrit que, finalement, il considère אָב et אֵם comme des termes techniques pour les conseillers (thème sapientiel, par conséquent), qui sont capables de révéler des informations que des hommes ne peuvent obtenir (pp. 193-194). Il hésite donc à en faire un titre purement prophétique et cela semble raisonnable, étant donné que tout le contexte oriental — qu'il néglige — plaide pour une signification sapientielle attestée depuis Sumer : le maître est un « père ».

N. B. — Rappelons que le cas du *'odded* a été examiné plus haut (col. 901). Quant aux *benê nebi'îm*, nous les étudions au § VI, Formes et développement du mouvement prophétique.

V. Le vocabulaire prophétique de la Bible grecque. — Pour προφήτης, l'ouvrage fondamental et irremplaçable est celui d'Eric Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, Giessen, 1927. Après avoir noté la déception qu'apportent la plupart des dictionnaires, dits savants, quant à l'étymologie et quant au contexte d'histoire des religions (p. 1-4), il étudie le mot προφήτης dans le domaine grec (ch. I), dans le milieu alexandrin pour traduire un titre sacerdotal égyptien (ch. II), dans l'A.T. (ch. III), dans le N. T. (ch. IV). Nous le suivrons pas à pas pour certaines questions. On complétera par un autre livre essentiel pour notre sujet : Hans Lewy, *Sobria Ebrietas*, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, dans *B. Z. N. W.*, Beih. 9, 1929, indispensable pour Philon et la prophétie selon le milieu alexandrin, mais aussi pour l'influence de Philon chez les Pères et pour la crise montaniste; index surabondant.

1° *Signification grammaticale et conceptuelle de* προφήτης. — Ernst Fraenkel (*Geschichte der griechischen « Nomina agentis » auf* -τηρ, -τωρ, -της, Strasbourg, I, 1910; II, 1912) a montré que προφήτης fait partie des *nomina agentis* qui se rattachent à un verbe composé — dans la formation duquel entrent plusieurs mots —, ici φημί et πρό. Au contraire, les formes sont en -τηρ, -τωρ, quand le verbe n'est pas composé : δοτήρ, « celui qui donne », ἐπαμύντωρ, « celui qui vient au secours, défenseur ». Toutes nos difficultés vont naître de la présence du préverbe προ-, car le verbe πρόφημι n'est attesté qu'après l'ère chrétienne. H. Krämer, art. προφήτης : A. *Die Wortgruppe in der Profangräzität*, dans *T. W. N. T.*, Bd. VI, pp. 783-795, cf. p. 783; voir aussi P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris (1933), 1968, pp. 310 et 312, qui renvoie d'ailleurs à Fraenkel.

Si προφήτης n'apparaît pas chez Homère, on trouve à sa place le mot apparenté ὑποφήτης (Fraenkel, II, 235). Chez Manéthon, on rencontrera προφήτωρ et ὑποφήτωρ, dont la dérivation, encore que non arbitraire, est une formation tardive à partir des verbes πρόφημι et ὑπόφημι conçus comme non-composés. Le mot-racine πρόφημι n'apparaît cependant que tardivement en grec. Jacob Wackernagel (*Vorlesung über Syntax*, 2. Reihe, Bâle, 1924) s'étonne à bon droit de cette attestation tardive (*op. cit.*, p. 240), mais indique l'interprétation de πρό par « auparavant » *(vorher)* ou « d'avance » *(voraus)* comme tardive : πρό signifie d'abord « extérieurement, hors de » et non pas « auparavant » *(heraus, nicht vorher)*; προφήτης est donc « celui qui parle extérieurement, ouvertement ». Comme le prouve un passage de Platon (*Rép.*, X, 619 c), προφήτης s'accorde pour le sens avec le verbe προειπεῖν. La notion qui sous-tend ce verbe est « proférer à l'extérieur » et « faire connaître ouvertement » (ou « publiquement », *öffentlich;* cf. Fascher, *op. cit.*, p. 6). Krämer cite un certain nombre de verbes de même formation qui n'ont aucun rapport avec le futur : προαγορεύω, « annoncer ouvertement », προλέγω, « déclarer ouvertement », le verbe poétique προφωνέω, « annoncer à haute voix ». Ces verbes signifient « proclamer à l'extérieur, faire connaître publiquement, annoncer ou publier » (*T. W. N. T.*, VI, p. 783). Fasher s'accorde avec Wackernagel pour reconnaître que

les *LXX* sont restés fidèles à ce sens ancien du grec (*op. cit.*, p. 6, n. 1). Déjà en 1820, J. F. Schleusner, dans son *Novus thesaurus philologocriticus in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, IV, 512, avait à bon droit comparé Ex., VII, 1 avec Pindare, *fragm.* 150, et Euripide, *Bacch.*, 210-211.

A notre avis, le sens de πρό, « devant, avant », n'est cependant ni inconnu, ni à rejeter entièrement : ainsi προμηθής, « qui s'inquiète d'avance » (Sophocle), « prévoyant » (Thucydide) (cf. E. Boisacq, *Dict. étymologique de la langue grecque*, p. 814; malheureusement il n'étudie pas προφήτης).

J. H. Schmidt (*Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik*, Leipzig, 1889) a d'excellentes remarques. Dans sa section 21 (pp. 77sq.), où il étudie les synonymes de « prédire » (annoncer, *weissagen*), il donne : θεσπίζειν, qui répond au latin *vaticinari*, μαντεύεσθαι, au latin *divinare*, alors qu'on n'a en latin aucune expression correspondant à προφήτης et προφητεύω. J. H. Schmidt souligne alors que les mots usités en latin pour la circonstance, *interpres*, *interpretari*, ne désignent qu'une partie de l'activité prophétique et correspondent au grec ἑρμηνεύς, ἑρμηνεύειν, qui ne connotent pas du tout le sens de προφήτης (προφητεύειν).

Quant à *vates*, peut-être emprunté au celtique, il correspond au grec μάντις, lequel a partie liée avec μαίνομαι et est tiré de la racine -μεν, -μαν, qui peut signifier « être hors de soi, en état de frénésie, de rage, en fureur » (*rasen, toben, wüten)*, mais aussi, selon Curtius, « penser avec animation, agitation » *(erregt denken)*. Si maintenant on rapproche *vates* de l'indo-germanique *wāt*, « être excité intérieurement », du gothique *wôds*, « furieux, excité » *(wütend, besessen)*, et du haut allemand *wuot*, « rage », on voit que dans μάντις, comme dans *vates*, intervient un élément extatique qui n'est pas contenu dans προφήτης, dérivé du verbe φημί, même si par la suite μάντις a pu perdre cet élément extatique en cours de route (cf. Fascher, *op. cit.*, p. 7).

2° Προφητεύειν - μαντεύεσθαι. — E. Fraenkel (*Griechische Denominativa in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung*, Göttingen, 1906) montre que des verbes en -εύειν sont très souvent tirés des substantifs en -της (*op. cit.*, p. 182). Donc προφητεύω est une forme régulière dérivée de προφήτης et de même μαντεύεσθαι. « Ces verbes en -εύειν signifient la plupart du temps « commander, prendre soin de *(Sorge tragen)*, être investi d'une charge, exercer une profession », de sorte que μαντεύεσθαι veut dire chez Homère « être devin, prophétiser », mais aussi, dans un sens « postépique » *(nachepisch)*, « s'adresser à un oracle pour en recevoir un conseil » (par exemple chez Thucydide). Προφητεύειν signifie donc « prendre soin d'annoncer, exercer la charge d'annonciateur, de prédiseur », ou bien « exercer la profession de hérault *(des Verkünders)* » (Fascher, *op. cit.*, p. 7).

3° *Domaine d'emploi de* προφήτης *et des termes apparentés dans la littérature grecque.* — Le mot προφήτης est si rare d'Homère à Pausanias qu'une statistique rigoureuse serait de peu d'utilité, estime Fascher. Mais elle prend de l'intérêt dans une comparaison avec μάντις. Prenons d'abord les poètes :

Homère, 17 fois μάντις contre 1 fois ὑποφήτης
Eschyle 18 fois μάντις contre 4 fois προφήτης
Euripide 26 fois μάντις contre 4 fois προφήτης
Sophocle 18 fois μάντις contre 3 fois προφῆτις (la Pythie)
et 0 fois προφήτης.

Conclusion pour l'époque classique : προφήτης et les termes apparentés sont complètement repoussés à l'arrière-plan par μαντεύεσθαι, θεσπιζεῖν, χρᾶν et leurs dérivés. Quant au substantif προφητεία, impossible de le découvrir à l'âge classique.

Retenons encore ici le cas d'Aristote, chez qui on n'a trouvé à peu près rien sur la mantique ou la prophétie. Lorsque le μάντις apparaît, il est compté parmi les charlatans, les ἀλαζονευόμενοι (*Éth. à Nicomaque*, 1127, b 20), ou bien il exerce sa profession parmi les changeurs et les marchands de poisson, au marché (*Économique*, II, 1346, b 22).

Parmi les historiens, relevons que, chez Hérodote, προφήτης désigne une fois un fonctionnaire du Temple; en deux endroits πρόμαντις apparaît à côté du mot; on trouve aussi χρησμολόγος, en 4 endroits très suggestifs pour l'histoire de la notion, et 1 fois προφητεύω. Thucydide a 4 fois μάντις, mais non προφήτης, ni ὑποφήτης.

Si donc, pour προφήτης, προφῆτις et προφητεύω, on a des attestations dès le Ve siècle av. J.-C., pour προφητεία nous n'aurions d'attestation dans les *papyri* qu'après notre ère. La *LXX*, Philon et Josèphe pourraient être parmi les plus anciennes attestations du mot (cf. W. Bauer, *Wb. N. T.*, 1963, p. 1433; Moulton-Milligan, *The vocabulary of the greek Testament*, 1930, p. 555). Krämer estime que, dans la littérature grecque (d'origine non juive), le mot n'est pas attesté avant le IIe siècle de notre ère (*T. W. N. T.*, VI, p. 784). Ψευδοπροφήτης vient du domaine juif.

4° *Valeur sémantique du mot* προφήτης. — En dehors de Fascher, on consultera : *T. W. N. T.*; Bauer, *Wb. N. T.;* Liddel-Scott, *A Greek-english Lexicon*, nouv. éd., 1940, 1951; il n'y a rien dans le Supplément édité par E. A. Barber, Oxford, 1968.

Chez Pindare, on trouve : une allusion aux Dioscures, « prophètes des blancs coursiers mycéniens » (fragment 202); une allusion au vin, « doux prophète du festin » (*Némée*, IX, 50); « prophète des muses » (fragment 90; péan VI, 1); Tirésias, « prophète éminent du dieu très-haut, le devin véridique » (*Némée*, I, 60), chargé d'interpréter l'acte du jeune Héraclès étranglant le serpent qui le menace dans son berceau (Fascher, *op. cit.*, pp. 11-12). Chez Eschyle, on retrouve cette équivalence avec le devin (Fascher, pp. 13-14). Chez Euripide, nous rencontrons la Pythie, annonciatrice (προφῆτις) d'Apollon (*Ion*, 42, 1321 et 1322). La Pythie module les cris d'appel que fait résonner Apollon, c'est-à-dire qu'elle est complètement subjuguée par le Dieu et transmet son message aux Grecs. Dans les *Bacchantes*, nous avons un cas quelque peu analogue à celui de Moïse et d'Aaron. Cadmos attire l'attention de Tirésias aveugle sur l'arrivée de Penthée, revenu de voyage : « Puisque toi, lumière, ô Tirésias, tu ne vois pas ceci, moi, en parlant, je serai ton prophète » (ἐγὼ προφήτης σοι λόγων γενήσομαι, *Bacch.*, 210; voir le commentaire intéressant de Fascher, *op. cit.*, pp. 15-16). Un peu plus loin (537 sq.), Dionysos est tenu pour annonciateur du dieu, non pour « un dieu », par le chœur des Bacchantes. Dans les *Argonautiques* (I, 1310 sq.) d'Apollonios de Rhodes, Glaucos émergeant des flots houleux apprend aux Argonautes le sort futur d'Héraclès, de Polyphème et d'Hylas : « Glaucos leur apparaît hors de la mer profonde, prophète très sage (πολυφράδμων ὑποφήτης) du dieu Nérée » (cité par Fascher, p. 17; cf. *T. W. N. T.*, VI, 790).

Remarquons le contexte religieux de ces anciens emplois de προφήτης, ce qui a permis d'écrire que la racine φη- prenait ici un sens religieux, à souligner d'une manière emphatique (H. Krämer, art. προφήτης, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 783). Cf. *infra*, col. 937.

Fascher juge Platon fort instructif. Dans *Phèdre* (244a), Stésichore parle du prix de la μάνια (folie, délire). Elle est envoyée de Dieu et plus précieuse que la science des augures (οἰωνιστική), que l'homme peut

manipuler lui-même. Ἐν μάνιᾳ s'opèrent souvent de plus grandes choses que dans l'état où l'on est sain d'esprit (Fascher, *op. cit.*, p. 17). Voir J. Jeanmaire, *Le traitement de la « manie » dans les « mystères » de Dionysos et des Corybantes*, dans *Journ. de Psychologie*, XLII, 1, pp. 64-82. On relira avec profit les quatre formes de délire évoquées par Platon dans le *Phèdre* (*Œuvres complètes*, coll. Budé, t. IV, trad. L. Robin, Paris, 1954, pp. 31 sq.). Déjà en 1804, dans sa traduction de *Phèdre* (t. I - 1), Schleiermacher rendait par deux jeux de mots la connaissance du devin et du sage : Wahnsagekunst et Wahrsagekunst, Wisssagen et Weissagen. Dans la *République* apparaît un prophète au service d'une Parque (*Rep.*, X, 617d, 619c).

Dans *Phèdre* encore, nous trouvons Socrate, assis avec Phèdre sous un platane et développant deux discours sur l'Êrôs : d'où lui vient cette noblesse de parole? « C'est une chose, Phèdre, que je dois aux divinités locales; mais il se peut aussi que les interprètes (προφῆται) des Muses, ces cigales chanteuses qui sont au dessus de nos têtes, nous aient insufflé ce privilège; je ne pense pas, quant à moi, être doté d'aucun art de parole » (*Phèdre*, 262 d; traduction d'après Robin, qui opte pour « cigales » et non pour « oiseaux », comme traduit Fascher, p. 18).

Philèbe (28 b) nous dévoile une autre nuance de cette inspiration. Protarchos, incapable de suivre un débat, demande à Socrate d'être « prophète », c'est-à-dire ici « interprète ».

En *Philèbe* (27 d) la question est la suivante : Est-ce le plaisir, ἡδονή, ou la sagesse, φρόνησις, qui doit l'emporter? Socrate se déclare pour le νοῦς, qu'il désigne comme « roi du ciel et de la terre ». En 28 d, Socrate se présente comme le prophète du νοῦς conçu comme un dieu, donc, ici, à la fois comme son porte-parole et son interprète.

Fascher cite deux passages qui éclairent les rapports de μάντις et de προφήτης: *Charmide*, 173 c, et *Timée*, 72 a et b. Retenons du premier de ces passages la formule προφήτας τῶν μελλόντων: les devins véridiques sont établis « prophètes des choses à venir ». Le don du voyant (μάντις) est utilisé par les autres hommes et c'est ainsi qu'il devient le προφήτης de ce qu'il connaît. Mais, dans ce texte de *Charmide*, προφήτης n'aurait-il pas le sens de prédiseur des choses à venir? Si ce sens est possible, il nous paraît le plus naturel. Le second texte de Platon creuse la distinction entre les deux catégories : le μάντις, associé à la μανία, serait donc μανείς, insensé, délirant, ἄφρων, dément, c'est-à-dire quelqu'un à qui un κρίνειν est impossible, donc a fortiori un jugement postérieur et une interprétation; au contraire, le προφήτης sera celui qui exerce sa profession avec circonspection « à travers des énigmes ». Il est frappant de constater combien ces dernières remarques préparent la théologie médiévale et thomiste du jugement prophétique.

La distinction platonicienne entre ces deux formes : μαντικὴ ἔνθεος ou extatique, et interprétation des signes — vol des oiseaux, par ex. — d'ordre inférieur (cf. *Phèdre*, 244), a encore été élucidée dans l'une des plus remarquables contributions sur l'extase antique : Fritz Maas, *Zur psychologischen Sonderung der Ekstase*, dans *Wissensch. Zeitschr. der Karl Marx-Universität*, Leipzig, 3. Jahrgang, 1953-1954, Gesellschaft - und Sprachwiss. Reihe, Heft 2-3 *(Festschrift A. Alt)*, pp. 297-301, voir p. 301. Nous en retiendrons, pour nos comparaisons avec la *LXX*, que Platon, comme Plutarque, a malgré tout favorisé le mot μάντις, qui caractérise par ex. l'art de la Pythie de Delphes; la *LXX* au contraire fera la fortune du mot προφήτης.

5° Προφήτης *chez les écrivains de l'époque hellénistique.* — La première remarque de Fascher, c'est que cette époque est grevée d'une large lacune entre le IV^e^ et le I^er^ siècle avant J.-C. Il faut attendre Diodore de Sicile, qui écrivait entre 63 et 30. Le syracusain Kalléas est accusé d'avoir falsifié l'histoire (ἱστορία), laquelle est qualifiée : προφῆτις τῆς ἀληθείας. L'histoire est donc « annonciatrice de la vérité » pour les futures générations. « Le génitif de relation, note Fascher, a changé; à la place de la déité, on a l'ἀληθεία ». Mais une fois de plus le terme προφῆτις ne prend-il pas ici une nuance temporelle, que seule la traduction « prophétesse de la vérité » pourrait rendre en français?

Plutarque (*Numa*, IX, 8) signale que le *pontifex maximus* était ἐξηγητὴς καὶ προφήτης (cité par Bauer, *Wb. N. T.*). Rappelons qu'« exégète » et « chresmologue » semblent avoir été des représentants plutôt inférieurs de la divination antique.

Dans les « oracles de la Pythie » (ch. VII = 397 c), Plutarque discute l'objection des Épicuriens, à savoir que les prophétesses d'Apollon font des vers particulièrement mauvais. Plutarque qualifie ses adversaires τοὺς Ἐπικούρου προφήτας. Ils sont donc les « annonciateurs » de la doctrine d'Épicure. Ce philosophe défunt serait-il pris comme être divin? Cette hypothèse de Fascher ne s'impose pas (*op. cit.*, p. 21).

Chez Dion Chrysostome (40-120), les poètes apparaissent comme les prophètes et les avocats de l'opinion populaire (l'Eubéen ou le Chasseur, *Or.*, VII, 100 sq.; éd. Budé, t. I, p. 265). Dans le discours XIII (Olympiques 47; éd. Budé, I, p. 214), il est dit qu'à côté de l'idée des dieux on trouverait, comme exégètes et maîtres, les poètes, les législateurs, les artistes créateurs et le philosophe prophète de la Nature immortelle : προφήτης τῆς ἀθανάτου Φυσέως.

Fascher estime donc que, « de tous les passages jusqu'à présent mentionnés, il ressort que dans la notion de προφήτης le thème « annonce publique » est déterminant » (*op. cit.*, p. 25). Mais il estime qu'à partir d'Aristophane le thème de l'« interprète » apparaît aussi. Même conclusion de G. J. Classen à l'article *Prophet* du *Lexikon der alten Welt*, 1965, col. 2448-2449 : le prophète est le porte-parole *(Sprecher)* qui annonce publiquement quelque chose, qui sert d'intermédiaire et d'interprète (cf. Pindare, Fragment 150 Sn; Platon, *Timée*, 72 a-b); c'est parfois aussi un voyant, ainsi Tirésias (Pindare, *Nem.*, I, 60 sq.), Amphiaraos (Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 609 sq.), Bakis (Aristophane, *Les oiseaux*, 930 sq.).

6° Προφήτης *comme désignation d'un personnel oraculaire des temples.* — N'oublions pas que Socrate conseillait d'aller consulter la Pythie. Aussi H. Krämer a-t-il placé cette catégorie en tête de son article et cela nous paraît assez justifié. Après avoir passé en revue les plus anciennes attestations, qui nous viennent d'une région aux environnements barbares, de Dodone en Épire (*T. W. N. T.*, VI, pp. 785-786), il étudie ensuite Delphes (pp. 786-787); cf. R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961, coll. *Que sais-je?*, n° 939; voir l'important chap. sur l'oracle de Delphes (ch. III); compte rendu de R. Dreyfus, dans *Rev. des études grecques*, LXXIV, 1961, pp. 478-480.

Fascher est moins rigoureux dans sa méthode, mais les textes demeurent extrêmement abondants (ΠΡΟΦΗΤΗΣ, pp. 32-51), du moins les textes littéraires, puisque la documentation épigraphique sur les oracles reste dérisoire. Il est intéressant de noter que, chez Hérodote, la Pythie n'est jamais nommée προφῆτις. En VI, 66 et VII, 141, elle est appelée « ἡ πρόμαντις », prêtresse qui rend ou transmet des oracles (Bailly). Cette donnée est à rapprocher de celle des tragiques qui désignent Apollon comme μάντις; ici, la Pythie apparaît comme simple πρόμαντις, c'est-à-dire annon-

ciatrice d'Apollon. Retenons aussi qu'Hérodote ne dit rien d'une quelconque extase chez la Pythie (p. 33).

Pour les oracles de Delphes, la plus vaste synthèse est celle de H. W. Parke et Donald E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* : I. *The History*, Oxford, 1956; II. *The oracular Response*, 1956; voir le compte-rendu de cette œuvre par Berve, dans *Gnomon*, XXX, 1958, pp. 419-421. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, pp. 32 sq., 40 sq.

De son côté, H. Klees *(Die Eigenart des griechischen Glaubens* in *Orakel und Seher*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 43, Stuttgart, *ca* 1963) fait une comparaison entre les mantiques des peuples barbares et celles des Grecs, telles qu'elles sont attestées par Hérodote. Chez les Grecs, les oracles étaient compliqués et exigeaient une herméneutique. Chez les Barbares, on arrivait plus facilement à forcer le dieu à prédire ce qu'on souhaitait apprendre. Le Barbare essaie tous les oracles jusqu'à ce qu'il en trouve un à son goût, ce qui explique que certaines gens parcouraient la Méditerranée de sanctuaire en sanctuaire... H. Klees estime que les Égyptiens ont ignoré la mantique intuitive; *supra*, 864-865.

Dans la *Real Encyklopaedie* de Pauly et Wissowa, on consultera les articles : *Orakel*, par Kurt Latte, XVIII, 1939, col. 829-866; *Delphoi*, par Pomtow, IV, 1901, col. 2517-2700; *Mantikè*, par Th. Hopfner, XIV, 1928, col. 1258-1288. Voir également J. T. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, Soc. Promotion of hell. Studies, Suppl. Pap., 8, 1957, p. 56 sq. Renvoyons à Barucq (art. *Oracle*, dans *D. B. S.*, VI, col. 765-769), qui étudie les modes de divination et les divinités oraculaires. Lire aussi la thèse fouillée de F. B. Krauss, *An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, thèse de l'Université de Pennsylvanie, Philadelphia, 1930.

Dans la masse de la littérature sur les oracles, distinguons encore, pour le théologien, l'historien des religions et l'exégète, le petit livre de Mme Jutta Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, dans *Hypomnemata*, XI, Göttingen, 1965. Cet auteur nous y donne une interprétation philosophico-religieuse des oracles rapportés par Hérodote : elle pose l'homme antique en face d'un destin manifesté par l'oracle. Pour Hérodote, ceux qui, tels Crésus, Cambyse et Xerxès, ne savent ou ne veulent s'y soumettre sont perdus. Comme le note R. Crahay : « Le drame est chaque fois différent, mais les données et les mécanismes sont toujours les mêmes. Cette position est au fond celle de la tragédie, à cette différence près que le héros tragique ignore la possibilité de se plier à son destin, sinon après la catastrophe » (Compte-rendu paru dans *L'Antiquité classique*, 1965, p. 665). Déjà l'on rencontre la doctrine, qui sera celle de Socrate et de Platon, selon laquelle c'est moins la faute qu'une ignorance qui est punie : être moral, pour Hérodote, c'est avant tout savoir. Telle est la thèse dégagée par Mme Kirchberg. Un cas extrême, tragique, raconté par Hérodote, est celui du pharaon Mykerinos, le plus équitable des rois, car il était prévu que l'Égypte devait être opprimée 150 ans.

Dans sa synthèse finale, J. Kirchberg nous montre les différentes fonctions des oracles : cathartique, politique, coloniale, cultuelle, charismatique, protocolaire.

Des travaux sur Delphes, qui fut l'oracle par excellence, il résulte donc aujourd'hui une vue d'ensemble assez neuve. Alors que les historiens du XIX^e^ siècle y voyaient l'origine des grandes orientations de la politique grecque, telles que voyages, fondation de colonies, trêves, perfectionnement de la morale et du droit, on jette aujourd'hui sur ces oracles un regard plus critique. Le fait majeur et troublant, c'est que la documentation épigraphique ne correspond pas du tout à l'importance attribuée à ces fameux oracles, si lourds de conséquences politiques. La pierre n'atteste pour ainsi dire que des consultations familiales ou professionnelles. Retenons donc, en particulier, de la thèse de Crahay que, si les oracles religieux ont une assez bonne réputation critique, au contraire les oracles politiques apparaissent très souvent suspects, car ces oracles « littéraires » apparaissent souvent longtemps après les événements, parfois bien des siècles plus tard. Mais on se rend compte que, pour la propagande politique ou pour écrire l'histoire, un faux oracle confère autant de poids ou de relief qu'un vrai. Les travaux de Marie Delcourt et de Roland Crahay tendent ainsi à démontrer l'existence d'une littérature oraculaire, en marge des faits, pleine de merveilleux, de folklore et de répétitions, mais fort utile pour l'homme politique ou pour l'historien.

Dans nos idées, un oracle devrait avant tout annoncer l'avenir. Ces auteurs entendent nous détromper : les oracles visaient à conseiller, autant sinon plus qu'à prédire ou annoncer. Du coup l'on comprend mieux l'importance morale, philosophique et religieuse de cette consultation, qui a valu à Delphes le respect de Socrate et de Platon. On attendait de Delphes des directives sacrées, inspirées, pour la conduite de la vie privée et politique. De la dominante rituelle primitive, on se serait élevé à l'aspect moral. Hommes politiques, philosophes, poètes s'interrogeaient en d'interminables débats sur la solution idéale de la vertu. L'approbation de l'oracle n'était pas ici d'un poids négligeable et, en ce sens, les sanctuaires reprennent toute leur place dans la civilisation grecque, celle d'un rôle directif, dont, en Israël, les *tôrôth* sacerdotales et prophétiques pourraient, à notre avis, fournir une analogie d'un intérêt similaire.

S'il y a beaucoup d'irrationnel dans cette confiance aux oracles, l'usage politique qu'on en faisait pouvait, lui, être très rationnel. Lire Martin P. Nillson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, pp. 123-142.

Mais cet irrationnel se retrouve de manière sinistre lorsque nous voyons un Thémistocle en personne sacrifier trois jeunes princes au matin de la bataille de Salamine pour rendre propice Dionysos, mangeur de chair crue (Plutarque, *Aristide*, 9; *Thémis*, 13; cf. R. Flacelière, *Plutarque, Vies*, t. II, Paris, 1961, pp. 117-118); ou encore à Rome, lorsqu'après la bataille de Cannes, au cours du sacrifice, deux couples, gaulois et grec, furent ensevelis vivants au Forum boarium. Voir l'essai d'explication « étrusque » de ce sacrifice dans R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963, p. 102.

Au sanctuaire de Pallas à Athènes, un homme s'oppose au tyran Pisistrate : « Amphilyte, l'homme interprète des oracles (χρησμολόγος ἀνήρ) (...) sous l'inspiration divine (θειῇ πομπῇ χρεώμενος), qui, alors qu'ils approchaient, prophétisa sur un rythme d'hexamètres, disant... » (Hérodote, I, 62). Les paroles qui commencent en I, 63 méritent aussi considération : « Alors celui-ci saisi par l'inspiration (divine) prophétisa ainsi... (ὁ μὲν δὴ οἱ ἐνθεάζων χρᾷ τάδε) ». Ces mots semblent indiquer, écrit Fascher, qu'Amphilytos a produit ces paroles à l'instant, rempli de la divinité : mais on pourrait aussi les supposer tirées d'un contexte et appliquées à Pisistrate par l'effet de cette inspiration (Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, p. 33). Avec ἐνθεάζων, nous avons l'indication qu'Hérodote connaissait un phénomène d'inspiration divine.

Qu'il y ait eu des prophètes à Delphes, c'est ce que nous révèle l'histoire du sanctuaire sauvé des Perses par Dieu lui-même (Hérodote, VIII, 36-37) ; or ici les prophètes jouent un rôle. Mais Hérodote ne peint jamais le prophète et la Pythie ensemble... Par

contre, nous trouvons cette collaboration attestée par Plutarque.

Plutarque, qui s'est efforcé de rehausser l'oracle de Delphes dont il fut prêtre depuis environ 95 jusqu'à la fin de sa vie, nous a laissé trois écrits sur Delphes. Rappelons ici que R. Flacelière avait édité les trois dialogues de la Pythie dans les *Annales de l'Université de Lyon*, 1937. Il a réédité le texte du dernier de ces dialogues (*Plutarque. Dialogue sur les oracles de la Pythie*, Paris, 1962), qui est d'un intérêt exceptionnel pour la théorie de l'inspiration, préfiguration étonnante des théories chrétiennes du Moyen Age et même de notre théologie (cf. *Introduction*, p. 16-19).

Dans le *De def. orac.* (= *Moralia*, 414 b), Plutarque estime que la Grèce aurait eu, au temps de son apogée, deux ou trois prophétesses à Delphes, alors que, de son temps, une seule suffit. L'histoire détachée du ch. 51 (= 438 a et b) nomme à côté de la Pythie le prophète Nikander et ceux des saints qui étaient présents (τοὺς παρόντας τῶν ὁσιων). Près de la Pythie, conclut Fascher, il y avait donc un prophète faisant fonction d'annonciateur de l'oracle pour tous ceux qui venaient consulter à Delphes (*op. cit.*, p. 35). Fascher consacre encore tout un long développement aux idées de Plutarque sur la mantique et la prophétie, *op. cit.*, pp. 70-75; cf. *supra*, col. 938. Retenons le rôle subordonné du προφήτης par rapport au μάντις, mais son caractère religieux plus assuré.

Nous ne suivrons pas Fascher dans sa description successive des différents sanctuaires oraculaires (pp. 36-51), pas même pour la pittoresque aventure du loup et du prophète (p. 36). Retenons cependant qu'avec Dionysos, vénéré à Delphes, on rencontre un parallèle au cas de la Pythie, πρόμαντις du μάντις Apollon : en effet, le prêtre y est πρόμαντις du μάντις Διόνυσος. Enfin, comment négliger de rappeler la mention d'un prophète dans une inscription de Marseille (Kaibel, *Epigr. gr.*, n° 2432), où un T. Porcius, commandant des troupes des régions maritimes alpestres, est en même temps prêtre et nous est présenté comme fils d'un prophète (Fascher, *op. cit.*, p. 50).

En résumé, nous pouvons retenir de l'enquête de Fascher, outre une équivalence ancienne entre προφήτης et ὑποφήτης, que le premier de ces vocables a le sens d'annonciateur avec toutes les relations possibles : prophète des Muses, de la nature, des dieux, etc.; προφήτης est un « mot cadre » *(Rahmenwort)* sans contenu concret et qui se précise en général par un génitif de relation *(Genitiv der Beziehung)*. Alors que souvent μάντις figure seul, προφήτης paraît avec un génitif. Ἀπόλλων μάντις est lui-même prophète de Zeus (*op. cit.*, p. 52). Souvent le mot prophète a un sens cultuel. Enfin, retenons une remarque de O. Kern : en Grèce, le prédicateur qui, à l'occasion des fêtes, proclamait les légendes cultuelles, était primitivement désigné comme prophète (*Archiv für Religionswissenschaft*, XXVI, 1928, pp. 3-4).

Sur toutes ces questions on consultera : Paul Graindor, *Delphes et son oracle*, Le Caire, 1930. — H. W. Parke, *History of the Delphic oracle*, Oxford, 1939, réédité. — K. Latte, *The coming of the Pythia*, dans *Harw. Theol. Rev.*, XXXIII, 1940, pp. 9-18. — Martin P. Nillson, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund, 1951, ch. V, *Oracles and politics* : 1. *The Delphic oracles* (pp. 124-129); 2. *Anonymous oracles* (pp. 130-142). — Pierre Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, dans *Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. CLXX, Paris, 1950; voir le compte-rendu de Picard, dans *R. H. R.*, 1951; de E. Will, dans *Syria*, XXVIII, pp. 291-296. — Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955. — Roland Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, éd. Belles Lettres, 1956, *Biblioth. de la Fac. de philosophie de Liège*, fasc. CXXXVIII; avec une abondante bibliographie; voir le compte-rendu très favorable d'un connaisseur, Jean Defradas, dans *R. E. G.*, LXX, 1957, pp. 537-540 : R. Crahay a bien dégagé le genre littéraire des oracles « *ex eventu* », qui vont constituer précisément une « littérature » oraculaire et la « propagande delphique »; lire aussi le compte-rendu de H. Jeanmaire, dans *R. H. R.*, CLV, 1959, pp. 79-82. — Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1957. — Voir aussi l'art. *Pythia*, dans *Lexikon der alten Welt*, 1965, col. 2492. — J. Pouilloux, *Promanties collectives et protocole delphique*, dans *Bull. de correspondance hellénique*, LXXVI, 1952, pp. 482-513, analysant en détail la promantie : droit d'avoir le pas sur quelqu'un, d'obtenir par consultation d'oracle...

7° *L'usage de la Septante.* — Après les études — décevantes sur notre question — de A. Deissmann, E. Fascher retient celle de M. Flashar (*Exegetische Studien zum Septuaginta-Psalter*, dans *Z. A. W.* 1912, pp. 8 sq., 162 sq., 241 sq.), qui, à la place de recherches fragmentaires de mots, a proposé des études suivies de textes. Cette méthode conduit Fascher à se poser les questions suivantes : 1. προφήτης traduit-il automatiquement un seul et même mot hébreu? — 2. L'hébreu *nabi'* a-t-il été rendu toujours par προφήτης ou avons-nous d'autres mots? — 3. Peut-on prouver que la traduction a été primitivement occasionnelle, puis systématisée? — 4. Où les traducteurs ont-ils emprunté leur mot? Au grec d'Égypte? A la littérature grecque? (ΠΡΟΦΗΤΗΣ, p. 103).

Fascher commence par une étude statistique. Dans les livres historiques, de Gen. à II Reg., προφήτης revient environ 110 fois pour traduire *nabi'*. Il faut ajouter 10 cas où προφήτης est en surplus dans le texte grec. De plus, cette traduction est adoptée aussi bien pour les prophètes juifs que pour ceux des païens.

Donc on a plutôt, dans ces livres, une traduction mécanique. Une variante intéressante apparaît au contraire avec Jérémie. En 9 cas, *nabi'* est traduit par ψευδοπροφήτης; il s'agit en fait de mantique païenne ou d'adversaires de Jérémie. Nous avons donc chez le traducteur un jugement de valeur, une interprétation.

L'usage de la *LXX* permet donc de répondre à la question 1 : נָבִיא est toujours traduit dans la *LXX* par προφήτης. Les exceptions relèveraient de la critique textuelle.

Dans les Chroniques, les mots רֹאֶה et חֹזֶה sont habituellement rendus par ὁ βλέπων (I Par., IX, 22; XXIX, 29) et ὁ ὁρῶν (I Par., XXI, 9; II Par., IX, 29; XII, 15; XXIX, 25; XXXIII, 18 : exceptions en I Par., XXV, 5, ὁ ἀνακρουόμενος; en XXIX, 29, ὁ βλέπων au lieu de ὁ ὁρῶν). Sont rendus par προφήτης רֹאֶה en I Par., XXVI, 28; II Par., XVI, 7, 10; cf. aussi Is., XXX, 10; חֹזֶה en II Par., XIX, 2; XXIX, 30; XXXV, 15. Enfin, en II Par., XXXVI, 15, προφήτης traduit מַלְאָךְ (cf. E. Fascher, *op. cit.*, pp. 102-108; R. Rendtorff, Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, VI, pp. 812-813).

A la question 3 — la traduction fut-elle d'abord occasionnelle? — on ne sera en mesure de répondre que lorsqu'on connaîtra l'ordre chronologique des diverses traductions. La traduction apparaît, assez visiblement, automatique, puisqu'on n'a pas cherché à différencier les prophètes corporatifs des grandes individualités (Fascher, *op. cit.*, p. 106).

Cherchant à répondre à la question 4 — d'où vient la désignation προφήτης, du grec d'Égypte ou de la littérature grecque? — Fascher pense que le fait de n'avoir pas traduit *rô'éh* et *ḥôzéh* par μάντις, alors qu'on a employé les participes maladroits βλέπων et ὁρῶν milite contre la seconde alternative (*op. cit.*, p. 107). Nous ne sommes pas du tout d'accord avec lui sur ce point, car les traducteurs de la *LXX* semblent plutôt avoir

voulu éviter intentionnellement d'assimiler leurs voyants aux μάντεις. La preuve en est, suivant les propres exemples rappelés par Fascher, que pour Balaam, fils de Beor, on a l'équivalence הַקּוֹסֵם = μάντις (Jos., XIII, 22); quand les Philistins sont embarrassés pour savoir ce qui doit advenir de l'arche (I Sam., VI, 2), καλοῦσι τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς μάντεις (קֹסְמִים). De même, en Mich., III, 3; Zach., X, 2; Jer., XXXVI, 8, μάντις traduit l'hébreu קֹסֵם. Il nous paraît clair que des scrupules théologiques ont joué ici et en un double sens : éviter μάντις pour les vrais prophètes, mais inversement désigner ainsi le devin. On rapprochera notre conclusion de celles de Suzanne Daniel, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, 1966; tenir compte, pour ce livre, des remarques critiques de Valentin Nikiprowetzky dans *R. E. J.*, CXXVII, oct.-déc. 1968, pp. 404-407. Remarquons qu'Aquila a traduit נָבִיא par προφήτης, mais qu'il utilise ὅραμα pour מַשָּׂא, l'oracle, ὁραματίζεσθαι pour חָזָה, etc.; cf. J. Reider-N. Turner, *An Index to Aquila*, dans *S.V. T.*, XII, Leyde, 1966.

III. Les moyens d'expression des Prophètes. — Nous étudierons successivement les genres littéraires prophétiques, puis les actions symboliques des Prophètes, avec, au centre, la contestation divine.

A. Les genres littéraires prophétiques. — I. État des questions (col. 943) : 1° Avant Gunkel; 2° Gunkel et Gressmann. — II. Hypothèse de travail (col. 945). — III. Les formules de présentation de Yahvé par lui-même (col. 946) : 1° chez le Deutéro-Isaïe; 2° chez Ezéchiel. — IV. Le « style de messager » (col. 949) : 1° Les formules introductives des oracles; 2° Les formules du style de messager; 3° Les origines du style de messager dans la Bible; 4° Rapports du discours prophétique et du style de messager. — V. Les formes du discours dans les livres prophétiques (col. 955). — VI. Problématique de la parole prophétique (col. 955). — VII. Les diverses sortes d'oracles (col. 956). — VIII. Le genre littéraire du jugement à un individu (col. 956) : 1° Structure; 2° Classification des paroles de jugement aux particuliers; 3° Éléments d'un oracle de jugement à un individu. — IX. L'oracle de jugement collectif (Israël ou nations) (col. 959) : 1° Structure; 2° Variations de forme; 3° Élargissements et amplifications. — X. Les oracles de malheur. Leur origine littéraire (col. 963). — XI. Le genre littéraire du « procès » ou « réquisitoire prophétique » (col. 964) : 1° *Status quaestionis;* 2° Les formes littéraires. — XII. Oracles en style impersonnel (col. 965) : 1° Oracles de bénédiction; 2° Oracles de malédiction; 3° Oracles de guerre. — XIII. Torah sacerdotale et Torah prophétique (col. 967). — XIV. Caractères théologiques et phases du discours prophétique (col. 968). — XV. Note de stylistique. Le parfait prophétique (col. 968).

B. Les actions symboliques (col. 969). — 1° L'action symbolique. — 2° Domaine d'emploi. — 3° Importance relative. — 4° Structure. — 5° Historicité ou fiction littéraire? — 6° L'état de conscience des prophètes. — 7° Finalité dramatique et pastorale. — 8° Acte symbolique et magie.

A. LES GENRES LITTÉRAIRES PROPHÉTIQUES

I. État des questions. — 1° *Avant Gunkel.* — Jusqu'au XVIII^e^ siècle, on considérait que les livres prophétiques avaient été transmis comme un tout, sans distinction entre la parole du prophète et celle de Dieu. Livre, parole prophétique et parole de Dieu étaient des quantités interchangeables. Au XIX^e^ siècle, sous l'influence de Herder et des romantiques, on découvre que le prophète est un homme vivant. Au XX^e^ siècle, on se rend mieux compte que la parole de Dieu est adressée à un *homme*, le prophète, que celui-ci parle aussi *à des hommes* et que son message est souvent retransmis *par des hommes*. C'est dire que le phénomène prophétique pose un problème à la fois charismatique, linguistique et sociologique. Voir une bonne prise de conscience de ces composantes chez L. Alonso Schökel (*La Palabra inspirada*, Barcelone, 1966; trad. anglaise par Fr. Martin, *The inspired Word*, Montréal, 1965, avec de très bons *indices;* nous citerons toujours l'édition espagnole) et dans les ouvrages de P. Grelot. Mais c'est Cl. Westermann qui nous a fourni le livre le plus autorisé sur la contestation prophétique (*Grundformen prophetischer Rede* [= *G. P. R.*], Munich, 1960; 2^e^ éd., 1964), encore que limité aux oracles de malheur. On consultera encore, en dehors de *Introductions* (spécialement celles de A. Bentzen et de Sellin-Fohrer), Alonso Schökel, *Estudios de poetica hebrea*, Barcelone, 1963, cap. I, Panorama historico, pp. 4-54; cf. pp. 338-345.

Westermann commence par examiner les ouvrages de W. G. Baudissin (1901), qui a bien perçu le passage des paroles brèves, détachées, à des compositions plus larges, puis de C. Steuernagel (1912), qui met en relief les différentes démarches du prophète. Celui-ci peut être caractérisé comme une incarnation de la *conscience* du peuple; voyant ses contemporains, à la lumière du jugement divin, en non-conformité avec l'idéal, il *accuse* le peuple; il *appelle à la pénitence*, surtout les milieux dirigeants; il *exhorte* à la justice, à la confiance en Yahvé; il brandit la *menace du jugement* de *condamnation* et en dépeint tous les signes; mais il *promet* aux justes les biens messianiques. Le prophète assume l'espérance messianique du peuple saint selon Dieu (Westermann, pp. 9-11). Le prophétisme est une contestation permanente au nom de Dieu.

G. Hölscher (*Die Profeten*, Leipzig, 1915) compare la parole des prophètes avec les formules magiques et relève l'ancienneté des formules de malédictions ou de bénédictions. Westermann lui concéderait que, pour le genre et la forme, il y a effectivement ressemblance, beaucoup plus qu'avec un discours logique bien composé (Westermann, pp. 13-14). Par ailleurs, Hölscher a vu l'intérêt qu'il y a à comparer le devin hébreu au *kahin* arabe (cf. col. 879) : la parole de celui-ci, comme celle du chanteur, est entièrement composée en vers, en textes rythmés. D'où un changement de conception qui saute aux yeux : la vue si longtemps dominante du prophète *prédicant* et *orateur* disparaît; la parole brève, rythmique, est désormais reconnue comme l'unité de base du parler prophétique.

2° *Gunkel et Gressmann.* — H. Gunkel n'a pas retrouvé ici le succès et le mérite qu'il s'était acquis dans le domaine de la psalmique hébraïque. Il partage les théories d'Hölscher sur l'extase, admettant que les prophètes parlent sous le coup de l'extase. Le langage prophétique est bref, énigmatique, comme les noms des enfants d'Osée : לֹא עַמִּי (Os., I, 9). Les prophètes n'auraient fait qu'étoffer de courtes énonciations, les auraient cousues ensemble. Gunkel distingue deux classes d'oracles : les *visions* et les *auditions*. Le style des visions est le récit. Les auditions sont les paroles des prophètes, elles se multiplient de façon incalculable.

Cette distinction, reprise par H. Gressmann, apparaît à Westermann assez fallacieuse. Rappelons qu'à la lumière des textes prophétiques de Mari la distinc-

tion entre « voir » et « entendre » est déjà très estompée (*supra*, col. 891). Gressmann sera plus heureux, par contre, avec sa distinction entre prophétie de salut et prophétie de malheur, la contestation prédominant avant l'Exil.

Pour les auteurs subséquents, que nous retrouverons dans le détail des analyses, voir Westermann, *op. cit.*, pp. 23-63; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, 1967, ch. I, Résultats acquis et problèmes à résoudre, pp. 9-26; J. Scharbert, *Prophetenbuch und Prophetenwort*, dans *Die prophetische Literatur* (*E. Th. L.*, XLIV, 1968, pp. 347-361), repris dans *Donum natalicium J. Coppens*, t. I, pp. 53-67.

II. Hypothèse de travail. — Les raffinements et la complexité des genres littéraires prophétiques nous incitent à proposer une division toute pragmatique fondée sur les fonctions mêmes du langage, reconnues depuis longtemps, en particulier par les linguistes allemands : L. Alonso Schökel nous en donne une excellente présentation dans le livre *(La Palabra inspirada*, Barcelone, 1966) où il tente de définir l'inspiration comme charisme du langage. Il y résume en particulier la systématisation de Karl Bühler (*Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Iéna, 1934), pour qui le langage peut être considéré comme un instrument (ὄργανον) assurant trois fonctions fondamentales : information *(Kundgabe)*, expression *(Darstellung)* et interpellation *(Auslösung)* (plus tard, il emploiera *Appell* pour *Auslösung* et *Ausdruck* pour *Kundgabe*). Dans l'information sur les choses et les faits, dominent la troisième personne et le mode indicatif : c'est la fonction objective, propre à l'historiographie, à la didactique, à la dogmatique. Dans l'expression, nous faisons passer au dehors notre intériorité, avec ses émotions et ses secrets : c'est la fonction subjective, le « je » avec prédominance du présent; c'est le style aussi des souvenirs, mémoires, confessions et le domaine du lyrisme. Quant à l'interpellation, elle est caractérisée par le « tu » et par le souci d'impressionner l'interlocuteur, d'obtenir une réponse ou une obéissance : c'est le langage du chef et de l'orateur; l'impératif est caractéristique de cette fonction intersubjective. Pour plus de détails, nous renvoyons aux analyses d'Alonso Schökel (pp. 115-116).

Si nous tentons une application à l'Écriture et aux genres littéraires, nous allons constater la richesse et la plénitude de la Bible, qui joue à plein de ces trois fonctions : information, dans l'histoire et la révélation; expression, chez Osée ou Jérémie et tous les anthropomorphismes de la Bible; interpellation, dans le droit apodictique et le Décalogue : « Tu feras », « tu ne feras pas » (cf. II Sam., XII, 7; I Reg., XIV, 31; XXII, 28; non apodictique : Is., VII, 4, 9 *b*). C'est le style par excellence de la contestation divine.

Regroupons ces fonctions selon l'ordre des pronoms dans nos langues, ce qui permet de mettre en relief la forme la plus éclatante et la plus théologique de la révélation prophétique : « Je suis Yahvé ... ». Nous verrons ensuite les cas d'interpellation et, enfin, la grande masse des oracles à la troisième personne. Déjà Eissfeldt (*Einleitung in das A. T.*[1], 1934) distinguait les paroles des prophètes, les relations d'un tiers *(Fremdberichte)* concernant les prophètes, à la 3e personne, enfin les déclarations des prophètes eux-mêmes *(Selbstberichte)*, à la 1re personne. Sur l'importance du « Je » du prophète, non pas collectif ou inclusif, mais exclusif, surtout dans les récits de vocation, lire G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, t. II, p. 49.

Pour la commodité du lecteur, rappelons la nomenclature et la division des genres littéraires prophétiques selon les manuels, spécialement celui de Sellin-Fohrer.

1° *Discours prophétique (Der Prophetenspruch).* — *a) L'oracle.* — Comme discours de Yahvé, il est le plus souvent à la première personne. Parfois on parle de Yahvé à la troisième personne (Ps., XX, 7; LXXXV, 9 sq.). La forme fondamentale reconnue par tous est la « Parole de messager » *(Botenwort)*. Les manuels de Weiser, Eissfeldt, Sellin, Rost distinguent ensuite oracles de menaces ou de reproches et oracles de bonheur ou de promesses.

b) Oracles de menaces ou de reproches. — α) *Das Drohwort* (Sentence ou discours de menaces). — Fohrer en distingue trois types : discours de menaces sans exposé des motifs *(ohne Begründung)*; — discours de menaces avec exposé des motifs *(mit Begründung)*; — combinaison du discours de menaces et du discours de reproches. — β) *Das Scheltwort* (Discours de reproches). — Gunkel distinguait en Is., I, 2-20 un double discours de reproches *(Scheltrede)*, une procédure de contestation *(Gerichtsrede : Rib-pattern)*, un discours d'exhortation *(Mahnrede)*.

c) L'oracle de bonheur ou de promesses (Heils-oder Verheissungsorakel).

2° *Les récits prophétiques.* — Récit de voyant; — récit de vision; — récit d'audition; — vision et audition; — récit d'action prophétique.

3° *Genres littéraires non spécifiquement prophétiques.* — Hymne; — prière; — lamentation; — Torah sacerdotale.

Note sur les visions. — Le rassemblement chronologique — mais non critique — de la collection et un essai de typologie littéraire des visions ont été établis par Moses Sister, *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, dans *M. G. W. J.*, 1934, pp. 399-430; cf. p. 425 sq. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* reste le classique de cette question, pp. 122-137, 141-148; voir à l'*Index*. Mais, à notre avis, le travail indispensable sur les visions serait celui de Friedrich Horst, *Die Visionschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, dans *Ev. Theol.*, XX (1960), Heft 5, pp. 193-205. Il distinguerait : *a)* des visions de présence *(Anwesenheitsvisionen)*, pp. 195-200, parmi lesquelles les vocations du prophète; — *b)* des visions de mots ou de genres symboliques *(Wortsymbolvisionen)*, pp. 200-202, qui sont visions de jeux de mots (Am., VII, 7-9; VIII, 1-3), des paniers de figues (Jer., XXIV, 1-10), des visions paraboliques (Ez., XXXVII), allégoriques (Jer., XXV, 15 sq.), littéraires (Ez., XL-XLVIII); — *c)* des visions événementielles *(Ereignisvisionen, Geschehnisvisionen)*, pp. 202-205, par ex. Nah., II, 2; 4-11; III, 1-3; Is., XXI, 1-10; Hab., III, 16; Jer., IV, 19.

III. Les formules de présentation de Yahvé par lui-même. — Sur le thème littéraire de l'autoprédication divine *(Selbstprädikation Gottes)* qui, comme nous l'avons vu (*supra*, col. 876), s'originerait à Sumer et peut-être à l'Égypte (col. 842), signalons d'abord quelques travaux essentiels.

A. Poebel, *Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. Sing. in den Westsemitischen Inschriften und im A. T.*, Chicago, 1932, dans la coll. *Ass. Studies*, vol. III; réserves de Zimmerli pour la partie Ancien Testament dans l'article *Ich bin Jahwe*, cité ci-dessous, pp. 12 sq. — G. Meier, *Ein Kommentar zu einer Selbstprädikation des Marduk aus Assur*, dans *Z. A.*, LXVII, 1941-1942, pp. 241-246. — H. M. Dion, *Le genre littéraire sumérien de l'hymne à soi-même et quelques passages du Deutéro-Isaïe*, dans *R. B.*, LXXXIV, 1967, pp. 215-234. — Eberhard Scherer, *Unpersönlich formulierte prophetische Orakel. Drei Formen prophetischer Rede*, Inaug. Diss., Berlin, 1964. Malgré le titre de ce livre, la première partie est consacrée à l'état des études sur les genres littéraires et Scherer dégage bien l'importance de la formulation en « Je ». Il considère que la plupart des paroles des prophètes sont formulées *personnellement* et que le « Je » de Yahvé doit précisément valoir comme différence spécifique dans le langage prophétique *(als differentia specifica)* (*op. cit.*, p. 35). L'existence des formes impersonnelles, c'est-à-dire les cas ou Yahvé parle à la troisième personne, lui paraît assez mal étudiée jusqu'ici, d'où l'objet de sa thèse.

La formule de présentation divine « Je suis Yahvé » (Selbstvorstellung) chez les Prophètes. — W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, dans *Festschrift A. Alt*, Tübingen, 1953, pp. 179-209, reproduit dans *Gottes Offenbarung* [= *G. O.*], *Theol. Bücherei*, XIX, Münich, 1963, pp. 11-40; *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zürich, 1954, dans la coll. *Abh. Th. A.N.T.*, XXVII, pp. 75 sq., reproduit dans *G. O.*, pp. 41-119; *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort, eine prophetische Gattung)*, dans *Mélanges bibliques A. Ro-*

bert, Paris, s. d. [1957], pp. 154-164, reproduit dans *G. O.*, pp. 120-132. — J. Hempel, *Herrschaftsform und Ichbewusstsein*, dans *Numen*, Supplément IV, *La regalita sacra*, 1959, pp. 302-315; cf. pp. 309-312.

Dans son substantiel article *Ich bin Jahwe*, Zimmerli a montré que « Je suis Yahvé » ou « Je suis Yahvé votre Dieu », ou encore « Moi, Yahvé, (je) suis votre Dieu », s'emploient indifféremment, sans obéir à des règles fixes. Il a montré que le lieu originel de la formule serait la littérature sacerdotale et le contexte vivant de la proclamation du droit. C'est un important trait d'union entre Pentateuque et prophétisme tardif, entre prêtres et prophètes à partir de l'Exil. La formule se présente souvent comme un serment, le lien étant constitué par l'histoire d'Israël, où la vérité de la parole divine est saisissable dans son exécution (pp. 11-21).

Sur les textes du Lévitique tels que « Soyez saints parce que je suis saint » (Lev., XI, 45; XIX, 2; cf. XXI, 8); sur Ps., LXXXI, 11; sur Ez., XX, 5 sq., il faut lire aussi : K. Elliger, *Ich bin der Herr, euer Gott*, dans *Theologie als Glaubenswagnis, Festschrift K. Heim*, Hambourg, 1954, pp. 9-34. Pour les formules parallèles, cf. Ex., XXIX, 46; Lev., XXII, 32-33; Num., XV, 41; Ez., XX, 5; XXXIV, 24.

La formule de présentation de soi-même apparaît aussi dans les récits d'apparition divine de la Genèse et de l'Exode, avec une solennité spéciale en Gen., XV. La formule manque, par contre, chez les anciens prophètes : Isaïe, Amos, Michée, mais prolifère dans le Deutéro-Isaïe et chez Ezéchiel. Elle est absente des Sapientiaux.

1° *La formule chez le Deutéro-Isaïe.* — Les travaux de Gressmann, Köhler et Begrich ont montré à l'évidence, non seulement le caractère tardif de cette prophétie, mais ses relations avec les cantiques du culte *(Gottesdienstliches Liedgut)*. Zimmerli estime que la variation que subit la formule de présentation de soi *(Selbstformel)* est ici attribuable à cette influence cultuelle (*op. cit.*, p. 29).

Quand on cherche dans quels genres de déclarations la *Sebstformel* se trouve employée, on constate, en accord avec Begrich, qu'il s'agit, d'une part, de paroles de jugement (XLI, 4; XLIII, 11, 15; XLV, 18, 21; cf. XLVIII, 12) et de discussion; et d'autre part, d'oracles d'exaucement *(Erhörungsorakel)* (XLIX, 23-26) ou d'une motivation de la parole de consolation introduite par כִּי, « parce que ». Il s'agirait là, d'après les recherches de Begrich, d'une parole d'exaucement adressée avec pleine autorité par le prêtre à celui qui supplie le dieu. Il a relevé des cas analogues en Mésopotamie avec Assurbanipal et le dieu Nabû, avec Asarhaddon et Ishtar d'Arbèles : « Je suis Ishtar, j'accorderai... » (*Das priesterliche Heilsorakel*, dans *Z. A. W.*, LII, 1934, pp. 81-92, cité par Zimmerli, *op. cit.*, p. 26). Cf. col. 876 et, pour l'Égypte, col. 842.

Zimmerli accorde une très grande portée théologique à cette formule, qui ne constitue pas simplement une façon d'introduire l'interlocuteur divin, mais bien l'expression la plus haute que Yahvé puisse proférer de soi-même (*op. cit.*, p. 31). Dans son article de la *R. B.*, 1967 (pp. 215-234), H. M. Dion a poussé plus loin la recherche et montré que la formule s'est développée chez le Deutéro-Isaïe en « hymne à soi-même », comme cela se trouve pour les dieux de Sumer et les rois suméro-akkadiens.

2° *La formule : « Et vous saurez que Je suis Yahvé » chez Ezéchiel.* — Dans 54 cas sur 86 emplois du verbe dans Ezéchiel, Zimmerli relève la formule : « Et tu connaîtras (vous connaîtrez, ils connaîtront) que *Je suis Yahvé* ». Il y a encore 6 autres cas où la formule : « Je suis Yahvé » est remplacée par une formule parallèle (cf. VI, 10; XIV, 23). D'où vient, chez Ezéchiel, cette expression de « connaissance » *(Erkenntnisaussage)?* Elle apparaît dans trois connexions : en liaison avec une parole de jugement de Yahvé sur son peuple; — en liaison avec une parole adressée aux peuples étrangers; — en liaison avec la description d'une vision.

Dans les trois cas, c'est une *action*, une *œuvre* de Yahvé qui est d'abord présentée, puis vient la connaissance de Yahvé. La première partie peut décrire un comportement humain (cf. XXIV, 25-27), mais c'est toujours un acte de Yahvé qui se trouve à l'origine. Donc la connaissance, chez Ezéchiel, ne naît pas d'une image s'explicitant dans l'intérieur de l'homme, ni d'une combinaison spéculative, mais de quelque chose qui se produit au contact d'une action de Yahvé. Action est ici à souligner, estime Zimmerli : ce n'est pas au repos, c'est en intervenant dans l'histoire que Yahvé se manifeste (*Erkenntnis Gottes, op. cit.*, pp. 43-50).

En outre, Yahvé agit parce qu'il veut produire cette connaissance. Selon Zimmerli, il faut entendre : « Ils devront me connaître... ». Derrière l'indicatif, qui respecte la liberté, se devine la nuance impérative, qui appelle à l'obéissance.

Cette expression de la connaissance divine serait beaucoup plus ancienne qu'Ezéchiel. On la trouve dans I Reg., XX, 13, dans le Pentateuque et en particulier sous une formule libre en Deut., IV, 32-33, 39; VII, 6, 8*b*, 9; cf. I Reg., VIII, 60.

Dans le Deutéro-Isaïe nous retrouvons la formule dans les oracles d'exaucement (XLV, 2 sq.; XLIX, 22-26; LII, 6; XLI, 17-20) et dans des cas où l'action de Yahvé est comparée à celle des faux dieux (XLIII, 10-12; XLI, 23, 26). Zimmerli conclut cependant que la formule n'est pas d'origine prophétique, même si elle trouve chez les prophètes de multiples applications : en Joël, II, 27 et IV, 17, qui rappellent Is., XLV, 5, 6, 18, 21, 22 ou XLIX, 23; en Mal., II, 4; dans les Ps., XLVI, 11 et C, 3. Entre tous, le passage de Jer., XXIV, 7 lui paraît d'une spéciale plénitude (Zimmerli, *op. cit.*, pp. 69-77).

La séquence haut-fait de Yahvé - connaissance de l'homme est, on l'a vu, constitutive.

Souvent cette déclaration est liée à une prière dans la détresse. Yahvé est sollicité d'y porter secours : I Reg., XVIII, 36-37; II Reg., XIX, 19. W. Zimmerli cite aussi Naaman : II Reg., V, 15.

Quant aux hauts-faits, ils ne sont pas seulement évoqués comme un souvenir, mais réactualisés pour la génération présente. Aux actions de Dieu, il faut ajouter les signes qu'il a institués : ainsi le sabbat (Ex., XXXI, 13; cf. Ez., XX, 12; XX, 20). Les « œuvres » de Dieu (Ps., XIX, 2), voilà ce qui le fait connaître. Nous ne saurions trop souligner cette conclusion de Zimmerli, qui rejoint notre thèse sur l'importance centrale de l'œuvre de Dieu dans une théologie biblique. Pour cet auteur, la formule de présentation de Yahvé, *'ani Yhwh*, qui a son *Sitz im Leben* dans la parole accompagnant une théophanie où Yahvé se présente lui-même sous son nom, a valeur de proclamation du Nom de l'auteur des *Gesta Dei per Hebraeos* (Zimmerli, *op. cit.*, pp. 101-103). Qu'il soit Roi, Juge, cela peut être connu par ses œuvres : qu'il soit Yahvé, cela ne peut être révélé que par lui.

Après la lecture de ces conclusions de Zimmerli, on pourra prendre connaissance de C. J. Labuschagne, *The incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leyde, 1966.

Enfin, signalons ici, pour les études du Nouveau Testament, l'importance extrême de notre formule : E. Schweizer, « *Ego Eimi* », *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Berlin, 1939. — K. Kundsin, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga, 1939. — H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offen-*

barungsrede (dans *F. R. L. A. N .T.*, Neue Folge, L), Göttingen, 1956. — H. Zimmermann, *Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, dans *Bibl. Zeitschrift*, IV, 1960, pp. 54-69, cf. pp. 65 sq. — A. Feuillet, *Les « Ego Eimi » christologiques du quatrième Évangile*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1966, pp. 5-22.

Pour l'importance des « œuvres » de Dieu, nous renvoyons à notre article *Obras de Dios*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, t. V, col. 586-591, avec bibliographie.

IV. Le « style de messager ». — Nous avons déjà vu dans les lettres de Mari le cas du prophète messager du dieu. Voir *supra*, col. 887. Cette importance du messager et de l'envoi du prophète est aujourd'hui universellement admise par la critique; elle rapproche le cas des prophètes de celui des apôtres, eux aussi envoyés. On trouve également de bonnes analogies avec Mahomet.

L. Köhler, dans son article *Der Botenspruch* (repris dans *Kleine Lichter : fünfzig Bibelstellen erklärt*, Zurich, 1945, pp. 11-17), a montré l'importance de ce thème du messager pour la Bible, car s'il y a des cas profanes (Gen., XXXII, 4-6 et Ex., IV, 22 sq.), innombrables sont les cas religieux. Köhler relève que, dans l'Ancien Testament, on a 435 fois les formules de messager. « Ainsi parle le Seigneur, Parole du Seigneur », chez Amos 14 fois, chez Isaïe 44 fois, chez Jérémie 157 fois, chez Ezéchiel 125 fois, chez Zacharie 19 fois (Köhler, *op. cit.*, p. 13). Cela suffirait à montrer que ces formules caractérisent le prophétisme et le prophète lui-même en tant que messager. C'est ainsi que Köhler estime pouvoir diviser Amos en une cinquantaine de péricopes. Il souligne l'importance du « Botenspruch » dans la vocation d'Isaïe, VI, 1-10. Il relève l'analogie avec I Cor., VII, 10 (le Seigneur) et 12 (moi, Paul). Il admettrait même deux formes d'inspiration — ce qui est aller un peu loin — et expliquerait ainsi Amos, VII, 14-15.

Depuis, Zimmerli (*Le prophète dans l'A. T. et dans l'Islam*, Conférence académique à la fête des Missions en 1943, traduction de M. Jaton [Mission de Bâle]) a repris la question et montré que la forme du « message » consiste en ceci : un expéditeur A envoie au destinataire B un messager C, auquel il confie exactement les paroles qu'il veut faire entendre. C'est cette fonction de messager qui fait tout le prophète (Is., VI, 8 sq.; Jer., XXII, 1 sq.; cf. Jer., I, 7; Ez., II, 3 sq.). Amos s'y réfère dans son altercation avec le grand prêtre Amasias (Am., VII, 15), et Jérémie, qui se considère comme « envoyé » (Jer., XXVI, 12 sq.), lance aux faux prophètes cette accusation cinglante : « Le Seigneur ne t'a pas *envoyé* » (Jer., XXVIII, 15; cf. XXIII, 21; XXVII, 15; XXIX, 9).

« Si l'on veut tirer des textes de l'A. T. l'exacte caractéristique des prophètes canoniques, il faut donc les appeler des envoyés, des messagers de la parole de Dieu ». Selon Zimmerli, les prophètes sont tous trop immédiatement touchés par l'ordre de marche qu'ils ont reçu pour se soucier longuement de leur titre exact. *Nabi'* signifie à l'origine « celui qui pérore » ou « le prédicateur ». Si Amos sent bien que ce titre traditionnel est un habit plutôt gênant, on notera qu'il n'arrive pas pour autant à se forger un nouveau titre (*op. cit.*, p. 7), ce qui rejoint la thèse que nous avons proposée *supra*, col. 919-920.

Pour Zimmerli, — et en opposition avec les prophètes qui, spontanément, rajoutent des invectives tirées de leur propre fond — la prédication de Mahomet se présenterait d'un bout à l'autre comme une pure transmission de la Parole de Dieu. « Si le Coran tout entier est bien une parole d'Allah au Prophète, primitivement il n'est pas d'un bout à l'autre une prédication adressée au peuple. Une part importante du Coran est constituée par une sorte de dialogue entre Allah et le Prophète » (p. 8). Certaines paroles sont destinées au seul Mahomet. Par comparaison, Zimmerli souligne la très grande spontanéité de la prophétie israélite : seuls les prophètes plus récents feront référence à leurs prédécesseurs (Jer., XXVIII, 8; Zach., I, 4). Réflexion qui semble trop courte.

Zimmerli souligne très fortement l'emprise divine sur les prophètes hébreux, les visions qui s'imposent à eux (Am., VII, 1-9; Is., VI; VIII, 11). C'est pour Jérémie que la contrainte est la plus forte (XX, 9) : il conteste, en adversaire acharné, le prophète psychologique (Jer., XXIII, 28; XLII) (*op. cit.*, p. 14). Nous retiendrons nous aussi cette main-mise de Dieu sur le prophète comme l'un des meilleurs critères prophétiques; voir *infra*, § IV, Les vocations prophétiques.

1° *Les formules introductives des oracles.* — Amos commence ses déclarations par la formule claire et nette : « Ainsi parle Yahvé » (I, 3, 6, 9, 11; II, 1, 4, 6). Qu'on se rappelle chez Platon : Λόγος Λαχέσεως... (Lachésis était l'une des trois Parques). Pour montrer le caractère irrésistible de sa vocation, Amos affirme non seulement : « Yahvé *m'a pris* », mais aussi « Yahvé *m'a dit* » (VII, 15). Osée déclare de même : « Yahvé m'a dit (אמר אל; εἶπεῖν πρὸς; Os., III, 1). Chez Isaïe la formule est fréquente (VII, 3; VIII, 1, 3). Chez Jérémie, on retrouve des formules analogues avec quelques variantes (VI, 22; VII, 3, 21; VIII, 4).

Le thème d'une parole qui « survient à », qui « est adressée à », se retrouvera fréquemment chez Ezéchiel (VI, 1; VII, 1; XII, 1, etc.) et encore chez Zacharie (VI, 9; VII, 4; VIII, 1). La signification de ces formules verbales, « dire à », « parler à » ou « paroles adressées à », dénote clairement une religion de dialogue, Dieu parlant en suzerain (cf. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, p. 140).

Une nouvelle conception transparaît dans la formule introductive du livre d'Aggée : « La parole du Seigneur fut adressée par l'entremise d'Aggée (בְּיַד = ἐν χειρί; *in manu*), le prophète, à Zorobabel (אֶל = πρός) » (Agg., I, 1,3; II, 1). Dieu s'adresse à Zorobabel « par l'entremise de », mot-à-mot « par la main d'Aggée ». Le prophète joue ici un rôle de médiateur, d'intermédiaire, déjà amorcé en Osée, XII, 11. Ce verset d'Osée possède d'ailleurs au début une tournure difficile, voire bizarre : « Je parlerai aux prophètes », עַל נְבִיאִים : la préposition *'al* est inattendue. On devrait normalement traduire « sur les prophètes » ou « contre les prophètes ». Deissler propose d'envisager une substitution araméenne postérieure pour אֶל (*in loco*, p. 114). Cependant l'ugaritique n'interdirait pas le sens « à » pour notre préposition (cf. J. Aistleitner, *Wb. Ugarit. Sprache*, 1963, p. 231, sub verbo, 5°). La fin du verset d'Osée est une autre *crux :* faut-il traduire avec la *Bible de la Pléiade* : « Par l'organe des prophètes, je dirai des paraboles »; ou avec Deissler : « Par les prophètes, j'anéantirai la mère »? Quoi qu'il en soit, notre formule du livre d'Aggée, « par l'entremise de », se retrouve en Zach., VII, 7, « par l'organe des anciens prophètes », et en II Par., XXIX, 25. La formule trouve un parallèle très exact dans la stèle araméenne de Zakir (ligne 12) : « Et Baal-Shamin me parla par l'intermédiaire des voyants et des devins » (Donner-Röllig, *K. A. I.*, II, p. 205; cf. Ch. Jean-J. Hoftijzer, *D. I. S. O.*, p. 104, A, c; *supra*, col. 901).

2° *Les formules du style de messager.* — On rencontre trois types de formules : d'introduction, de transition et de conclusion, selon leur usage et leur position.

La formule כה אמר יהוה est très communément désignée comme formule de messager *(Botenformel)*. Elle manque chez Osée, Joël, Habacuc et Sophonie,

mais en revanche elle est très fréquente chez Jérémie et Ezéchiel. Déjà Gressmann l'avait repérée comme formule (1914). Elle a été reconnue depuis longtemps comme oraculaire, et parallèle aux usages profanes d'un discours de messager *(Botenspruch)*; cf. J. Hempel, *Die althebräische Literatur*, 1930, p. 58; Lofthouse, *Thus hath Yahwe said*, dans *A. J. S. L.*, XL, 1923-1924, pp. 231-251; J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, 1924, pp. 97 sq.; L. Köhler, *Deuterojesaja*, 1923, pp. 102 sq., qui la trouvait déjà dans un domaine profane en Gen., XLV, 9. Elle est considérée comme caractéristique du formulaire des lettres (Mari, Amarna, Assyrie, Babylonie) (J. Lindblom, *Die literarische Gattung...*, pp. 106 sq., et *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963, p. 103).

Elle est aussi l'introduction caractéristique d'une proclamation publique ou d'un édit, indiquant la personne dont ceux-ci procèdent. On la retrouve très spécialement en Mésopotamie et en Perse, et l'Ancien Testament lui-même témoigne de cet usage : « Ainsi parle Cyrus, le roi de Perse » (Esdr., I, 2 et II Par., XXXVI, 23). C'est un langage de suzerain.

La formule était déjà utilisée dans l'Ancien Testament par Jacob (Gen., XXXII, 4-5), par Balak envoyant mander Balaam (Num., XXII, 15-16), par Jephté (Jud., XI, 14 sq.), ou dans l'usage royal (I Reg., II, 30; XXII, 27). On examinera encore : Ex., V, 10; Num., XX, 14; Jos., XXII, 15-16; II Reg., I, 11; XVIII, 28; XIX, 2-3, etc.

Importante est la particule הִנֵּה accrochée au second membre d'un discours prophétique pour annoncer l'intervention divine. P. Humbert a étudié de très près cette formule typiquement prophétique, annonçant un agir de malheur ou de salut de la part de Yahvé et qui s'apparente au style de messager (*La formule hébraïque « hineni » suivie d'un participe*, dans *Revue des Études juives*, 1934, pp. 58-64, repris dans *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, XXVI, pp. 54-59, que nous citerons). Sur 125 emplois de cette tournure de style, il y en a 94 dans les prophètes, soit 75 %. Aucun emploi dans la littérature psalmique ou sapentielle. En revanche, quelques emplois dans les livres historiques, « mais, là même, dans des passages essentiellement *oraculaires* » (*op. cit.*, p. 55). Aux 94 passages tirés des livres prophétiques, on peut ajouter 24 passages de nature également prophétique, quoiqu'ils se rencontrent dans les livres historiques. Au total, « 118 passages, où la formule הִנְנִי avec un participe introduit certainement une menace ou une promesse d'origine *divine* (94 % des cas), contre 7 passages seulement, où la dite formule introduit simplement un propos *humain* » (*ibid.*; cf. Gen., XLI, 17; Num., XXIV, 14; I Sam., XXV, 19; I Reg., V, 19; I Reg., XVII, 12; Jer., XL, 10; XLII, 4). Importante est encore la remarque de Humbert, selon laquelle la note de menace prévaut dans 67 % des cas. De l'emploi des participes, il résulte « que l'immense majorité des cas implique un *acte* accompli par le sujet », et que « partout où c'est Dieu qui est le sujet, le participe a une portée nettement active » (sauf Ex., XVII, 6 et Zach., II, 14).

Donc cette formule « sert essentiellement à introduire des actes dont Dieu est l'auteur, actes plus souvent néfastes que propices, actes dont la particule הִנֵּה souligne en général l'imminence » (*op. cit.*, p. 57). Humbert en conclut à une formule oraculaire annonçant une intervention soudaine, imminente et active de Dieu.

Quelle est l'origine de la formule? Diverses explications se présentent. C'était un usage de politesse. A celui qui l'interpellait, l'Israélite répondait הִנֵּנִי, « Me voici! » (Gen., XXII, 1, 7, 11; XXVII, 1, 18; XXXI, 11; XXXVII, 13; XLVI, 2; Ex., III, 4, etc.; Is., VI, 8; LVIII, 9; LXV, 1). Ce cri était donc la réponse « automatique et conventionnelle » à un appel, que l'interpellant fût Dieu (Gen., XXII, 1; XLVI, 2; Ex., III, 4; I Sam., III, 4; Is., VI, 8), son ange (Gen., XXII, 11; XXXI, 11) ou un homme (Gen., XXII, 7; XXVII, 1, 18; etc.).

C'était aussi l'expression qui figure dans la formule de défi, הִנֵּנִי אֵלֶיךָ, par laquelle on répond « A nous deux ! » aux provocations de l'adversaire. P. Humbert trouve une analogie en I Sam., XVII, 45 sq. (*Die Herausforderungsformel « hinenī èlèkâ »*, dans *Z. A. W.*, 1933, repris dans *Opuscules d'un hébraïsant*, pp. 44-53; cf. p. 50). K. von Rabenau et E. Scherer se demandent si cette interprétation de I Sam., XVII s'impose, car on n'a pas du tout l'impression que ce soit là une formule ancienne (cf. E. Scherer, *Unpersönlich formulierte prophetische Orakel...*, p. 15).

Ces auteurs sont encore moins favorables à la troisième et dernière hypothèse de Humbert sur l'origine cultuelle de la formule : Yahvé répond הִנֵּנִי à ceux qui font appel à lui. Il serait donc censé répondre par la bouche du prêtre à une consultation (Is., LVIII, 9; LXV, 1), puis plus tard par la bouche des prophètes. K. von Rabenau et E. Scherer trouveraient l'usage profane suffisamment explicatif de l'origine de la formule. Mais les deux thèses sont-elles vraiment inconciliables? Nous ne le croyons pas.

3° *Les origines du style de messager dans la Bible.* — Cette question se justifie en raison de l'importance en Orient du message oral, dont la lettre reproduit souvent les formules (« Ainsi parle... ») et le style. Plus tard la transmission d'un message écrit comportera longtemps la lecture à haute voix (voir les exemples tirés de Widengren par Westermann, *op. cit.*, p. 74; et cf. II Reg., XVIII, 29). La prophétie, dans sa réception comme dans sa transmission, est de soi liée au mode oral et à une époque où seul le message oral faisait autorité. La notion d'inspiration verbale de l'Écriture, qui passera du judaïsme à l'Église chrétienne, impliquera que le mot a sa valeur propre, non plus comme parole orale, mais comme parole écrite.

On doit à L. Köhler d'avoir analysé en détail les éléments du style de messager à partir de Gen., XXXII, 4-6 (cf. Westermann, *op. cit.*, pp. 71-72, et L. Alonso Schökel, *De generibus litterariis in Vetere Testamento*, Rome, 1966, *Adnotationes in usum privatum auditorum, genera litteraria prophetarum*, p. 5).

Le style de messager comporte trois phases : la commission *(Beauftragung)*, la transmission *(Überbringung)*, l'exécution *(Ausrichtung)*.

On notera les sens variés du mot « dire » *('amar)*. Au moment où la charge est confiée, le temps est le présent; au moment où l'envoyé s'en acquitte, le temps est le parfait. La raison même de la transmission, c'est l'éloignement, qui est surmonté grâce au messager, et dans notre cas, grâce au prophète. Étant orale, la prophétie est une chose noble, hautement personnelle, une parole confiée à un vivant; aussi Westermann n'accepte-t-il pas qu'on réduise le prophète au simple rôle de « porte-voix » de Dieu (*op. cit.*, p. 74). Les théories de l'extase ne peuvent en toute hypothèse affecter que le premier moment, celui de la commission, de la réception du message à transmettre. La critique récente s'appesantit trop sur l'exécution proprement dite; il faut revaloriser la mission elle-même, c'est-à-dire la transmission.

Nous avons vu que le message oral ne peut être

que court (col. 944); il doit être exact, immédiatement compris et retenu. Ceci va à l'encontre de Gunkel : la prophétie n'est pas *de soi* obscure, énigmatique et désarticulée, mais intelligible et concluante.

Avec Westermann, on peut étudier un certain nombre de cas de messages (Gen., XLV, 9, structure à rapprocher de II Reg., XIX, 2-4; Num., XX, 14-17; puis Num., XXII, 5 sq.; enfin II Reg., XVIII, 19-35).

Westermann discute et rejette la référence de J. Lindblom à la formule de proclamation royale, aux décisions irrévocables, qui est effectivement à distinguer de la formule de message, laquelle laisse aux récipiendaires la liberté de réponse et de décision (*op. cit.*, pp. 77-78; J. Lindblom, *Prophecy in A. T.*, pp. 103-104). On trouve un exemple tardif de ce style de proclamation en Esdr., I, 1 sq. et II Par., XXXVI, 22 sq. Mais Lindblom remarque, à juste titre, que la formule appartient à la terminologie d'oracle la plus authentiquement israélite. On peut donc la désigner comme « formule d'oracle » ou « formule de révélation ».

Le rapport avec l'arche. — F. Baumgärtel prend une voie différente (*Zu den Gottesnamen in den Büchern Jeremia und Ezechiel*, dans *Festschr. für W. Rudolph*, 1961, pp. 1-29; cf. pp. 20-24; voir aussi *Die Formel : ne'um Jahwe*, dans *Z. A. W.*, LXXIII, 1961, pp. 277-290; cf. pp. 286-290). A la suite de différents auteurs, E. Kautzsch, W. Eichrodt, O. Eissfeldt, A. Alt, G. Kittel, G. von Rad, il fait ressortir les liens de l'expression כה אמר יהוה צבאות avec l'arche d'alliance, ou plutôt avec le Dieu (oraculaire) de l'arche et de la tente. Certes les deux éléments, l'arche et la tente, ont chacun leur tradition propre. Yahvé était conçu comme un Dieu de la guerre trônant sur l'arche, tandis que la tente était spécifiquement le lieu de l'oracle. Néanmoins, estime Baumgärtel, la dispensation d'un oracle ne pouvait se faire qu'au nom du Dieu de l'arche. Les réponses divines étaient introduites par ואמר יהוה. Dans le rituel — que nous ne connaissons pas, il est vrai — cela devait être l'équivalent de כה אמר יהוה. Manifestement, pour Baumgärtel, c'est ainsi que le prêtre commençait son oracle. Les prophètes auraient donc hérité du formulaire oraculaire. Voir la bibliographie, col. 968.

Comme l'a souligné Scherer, qui n'écarte pas plus que Baumgärtel la possibilité d'éléments profanes, la thèse de ce dernier respecte bien la singularité du Dieu d'Israël et le lien avec Yahvé Sebaoth, ce que ne sauraient expliquer les analogies orientales du messager (cf. E. Scherer, *Unpersönlich formulierte prophetische Orakel*, pp. 11-12). Nous envisagerons *infra*, col. 979 et 985, la vocation d'Isaïe en relation avec des cérémonies concernant la procession de l'arche. Voir aussi en VI, Formes et développement du mouvement prophétique, le § sur *Samuel et l'arche*.

N. B. — Nous sommes frappé aussi du lien de l'oracle avec les sacrifices et les sanctuaires dans les textes sud-arabes et, plus précisément encore, avec deux piliers qui jouent un rôle important dans les oracles des inscriptions sabéennes de Jār-al-Labbā (*Corpus inscr. sem.*, IV-1, nos 460-466); lire à ce sujet : A.F.L. Breeston, *The Oracle Sanctuary of Jār-al-Labbā*, dans *Muséon*, LXII, 1949, pp. 207-228. Les deux colonnes du Temple de Salomon seraient-elles comme un organe-témoin de la chose?

4° *Rapports du discours prophétique et du style de messager.* — Rolf Rendtorff (*Botenformel und Botenspruch*, dans *Z. A. W.*, LXXIV, 1962, pp. 165-177) reproche aux initiateurs des genres littéraires prophétiques du messager d'avoir travaillé à partir d'une notion trop imprécise du « discours de messager » (*Botenspruch*) et surtout d'avoir lié la reconnaissance de celui-ci à la présence de la formule כה אמר יהוה (pp. 166 sq.). D'abord, cette formule (ou son homologue profane) n'est pas toujours partie constituante de la charge du messager. Elle manque effectivement dans bien des cas (Num., XXI, 21-22; XXII, 5; Jud., IX, 31; XI, 12; II Reg., XIX, 9-10). La formule de messager n'est donc en aucune manière le critère assuré de la présence d'un message (p. 168). Cependant, l'exemple de I Reg., II, 29 est moins probant quand on tient compte de la *LXX*, car le T.M. a perdu une phrase par *homeoteleuton*. Le message prophétique ne saurait donc être détecté à coup sûr par le seul critère de la formule de messager.

Rendtorff signale au passage que, lorsque H. Wildberger (*Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, Inaug. Diss., Zurich, 1942) s'efforce de distinguer entre Paroles de Yahvé et parole du prophète au moyen de la formule de messager et d'autres critères, il ne parvient pas à dissiper des doutes considérables. Wildberger relève 26 cas où la formule est employée indûment, dont 13 aux ch. XXX-XXXI et XLVI-LI très retouchés de Jérémie (p. 73). Rendtorff estime donc que cet échec atteint la méthode même et les présupposés de Wildberger (*Z. A. W.*, LXXIV, 1962, p. 166, n. 7).

Par ailleurs, il arrive que le discours du messager soit réduit à une seule parole : par exemple, un impératif (I Reg., II, 30 : צֵא, « sors! »; II Reg., I, 9 : רְדָה, « descends! »; ou encore ℣. 11 : מְהֵרָה רְדָה, « descends vite ») ou une question (II Reg., IX, 18 : הֲשָׁלוֹם, « est-ce la paix? »).

Rendtorff reconnaît que, dans les livres historiques, la mission d'un prophète prend souvent l'aspect de celle d'un messager : c'est le cas de Nathan : « Va et dis à mon serviteur David... » (II Sam., VII, 5; cf. II Sam., XII, 1), de Gad (II Sam., XXIV, 12), d'Élie (I Reg., XXI, 18-19; II Reg., I, 3), d'Isaïe (II Reg., XX, 5; cf. Is., VII, 3). On rencontre aussi des cas d'envois de prophète sans message à transmettre (I Reg., XVII, 3-4, 9; XVIII, 1; XIX, 15-16; II Reg., I, 15). Au contraire, Rendtorff estime qu'un élément essentiel de la prophétie, la proclamation du jugement, ne saurait être dérivé du style de messager (*op. cit.*, p. 173).

La parole de jugement est généralement à deux membres : la première partie, qui constate la situation à l'accompli, constitue l'accusation; la seconde partie, à l'impératif, formule le jugement de Yahvé comme conséquence de la situation antérieure. Mais l'origine de ce genre est à chercher du côté du droit et non du style de messager (p. 174).

Rendtorff n'est pas très convaincu par la tentative de conciliation proposée par Westermann, lorsque ce dernier montre le prophète « messager du Juge », car c'est là, pour Rendtorff, un concept entièrement nouveau et assez étranger aux discours de messager connus (*op. cit.*, p. 174).

Les conclusions de Rendtorff sont grosses de conséquences. Si, dans l'adoption de la formule de messager, les prophètes ont compris dans une large mesure leurs discours comme des « messages », néanmoins il n'est pas possible « *formgeschichtlich* » de faire dériver ceux-ci du discours de messager (*op. cit.*, pp. 175 et 177). Cet auteur reconnaît cependant qu'il y a d'autres éléments empruntés par les prophètes au style du messager, en particulier que les prophètes parlent à la première personne au nom de Yahvé : *Ich-Form*, la forme de l'Absent. Autre élément du message : l'usage, tout au début, ou au commencement d'une nouvelle partie, d'employer הִנֵּה (Gen., XLVIII, 2; Num., XXII, 5; Jud., IX,31; I Reg., XV, 19); or il est démontré

que les prophètes ont accaparé ce procédé (cf. ci-dessus, col. 951), spécialement pour annoncer un agir de Yahvé (*op. cit.*, p. 176). En conséquence, même de larges emprunts au style de messager ne permettent pas d'identifier à celui-ci le discours prophétique. Cette conclusion nous paraît s'imposer. C'est déjà l'avis de G. von Rad, *Théol. de l'A. T.*, II, p. 34.

V. Les formes du discours dans les livres prophétiques. — Wildberger et Westermann s'accordent à distinguer trois formes du discours : les récits *(Berichte)*; — les paroles du prophète *(Prophetenworte)*; — les paroles adressées à Dieu (prières; *Gebete*). Pour d'autres distinctions, cf. col. 946.

Ces formes se retrouvent très diversement : Michée, le Deutéro-Isaïe, le Trito-Isaïe, Nahum, Habacuc ne contiennent aucun récit; Jonas est uniquement un récit *(Prophetenlegende)*; avant Amos, la prophétie est transmise sous forme de récits par les livres historiques. Le livre d'Amos serait représentatif des trois genres, qui, en définitive, correspondent aux trois parties essentielles du canon : histoire, prophétie et psaumes (cf. Westermann, *G. P. R.*, pp. 64-65).

VI. Problématique de la parole prophétique. — Si Gadamer a raison de dire *(Wahrheit und Methode)* que l'herméneutique est l'art de retrouver la « question » qui était posée et telle qu'elle se posait à l'époque, alors même que, le plus souvent, la question n'est pas explicitée — ce qui, notons-le, était l'avantage de la méthode scolastique, qui fut un art de la question —, nous avons avantage à cerner les textes de questions.

1° *Qui est celui qui parle? (Quis?).* — En fait, le prophète transmet, redit (style de messager) la parole de Dieu. « Tu seras comme ma bouche » dit Dieu à Jérémie (Jer., XV, 19; cf. I, 9; Is., LI, 16; Deut., XVIII, 18; Ex., IV, 16; VII, 1); lire B. D. Napier, « *Thus says Yahweh* » à l'art. *Prophet*, dans *I. D. B.*, III, pp. 912-913. Cl. Westermann, *op. cit.*, p. 66 sq.

Dans l'ensemble, on trouve une propension massive à caractériser la parole prophétique comme *parole de Dieu*. Les formules introductrices iront en s'accumulant dans les livres tardifs, bonne preuve du travail rédactionnel; au contraire, dans les livres les plus anciens, on relève l'insertion fréquente de la seule formule : « Oracle de Yahvé » (cf. Westermann, *op. cit.*, pp. 66-67).

Parfois, même dans le livre de Jérémie sur lequel H. Wildberger a exercé sa sagacité *(Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, Zürich, 1942), il est impossible de distinguer entre parole de Dieu et parole du prophète (difficulté que l'on retrouve dans les Évangiles, en saint Jean très particulièrement).

2° *A qui parle-t-il? (Cui?).* — A *Israël :* à un particulier, à un groupe ou à un représentant du peuple *(corporative personality)*. — Aux *nations :* à chacune prise dans sa totalité ou à l'ensemble des nations.

La distinction de la personne à qui l'on s'adresse a joué un rôle considérable dans l'ordonnance rédactionnelle des livres prophétiques. On relève une nette tendance vers un schéma du type suivant : *a)* Parole de jugement sur Israël; — *b)* Jugement sur les peuples étrangers; — *c)* Parole de salut à Israël; — *d)* Récits (cf. Is., XXXVI-XXXIX). En Jer., XX-XXIII, on trouve une autre subdivision : les paroles aux chefs, aux rois, aux prophètes. Pour l'ensemble du livre de Jérémie, on trouve : *a)* oracles contre Juda, I-XXV; — *b)* oracles contre les nations, XXV et XLVI-LI; — *d)* Récits, XXVI-XLV; — *c)* est déplacé, XXX-XXXIII (voir *infra*). Sur les deux complexes Jer., XXVI-XXXVI et XXXVII-XLV, lire désormais M. Kessler, *Jeremiah, chapters 26-45 reconsidered*, dans *J. N. E. S.*, XXVII, 1968, pp. 81-88.

3° *De quel type est cette parole? (Quid?).* — C'est une annonce de jugement *(Gericht)* ou de salut *(Heil)*. Westermann relève des assemblages de paroles de salut (Jer., XXX-XXXIII; Ez., XXXIII-XXXIX, surtout XLVIII). En Isaïe, I-XXXIX, ceux-ci ne sont guère reconnaissables, mais, à la fin d'un groupe de paroles de jugement, une parole de salut est enchâssée (Is., II, 1-4; IV, 2-6; IX, 1-6; XI, 1-9); de même en Am., IX, 8*b*-15, à la fin du groupe III-IX. C'est donc que ces paroles de jugement et de salut ne sont pas jetées pêle-mêle les unes à la suite des autres, mais qu'elles sont charpentées en opposition (Westermann, *op. cit.*, p. 68). La contestation divine prédomine.

4° *Quelles sont les motivations? (Cur?).* — Westermann établit ici une différence intéressante : aux paroles de jugement et de malheur est adjointe une motivation, qui peut s'élargir en forme d'accusation, tandis que les paroles de salut n'impliquent aucune motivation, grâce au *ḥesed* de Yahvé.

5° *Avons-nous un dialogue? (Quomodo?)* (Job, Jérémie, Habacuc, Jonas?). — Cette question n'est pas posée par Westermann. Elle ne nous paraît pas avoir suffisamment retenu l'attention des critiques. Or les ruptures de texte apparaîtraient beaucoup plus naturelles si l'on s'efforçait de retrouver un dialogue entre le prophète et son auditoire (voir ci-dessous, au § V, Prophétisme et traditions d'Israël, l'exemple proposé par van Hoonacker, Eerdmans et Vriezen pour Osée, XII). En dehors des Confessions de Jérémie, nous aurions encore un dialogue avec diverses personnalités et avec Jahvé dans les ch. XXVI-XXXVI; cf. M. Kessler, *art. cité*, p. 83.

VII. Les diverses sortes d'oracles. — L'acte spécifique et primitif du prophète étant l'oracle prononcé au nom de Dieu, introduit par la formule « ainsi parle Yahvé » ou conclu par « oracle du Seigneur », on distingue généralement quatre formes fondamentales d'oracles : l'oracle de menaces (ou de condamnation) *(Drohwort)*; — l'oracle de reproche (ou de réprimande *(Scheltwort)*; — l'oracle d'exhortation *(Mahnwort)*; — l'oracle de salut *(Heilswort)*.

Otto Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, 1969, p. 226; et, à quelques nuances près, Sellin-Fohrer, *Einleitung...*, 10e éd., Heidelberg, 1965, p. 386, dont nous avons déjà donné ci-dessus la classification, col. 945-946.

Westermann a voulu modifier cette nomenclature. Au lieu de *Drohwort* et *Scheltwort*, il emploie le terme générique *Gerichtswort*, oracle de jugement, en distinguant à l'intérieur de celui-ci, comme ses éléments constitutifs, le fondement ou accusation *(Anklage)* et la prédiction, c'est-à-dire la sentence de jugement *(Urteil)*, ces deux éléments correspondant respectivement à *Scheltwort* et à *Drohwort*. En dépit des réserves de G. Fohrer et de O. Kaiser, nous serions plutôt favorable (avec E. Scherer) à cette terminologie plus serrée de Westermann, dont, de toute manière, les analyses très fouillées s'imposent désormais à toute étude de la question. Notons que pendant longtemps on a considéré l'accusation comme l'acte le plus caractéristique du prophète, formulée d'abord à la troisième personne, puis à la première personne, surtout à partir de Jérémie. Sur Osée, *C.A.T.*, XI-*a*, p. 11.

Westermann va distinguer l'oracle de jugement adressé à un particulier *(Gerichtswort an Einzelne)*, le type le plus ancien, et l'oracle de jugement au peuple, collectif, caractéristique des prophètes écrivains ou du moins des écrits prophétiques.

VIII. Le genre littéraire du jugement a un individu *(Gerichtswort an Einzelne)*. — On trouve le status quaestionis dans C. Westermann (*G.P.R.*, chap. *Redeformen in den Prophetenbüchern*), mais aussi dans Eberhard Scherer *(Unpersönlich formulierte prophetische Orakel. Drei Formen prophetischer Rede*, Inaug. Diss., Berlin, 1964); pour le *Sitz im Leben*, rappelons E. Würthwein *(Der Ursprung der Prophe-*

tischen Gerichtsrede, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, XLIX, 1952, pp. 1-16), dont la thèse est résumée par L. Harvey, *Plaidoyer prophétique*, pp. 13-14; cf. *infra*, § VIII, Prophétisme et culte.

1° *Structure.* — Westermann retient ici trois exemples de jugement adressé à un particulier (Amos, VII, 16-17; I Reg., XXI, 17-19; II Reg., I, 3-4).

D'Amos, VII, 16-17 se dégage la structure suivante : invitation à écouter; — accusation; — introduction du message par la formule d'envoyé; — annonce du jugement. Dans les deux autres cas tirés du livre des Rois, la structure est sensiblement la même. Le jugement individuel y est incorporé à un récit. Cette forme serait caractéristique des débuts de la prophétie, donc d'époque monarchique. Après Jérémie, on n'en trouve plus d'exemple, sauf de rares exceptions.

Dans ces trois textes, la parole de Dieu présente les même caractéristiques : elle vise une transgression contre laquelle personne n'a agi; — ce discours prend une double forme : accusation *(Anklage)* et prédiction *(Ankündigung)*; — cette prédiction du jugement porte sur un futur néfaste, jeté à la tête du coupable; la parole de Dieu est introduite par la formule d'envoyé. — L'accusation, qui motive le jugement, résulte de la simple constatation d'un état de choses, que tout le monde peut faire, sans aucune révélation spéciale. En Amos VII, il y a affirmation du fait; dans les livres des Rois (I Reg., XXI; II Reg., I), interrogation accusatrice. On remarquera la brièveté du genre.

La faute est une transgression de l'ancien droit divin : Achab a enfreint la défense de donner la mort (cf. Ex., XXI, 12); Ochozias, celle de se tourner vers les dieux étrangers (Ex., XXIII, 13). En Am., VII, le cas est différent : Amasias empêche Amos de proclamer le droit de Dieu.

Le juge, dans les trois cas, est Dieu lui-même, gardien du droit et pouvant procéder même contre le roi, son vassal.

La sentence de jugement annonce le châtiment : la peine de mort.

Mais l'envoyé ne possède aucun pouvoir d'exécution et l'effet du jugement reste suspendu (à l'inverse de la malédiction); il sera exécuté plus tard, dans un délai relativement bref.

La double forme accusation et sentence correspond à celle même des codes juridiques (cf. Ex., XXI, 12 et la parole d'Élie à Achab). Cette liaison manifeste avec le droit atteste, selon Westermann, une origine bien plutôt juridique que cultuelle (*op. cit.*, p. 97, contre Würthwein, mais en accord avec Wolff).

2° *Classification des paroles de jugement aux particuliers.* — Selon la liste de Westermann, on peut retenir comme jugements de prophètes sur un particulier : (?) dans les livres historiques : I Sam., II, 27-36 (= III, 11-14); XIII, 11-14; XV, 10-31; II Sam., XII; I Reg., XI, 29-40; XIII, 1-3; XIV, 7-14; XVII, 1; XX, 35-43; XXI, 17-22; XXII, 13-23; II Reg., I, 6 (= 16); XX, 14-19; XXI, 10-15; I Par., XVII, 1-14 (= II Sam., VII); I Par., XXI, 9-18 (= II Sam., XXIV); II Par., XVIII (= I Reg., XXII); — dans les livres prophétiques : Am., VII, 14-17; Is., VII, 10-16; XXII, 15-25; XXXVII, 22-30; XXXVIII, 1 (= II Reg., XX, 1); Is., XXXIX, 3-7 (= II Reg., XX, 14-19); Jer., XX, 1-6; XXII, 10-12, 13-19, 24-27 (28), 30; XXVIII, 12-16; XXIX, 21-23; XXIX, 24-32; XXVI, 29-30; XXXVII, 17; Ez., XVII, 11-21.

3° *Éléments d'un oracle de jugement à un individu.* — 1. *L'introduction.* — Variant en fonction du récit et du narrateur, elle ne présente pas d'éléments constants.

2. *L'accusation (Anklage).* — De forme interrogative ou affirmative, elle peut encore utiliser un lien de causalité, avec la formule : « Parce que tu as fait cela... ».

a) La forme interrogative se trouve souvent chez les prophètes. En dehors des écrits prophétiques, on la rencontre aussi : I Sam., II, 29-30 : « Pourquoi לָמָּה donc piétinez-vous mon sacrifice et mon oblation..., c'est pourquoi לָכֵן »; ou encore II Sam., XII, 9*a* : « מַדּוּעַ pourquoi donc as-tu méprisé la parole de Yahvé... » (cf. Is., VII, 13; XXII, 16; XXXVII, 23, 29; Jer., XXII, 15-16). Westermann signale deux textes parallèles (Is., XXII, 16 et Jer., XXII, 15) pouvant refléter une accusation lancée « les yeux dans les yeux » à l'accusé (cf. *G. P. R.*, pp. 102-103). La question accusatrice se rencontre déjà à Mari (col. 889).

b) La forme affirmative exprime une simple constatation : II Sam., XII, 9*b* : « Tu as frappé Urie... » (cf. I Reg., XIV, 2; Am., VII, 16; Jer., XXVIII, 13, 15*b*; XXIX, 24; XXXVI, 29; etc.). C'est en définitive une forme plus fréquente, reproduite dans les accusations de Dieu des Psaumes de lamentations (cf. C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im A. T.*, dans *Z. A. W.*, LXVI, 1954, pp. 44-80).

Formulée à la deuxième personne du singulier, sans introduction, sans mot de liaison, certainement primitive, cette accusation s'apparente à la procédure profane : conforme au style des interdictions du droit apodictique (cf. Ex., XXII, 27), elle souligne la correspondance entre une forme apodictique d'accusation et cette forme apodictique du droit.

Il est des cas où nous n'avons pas une transgression proprement dite de la loi, mais où la faute consiste à vouloir imposer silence à un prophète (Am., VII, 16; cf. Jer., XX, 2; XXVIII, 1-11; XXXVI, 21 sq.; cf. Deut., XVIII, 15 sq., surtout 19). Dans le cas de Jérémie s'y ajoute une action violente (la destruction du joug, l'incendie du livre).

Dans l'accusation portée contre la fausse prophétie ou les prophètes de mensonge, aucune loi n'est évoquée (Jer., XXVIII, 15*b*; XXIX, 24 sq., etc.), car il n'y a ici aucun critère objectif (Westermann, *G. P. R.*, pp. 105-106).

Cette forme judiciaire s'éclaire par la comparaison avec le jugement profane : « Puis faites asseoir en face de lui (Naboth) deux hommes, des vauriens (fils de Belial), et qu'ils témoignent contre lui, en disant : « Tu as maudit Dieu et le roi ! » Puis faites-le sortir et lapidez-le, pour qu'il meure ! » (I Reg., XXI, 10).

c) Dans un troisième groupe, l'accusation est liée logiquement et grammaticalement à l'annonce ou intimation de la peine, ce qui, pour Westermann, serait l'inverse de la forme primitive (I Sam., XV, 23; I Reg., XX, 36, 42; II Reg., XXI, 11). On perçoit ici le passage de l'accusation relative à une transgression déterminée, occasionnelle — et formulée dans certains cas — à une accusation générale, conceptuellement formulée, avec une motivation plus théologique, ce qui donne l'impression d'une forme tardive.

Ainsi apparaît une évolution historique de la forme d'une sentence catégorique et absolue vers une subordination de cette sentence, et le passage d'un délit concret à une accusation générique (cf. *G. P. R.*, p. 106, et L. Alonso Schökel, *De generibus litterariis in V. T.*, p. 12).

Ces intéressantes distinctions de Westermann, très précieuses au point de vue de la classification des genres, ne font cependant pas toute leur place à la force de la motivation des oracles des prophètes, à ce qui est vraiment le plus caractéristique de leur souci d'éviter l'arbitraire, de le laisser même supposer chez le juge suprême. Ils usent de toute leur sagesse, de toute leur habileté pour mettre hors de conteste la justice de Dieu (cf. H. W. Wolff, *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche*, dans *Z. A. W.*,

1934, pp. 1-22, repris dans *Ges. Studien zum A. T.*, Theol. Bücherei, XXII, pp. 9-35, cf. pp. 16-17). Nous reviendrons aussi sur un travail, de même orientation, de E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*, Berlin, 1963.

3. *L'annonce ou intimation de la peine (Ankündigung).* — Nous prenons le mot intimation au sens où Littré parle de « l'intimation d'un ordre » et non de l'acte précis de procédure, par lequel on intime la partie absente. On pourrait parler aussi de sentence comminatoire.

A l'inverse de l'accusation, l'intimation est introduite par une formule. Parmi les plus fréquentes citons : כֹּה אָמַר (I Reg., XXI, 19); לָכֵן נְאֻם יהוה (I Sam., II, 30); כֹּה הֶרְאַנִי אֲדֹנָי יֱהוִה (Am., VII, 1); לָכֵן כֹּה אָמַר (Jer., XXII, 18) : sur 196 emplois bibliques de לָכֵן, P. Humbert trouve que, dans 65 cas, le mot introduit la formule כֹּה אָמַר יהוה; par contre, לָכֵן fait complètement défaut dans le Deut., est rare chez les Sapientiaux, mais surabonde chez les prophètes (*Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, 1944, pp. 93 sq.). כִּי au lieu de לָכֵן (Jer., XX, 4; XXII, 11; I Reg., XI, 31); simplement כֹּה אָמַר יהוה (II Sam., XII, 7*b*; I Reg., XIV, 7; XIV, 12; XX, 42; II Reg., XX, 1; Jer. XXII, 30); לָכֵן seulement (I Reg., XIV, 10; II Reg., I, 6); avec וְ simplement (Is., XXXVII, 29-30). A la place de la formule d'envoyé on peut trouver לָכֵן הִנְנִי, « Pour tout cela, voici que... » (I Reg., XIV, 10), ou simplement הִנְנִי (I Reg., XI, 31; XIII, 2; XX, 36; Jer., XX, 4; XXIX, 21; dans tous ces passages, הִנְנִי est associé à כה אמר); ou encore הִנֵּה יָמִים, « voici que les jours viennent » (II Reg., XX, 17).

Dans cette variété de formules, il faut distinguer entre celle qui introduit tout l'oracle et celle qui introduit seulement la peine.

IX. L'ORACLE DE JUGEMENT COLLECTIF (ISRAËL OU NATIONS). — 1° *Structure.* — Nous avons vu l'importance et la structure de l'oracle de jugement personnel : accusation, formule d'envoyé, intimation de la peine. Cet oracle est bref, en style direct, oral, en présence même de l'intéressé qui entend sa sentence. Nous avons maintenant à traiter de l'oracle contre Israël, contre un groupe social ou contre les nations, oracle qui se présente comme un développement de l'oracle contre l'individu, avec un horizon élargi.

Pour les oracles contre les nations, on trouvera des remarques sur leur genre et leur portée dans John H. Hayes, *The usage of Oracles against foreign Nations in Ancient Israel*, dans *J. B. L.*, LXXXVII, 1968, pp. 81-92. Pareils oracles équivalent à des oracles de salut pour Israël. Ils peuvent s'apparenter souvent à la lamentation. Amos serait influencé par l'usage cultuel, Jérémie par l'utilisation à des fins militaires, Ezéchiel par les serments de vassaux.

a) L'accusation s'écarte du fait particulier, elle embrasse une multiplicité ou une série de fautes; elle sera généralement à deux membres (Am., II, 1; cf. R. B. Y. Scott, *The literary Structures of Isaiah's Oracles*, dans *Studies in O. T. Prophecy*, Édimbourg, 1950, pp. 175-186; H. W. Wolff, *Das Zitat im Prophetenspruch*, Münich, 1937, repris dans *Ges. Studien zum Alten Testament*, Th. Bücherei, XXII, pp. 36-129).

b) La forme grammaticale change aussi : l'oracle est formulé à la troisième personne, beaucoup plus rarement en style direct (2e personne).

c) L'intimation, elle aussi, devient à deux membres. La distance temporelle et l'extension des peines vont croissant. Dieu lui-même intervient (à la première personne); les conséquences de son intervention, à savoir la punition, sont formulées à la troisième personne (Os., XIII, 8; Is., VIII, 5-8; IX, 7-11, 17-20; XXII, 8*b*-14; XXVIII, 7-13; XXIX, 13-14; XXX, 12-14, 15-17). La punition divine est souvent introduite par la formule : « C'est pourquoi (Yahvé...) » (*op. cit.*, p. 122).

Westermann a dressé un tableau de cette évolution des formes en s'appuyant sur toute une série d'exemples (Am., IV, 1-3; Os., II, 7-9; Is., VIII, 5-8; XXX, 12-14; Mich., III, 1-4, etc.; cf. *G. P. R.*, pp. 124-125). La forme pourra revêtir une grande variété d'expression en raison du langage personnel du prophète, du recours à telle tradition, de la valeur de frappe attachée à telle situation. Elle est de caractère tantôt personnel et tantôt anonyme (Westermann, *G. P. R.*, p. 126).

Le discours comminatoire individuel était direct; l'oracle de jugement collectif devient littéraire et prolixe. Quant à son origine, l'intervention de Dieu peut procéder d'un oracle de salut dans la guerre sainte. Voir Patrick D. Miller Jr, *The Divine Council and the prophetic Call to War*, dans *V. T.*, XVIII, 1968, pp. 100-107; cf. pp. 102-106. Cf. col. 893 et 966-967.

2° *Variations de forme.* — Il n'est pas rare que l'ordre des parties soit interverti, que l'oracle commence par l'intimation, ou se réduise à la seule accusation (cf. C. Westermann, *G. P. R.*, p. 127, avec les exemples). Quand l'intimation de la peine figure seule, elle se présente alors nettement comme une accusation. Is., II, 12-17, implique une accusation d'orgueil. En Is., VII, 18-20, 21-22, 23-25, on a trois jugements successifs. Exemple d'accusation seule : Os., V, 1-2. Dans cette interversion des parties, la formule de messager perd sa fonction de lien entre elles et, grammaticalement, on rencontre souvent à sa place le simple terme causal « car ». Souvent la formule de messager passe au début : rarement au VIIIe s., plus fréquemment chez Jérémie, constamment chez Ezéchiel. Une autre manifestation de ce relâchement formel est la répétition soit de la décision (Am., I-II : « Je l'ai décidé sans retour », I, 3, 6, 9, etc.), soit de l'accusation (Mich., III, 1-4), soit de la motivation (Jer., V, 7-11; Os., V, 8-14; VIII, 1-3; XIII, 9-11; Is., XVII, 1-11).

3° *Élargissements et amplifications.* — Ces amplifications, rares dans le jugement individuel et assez timides au VIIIe s., vont foisonner chez Jérémie et encore bien davantage chez Ezéchiel, en sorte que la forme primitive sera difficilement reconnaissable.

1. *Amplification de l'accusation.* — *a)* Elle résulte d'un rappel des actions salvifiques de Dieu, présentées à titre de motif antithétique (cf. Am., II, 9-11). Malgré sa liberté, le prophète est lié ici par la tradition. De cette opposition résulte une présentation prophétique de l'histoire : bel exemple en Os., X, 1-2; de même en XIII, 5-8 (Westermann, *G. P. R.*, p. 131). Le contraste peut encore surgir entre les actes salvifiques de Dieu et la réaction négative d'Israël dans le passé (cf. Am., II, 12; Os., X, 1*b*; Is., V, 1-7; Jer., II, 1-9; Ez., XVI, 20-23), ses péchés passés (Os., X, 1-2), sa mauvaise acceptation des peines déjà infligées (Am., IV, 6-11). Ajoutons-y l'exhortation parénétique qui procède de

la méditation des commandements divins (Is., I, 17). Pour le contraste entre le forfait des coupables et la bienveillance divine, Westermann renvoie à une lettre de Mari (lettre I; cf. II Sam., XII; Os., XI, 1-4; Westermann, *G. P. R.*, p. 131).

b) Autre forme du contraste : l'évocation des malheurs et des ennemis envoyés à Israël à titre d'avertissement, mais auxquels il n'a pas prêté attention (Jer., II, 30; IV, 5-31; V, 3), l'endurcissement que traduisent, en Mich., III, 11*b*, les « paroles en *je* » des accusés.

c) Parfois le prophète fait un pas de plus vers la sommation ou l'avertissement (Am., V; Is., I, 17; XXVIII, 12, 22...). Avertissement et mise en garde ne sont pas des formes du langage prophétique, ils sont empruntés à la parénétique, se sont développés à partir du Deutéronome, de la parénèse des commandements. D'après les parallèles de Mari, on peut les voir progressivement passer dans la prophétie de jugement à partir de la prophétie, plus ancienne, de salut où ils avaient leur place. Pour d'autres développements de l'accusation chez Osée (IX, 7-9), chez Jérémie (V, 1-6; VI, 27-30), ou pour l'interdiction faite au prophète d'intercéder (Jer., VII, 16; XI, 14; XIV, 11-12; Os., VI, 1-6), nous renvoyons à Westermann (*G. P. R.*, p. 133). Quand l'annonce d'un jugement intervient là où l'on attendrait une annonce de salut, il faut reconnaître la prophétie de jugement en rupture vis-à-vis de la prophétie de salut *(ibid.)*.

2. *Amplification de l'intimation de la peine.* — *a)* En Is., X, 28-32, l'intimation du jugement est dominée par un motif à la fois nouveau et dramatique, voire tragique : l'arrivée de l'ennemi. Le thème n'appartient pas nécessairement — ni initialement — à l'intimation. Chez Amos, Osée et Michée, on ne le rencontre jamais. Il apparaît seulement chez Isaïe (V, 26-30; X, 28-32), chez Jérémie avec les épopées scythes (IV, 5-29; VI, 1-8; 22-26). L'expression la plus belle du point de vue poétique se rencontre en Jer., IV. Une fois de plus, les considérations de Westermann seraient à prolonger par des parallèles sumérо-akkadiens. Nous renvoyons à A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Innsbrück, 1966, spécialement pp. 59-96.

b) Dans plusieurs textes d'Isaïe, l'élargissement résulte de l'introduction d'une intervention de Dieu, pas forcément d'ailleurs pour juger : ce peut être pour sauver ou pour conserver (cf. Is., VII, 1-9, 10-17, et XXVIII, 14-22). En Israël, le jugement est sauveur.

3. *Élargissement du cadre.* — *a)* Le cadre structural de l'oracle de jugement (introduction, transition, formules de liaison ou de conclusion) ira vers une complexité croissante avec Jérémie, surtout avec Ezéchiel et plus encore avec Aggée et Zaccharie; finalement ces éléments disparaîtront avec Malachie.

Cette amplification du cadre structural est à la fois le signe le plus certain d'un développement historique et l'indication que la parole de Dieu a perdu son caractère d'évidence, ce qui nous achemine vers la fin de la prophétie (cf. Westermann, *G. P. R.*, p. 135). On éprouve de plus en plus le besoin d'apporter une légitimation à la parole de Dieu.

b) La formule de messager connaît trois stades dans son développement : au début, elle caractérise seulement l'annonce comme parole de Dieu transmise par son envoyé et elle occupe une place intermédiaire; puis elle vient en première place et désigne aussi comme telle l'accusation; cette place reste primordiale, mais par la suite la parole est introduite par d'autres expressions que cette formule d'envoyé. Voir ci-dessus « Le style de messager » (col. 949) et les remarques très documentées de J. Harvey *(Le prophète comme messager*, dans *Le plaidoyer prophétique*, 1967, pp. 145-150). Westermann a négligé les parallèles de Ras-Shamra apportés par James F. Ross (*The Prophet as Yahweh's Messenger*, dans *Israël's Prophetic Heritage*, pp. 98-107, cf. p. 100). La formule « La parole de Dieu fut adressée à... » se rencontre d'abord chez Jérémie (2e époque de la prophétie); il devient nécessaire de répéter que la parole vient de Dieu. Pour toutes ces formules et en particulier leur emploi chez Ezéchiel, cf. E. Scherer (*Unpersönlich formulierte prophetische Orakel*, 1964, pp. 8-23, et la note 55).

c) Le « schéma d'airain ». — Un oracle encadré par les formules נאם יהוה כה אמר יהוה et est appelé par F. Baumgärtel le « schéma d'airain » (*Z. A. W.*, LXXIII, 1961, p. 284). Pour Westermann, la formule intermédiaire et finale *ne'um Yahweh* n'appartiendrait pas primitivement à la parole prophétique, mais à celle du voyant (début en Num., XXIV, 3; cf. II Sam., XXIII, 1). La prophétie l'a reprise, après la fin des voyants, sans le nom du voyant qui l'accompagnait, en lui laissant seulement sa place finale ou intermédiaire. Fréquente chez Amos, elle manque totalement chez Osée, est très rare chez Isaïe, abonde chez Jérémie et Ezéchiel. Rappelons que cette formule *ne'um Yahweh* a été étudiée par O. Grether (*Name und Wort Gottes im A. T.*, dans *B. Z. A. W.*, 1934, p. 89), J. Lindblom (*Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, 1924, p. 66), R. Rendtorff (*Zum Gebrauch der Formel « ne'um Jahweh » im Jeremiabuch*, dans *Z. A. W.*, LXVI, 1954, pp. 27-37). Ce dernier a montré que plusieurs fois la formule a été déplacée, en sorte qu'elle ne remplit plus sa fonction conclusive. *Ne'um Yahweh*, c'est « le dit de Yahweh ».

F. Baumgärtel, trouvant la formule avec des formules de serment ou de provocation, qui lui confèrent un caractère menaçant, s'oriente vers le langage du « nabisme révolutionnaire et fanatique » (*Die Formel « ne'um Jahwe »*, dans *Z. A. W.*, LXXIII, 1961, pp. 277-290; cf. p. 289). Ajoutons la synthèse de J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der späten Königszeit Israels*, 1970, *W. M. A. N. T.*, 35.

Note sur משא. — Il nous faut étudier ce terme difficile (cf. *D. B. S.*, art. *Oracle*, t. VI, col. 785). Les lexicographes s'accordent à faire dériver מַשָּׂא de l'expression נָשָׂא קוֹל, « élever la voix » (Gesenius, Zorell, Köhler-Baumgartner), mais les exégètes du texte et des versions maintiennent souvent le sens de « fardeau » (H. Gehman, *J. Q. R.*, 31, 1940-1941, pp. 107-121; P. A. H. De Boer, *An inquiry into the meaning of the term* מַשָּׂא, dans *Oudtestamentische Studiën*, V, 1948, pp. 197-214). Déjà la *LXX*, en donnant vingt traductions différentes de l'ensemble de cette racine, montrait bien la complexité du problème.

Dans les cas où le mot vise un oracle, la *LXX* traduit par λῆμμα (dont les sens multiples sont relevés par De Boer, *op. cit.*, p. 203), ῥῆμα, « parole », ὅρασις, « vision », tandis que la Syriaque a *mašqela*, « fardeau », tout comme la Vulgate, *onus* (l'étude de De Boer est quasi-exhaustive en la matière). Il est plus que probable que nous avons un jeu de mots entre les sens de « fardeau » et d' « oracle » en Jer., XXIII, 33-39 (voir les ℣. 33, 36 et 38). Note dans A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, p. 186, et dans L. Alonso Schökel, *Estudios de poetica hebrea*, p. 342. Torcyner propose au contraire de corriger le T. M. (cf. *M. G. W. J.*, 1932, pp. 273-284). *Bible de la Pléiade*, II, p. XIV.

Le mot מַשָּׂא désigne très souvent les visions des prophètes : Is., XIII, 1; XIV, 28; XV, 1; XVII, 1; XIX, 1; XXI, 1, 11, 13; XXII, 1; XXIII, 1; XXX, 6; Hab., I, 1; Nah., I, 1; peut-être Prov., XXX, 1; XXXI, 1 [?]). Le mot s'associe à « parole de Yahvé » (en Zach., IX, 1;

XII, 1; Mal., I, 1; cf. II Reg., IX, 25). Ce dernier texte nous donnerait l'expression נְשֹׂא-מַשָּׂא, qui prouverait que le second terme est un développement paranomastique de la racine נשׂא, « élever la voix, donner de la voix ». Mais Gehman, qui voit dans « fardeau » la meilleure traduction (*op. cit.*, p. 110) et un genre littéraire prophétique (!), et De Boer, qui estime avec toute l'autorité des versions que le mot a conservé le sens primordial de « fardeau imposé par un maître, un despote ou une divinité à ses sujets », ne sont pas des autorités négligeables. De Boer ajoute que, dans le cas des prophètes, l'idée de jugement et de catastrophe serait souvent suggérée (*op. cit.*, p. 214). Le sens technique d' « argument, thèse, titres » (cf. λῆμμα) serait un sens dérivé qui donc conserverait le caractère spécifique de la prophétie.

4. *Changement de formes littéraires.* — Un groupe de prophéties relevant de l'oracle de jugement a revêtu des formes littéraires différentes. Gunkel a montré naguère que, dans beaucoup de cas, cet emprunt de genres différents a pour but d' « habiller » le message. Depuis lors, on a détecté un nombre plus considérable de formes empruntées. Westermann se demande ce qui, dans ces formes empruntées, correspond à la parole de jugement, et quels sont les phénomènes d'assimilation et de développement. Ainsi l'usage de la forme parabolique, en Is., v, 1-7, ou de la complainte, Am., v, 1-2, est un fait essentiellement autre que l'utilisation de l'oracle sacerdotal de salut et des formes psalmiques par le Deutéro-Isaïe. De ce fait, chez cet auteur, la prophétie devient essentiellement autre. Au contraire, chez Ezéchiel, l'emprunt de formes du langage sacerdotal ne représente qu'une modification relative, nullement fondamentale de son message (Westermann, *G. P. R.*, pp. 136-137).

X. Les oracles de malheur. Leur origine littéraire. — Westermann les rattacherait aux malédictions (cf. *G. P. R.*, p. 137), mais cette thèse est combattue par Gerstenberger, qui les rattache à la religion populaire (*The Woe-Oracles of the Prophets*, dans *J. B. L.*, LXXXI, 1962, p. 250).

Pour Westermann, les oracles de malheur seraient la variante de beaucoup la plus importante et la plus fréquente des oracles de jugement, et l'une des plus structurées. הוֹי introduit toujours l'accusation, suivie invariablement de l'annonce de la peine. Westermann y verrait une forme proche du jugement des particuliers, mais très voisine aussi des formules de malédiction dont cet oracle de malheur serait la variante prophétique. Soulignant le fait que ces oracles apparaissent surtout dans des séries (Is., v; XXVIII, 1; Hab., II), Westermann les rapproche des séries de malédictions (Deut., XXVII, 15-26). En Hab., II, ces oracles sont dirigés contre les pillards étrangers : ils équivalent à un oracle de salut pour Israël.

Ehrard Gerstenberger, dont on connaît le souci de rattacher le droit de l'alliance au droit du clan (*Wesen und Herkunft des sogennanten apodiktischen Rechts im A. T.*, Diss., Bonn, 1961), commence par repérer la forme de l'exclamation dans les chants funèbres de deuil (I Reg., XIII, 30; Jer., XXII, 18; XXXIV, 5; avec des formes mutilées en Am., v, 16; Ez., XXX, 2; Jer., XLVIII, 1 et L, 27; en Jer., XXX, 7 le texte est à corriger). On la retrouve dans les menaces qui annoncent une catastrophe (Ez., XIII, 3, 18; Is., III, 9, 11; Jer., XIII, 27; XLVIII, 46; Is., XXIX, 1, etc.; cf. *J. B. L.*, LXXXI, 1962, p. 251), parfois aussi dans un contexte de revanche (Is., I, 24) ou pour une excitation (Is., XVII, 12; XVIII, 1; LV, 1; Jer., XLVII, 6; XLVIII, 5; Zach., II, 10, 11). Pour menacer quelqu'un de malheur, la formule est typiquement prophétique. Mais elle est transformée par les prophètes. La première partie de l'oracle concerne l'individu ou la communauté coupables. La construction avec un participe est fréquente (Is., v, 8, 11, 18, 20, 21, 22). L'origine de sa forme comme de son contenu serait à chercher dans *l'ethos* populaire (p. 258). Gerstenberger concède cependant que nombre de paroles de malédiction ont la même structure que les oracles de malheur (cf. Deut., XXVII, 15-26; Jud., XXI, 18; Jer., XLVIII, 10, etc.).

Pour soutenir sa thèse d'une origine populaire, Gerstenberger fait valoir que la cause de ces malheurs est souvent l'injustice sociale et que le ton est plus proche de la littérature sapientiale que du droit proclamé avec autorité. A quoi on peut objecter avec L. Alonso Schökel que l'auteur n'explique pas comment cette forme n'apparaît pas dans les livres de sagesse (*De generibus litterariis in V. T.*, p. 34).

Nous nous abstiendrons de trancher entre la thèse de Westermann et celle de Gerstenberger. L'une et l'autre nous paraissent beaucoup plus complémentaires qu'opposées, d'autant que bénédictions et malédictions étaient effectivement des réalités autant populaires que sacrales.

Mentionnons, pour terminer, l'article de J. G. Williams (*The Alas-Oracles of the eighth century Prophets*, dans *H. U. C. A.*, XXXVIII, 1967, pp. 75-91; c'est un extrait de sa thèse de doctorat, *The Prophets and their Predecessors: a Study of the eighth century literary Prophets and the Traditions of decisive Influences upon them*, Hebrew Union College, 1966), où l'auteur nomme « Alas-Oracles » ce que d'autres appellent « Woe-Oracles ». Il retient, pour son analyse : Am., v, 18-20; VI, 1-7; Is., v, 8-10; 11-14; 18-19; 20-21; 22-24; X, 1-3; XXVIII, 1-4; XXIX, 1-4, 15; XXX, 1-3; XXXI, 1-4; Mich., II, 1-4. Ces « oracles-*Hôy* » sont caractérisés par le participe faisant suite à l'interjection (p. 76 sq.).

XI. Le genre littéraire du « procès » ou « réquisitoire prophétique ». — 1° *Status quaestionis.* — Le genre du procès a été bien repéré par Gunkel et étudié depuis lors par divers spécialistes.

H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933, pp. 329 sq. — A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 2e éd., Copenhague, 1948, I, pp. 199-200. — M. A. Beek, *Het twistgesprek van de mens mit zijn God*, 1946. — F. M. Cross Jr., *The Council of Yahweh in Second Isaiah*, dans *J. N. E. S.*, XII, 1953, pp. 274 sq. — B. Gemser, *The rîb- or controversy-pattern in hebrew mentality*, dans *V. T. S.*, III, 1955, pp. 120-137. — E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, dans *Z. Th. K.*, XLIX, 1952, pp. 1 sq. — H. B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, dans *J. B. L.*, LXXVIII, 1959, pp. 285-295. — F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?*, dans *Z. A. W.*, 1953, pp. 45 sq. — J. Harvey, *Le « Rib-Pattern », réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, pp. 172-196. — M. Delcor, « *Prendre à témoin le ciel et la terre* », dans *V. T.*, XVI, 1, 1966, pp. 8-25. — P. Buis, *Notification de jugement et confession nationale*, dans *Bibl. Zeitschr.*, nouv. sér., XI, juillet 1967, pp. 193-205. — James Limburg, *The Root* רִיב *and the Prophetic Lawsuit Speeches*, dans *J. B. L.*, 1969, p. 291 sq.

2° *Les formes littéraires.* — Selon Gunkel, l'une des caractéristiques essentielles de ce genre où Yahvé se plaint de son peuple infidèle résiderait en ce que Yahvé étant plaignant et non pas juge, on invoque comme juges le ciel et la terre, les montagnes, les fondements de la terre (Ps., L, 4; Is., I, 2-3; III, 13-15; Jer., II, 4-9, 10-13; Mich., VI, 1-8).

Ce genre se présente ainsi :

I. Description de la scène du jugement.
II. Discours du plaignant.
  A. Le ciel et la terre sont pris comme juges.
  B. Assignation du défendeur (ou des juges).
  C. Adresse (à la 2e personne) au défendeur :
    1. Accusation sous forme de question formulée au défendeur.

2. Réfutation des arguments possibles du défendeur.
3. Mise en accusation spécifique.

(Rappelons que le *défendeur* est la personne *contre* laquelle est intentée une action en justice).

On peut avoir aussi la variante suivante :

I. Description de la scène du jugement.
II. Discours du juge.
A. Adresse du défendeur :
1. Reproches (fondés sur l'accusation).
2. Déclaration (habituellement à la 3e personne) constatant que l'accusé est sans défense.
B. Déclaration de la culpabilité.
C. Sentence (à la 2e personne ou 3e personne).

Dans un autre cas, Yahvé est le juge, et les défendeurs sont les dieux étrangers (Ps., LXXXII; Is., XLI, 21-29; XLIV, 6 sq.).

A propos du premier cas, on relèvera la caractéristique que constitue la formule introductrice : « Écoutez, prêtez l'oreille ».

> Écoutez, cieux, prête l'oreille, terre,
> car Yahvé parle.
> J'ai fait grandir des fils, je les ai élevés,
> et ils m'ont été infidèles... (Is., I, 2).

On distingue parfaitement l'interpellation du ciel et de la terre comme *témoins* (cf. Mich., I, 2; Jer., II, 12; XXII, 29; Ps., L, 4; Deut., XXX, 19; XXXII, 1) et la plainte de Yahvé, qui se poursuit avec un argument d'analogie (Is., I, 3). On retrouve le procédé chez un contemporain d'Isaïe, le prophète Michée :

> Écoutez donc ce que dit Yahvé :
> lève-toi, querelle-toi avec les montagnes
> et que les collines entendent ta voix!
> Entendez, montagnes, le litige (*rîb*) de Yahvé,
> et vous, les immuables fondements de la terre!
> Car Yahvé a un litige avec son peuple
> et avec Israël il se dispute (יִתְוַכַּח). (Mich., VI, 1-2).

En raison de l'ampleur et de la qualité du travail de J. Harvey, le lecteur nous dispensera d'entrer ici dans les détails sur le « réquisitoire prophétique ». Nous renvoyons aussi à l'article cité *supra* de M. Delcor. Soulignons simplement l'importance de cette contestation divine.

XII. ORACLES EN STYLE IMPERSONNEL. — Selon Eberhard Scherer (*Unpersönlich formulierte prophetische Orakel. Drei Formen prophetischer Rede*, Diss., Berlin, 1964), nous aurions, du point de vue du destinataire et selon qu'on s'adresse à lui directement ou à la troisième personne, quatre possibilités :
— Forme 1 : parole en « Je » de Yahvé, adressée aux destinataires (I Reg., XIV, 7 sq.).
— Forme 2 : parole en « Je » de Yahvé, parlant des destinataires à la 3e personne (I Reg., XVI, 3).
— Forme 3 : parole sans le « Je » de Yahvé, adressée en apostrophe directe aux destinataires (II Reg., I, 4).
— Forme 4 : parole sans le « Je » de Yahvé, parlant des destinataires à la 3e personne (I Reg., XVII, 14).

Scherer consacre sa thèse à cette quatrième forme; il va étudier successivement : 1° Les oracles de bénédiction (ch. I, pp. 42-56); 2° Les oracles de malédiction (ch. II, pp. 59-74); 3° Les oracles de guerre (ch. III, pp. 75-99).

1° *Oracles de bénédiction.* — Renvoyons pour l'ensemble de la question à l'art. d'A. Lefèvre, MALÉDICTION ET BÉNÉDICTION du *D. B. S.*, t. V, col. 746-751. Scherer retient comme oracles de bénédiction : I Reg., XVII, 14; II Reg., II, 21; III, 16; IV, 43*b*; VII, 1; XIX, 29; cf. Is., XXXVII, 30; il relève qu'ils interviennent toujours dans une situation de besoin (*op. cit.*, pp. 56-57) : sécheresse, famine, guerre, etc.

En rapportant ces oracles, les disciples des prophètes qui nous les ont conservés se montreraient vivement désireux, non seulement de préserver de l'oubli la puissance de leur maître, mais aussi de persuader auditeurs et lecteurs qu'un prophète peut porter secours en cas de besoin (*ibid.*, p. 57). Mais on s'étonne de voir Scherer chercher le lieu d'origine de ces oracles dans le domaine de la magie, alors que dans la Bible, comme généralement en Orient, la bénédiction est avant tout une bonne parole du Dieu à son client, ce qui est radicalement différent de la parole magique.

C'est très certainement dans ce contexte de bénédiction, de « bonne parole de Dieu », que prendrait place l'étude des oracles de salut, négligée par Cl. Westermann et qui reste à faire. Notons, d'une part, que ces « paroles de salut » ne semblait pas relever de genres aussi précis que les paroles de jugement; d'autre part, qu'il faut ajouter aux oracles messianiques ou eschatologiques en faveur d'Israël les oracles contre les nations, déjà mentionnés *supra*, col. 959; voir ici les articles JUGEMENT, LAMENTATIONS, MESSIANISME; H. W. Wolff, *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche*, dans *Z. A.W.*, 1934, pp. 1-21 (cf. Westermann, *G. P. R.*, pp. 40-41); bibliographie d'ensemble dans J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris, 1968.

2° *Oracles de malédiction.* — Ils forment un groupe spécial par leur forme, leur contenu et le fait qu'ils s'adressent toujours au roi et à sa parenté, à qui ils prédisent la mort, la privation de sépulture, l'extinction de la dynastie. Mais ces oracles de malheur se recoupent avec les oracles de jugement individuel déjà étudiés (*supra*, col. 956; cf. I Reg., XIV, 11; XXI, 23; II Reg., IX et X; cf. IX, 34; Jer., XV, 2*b*; XXII, 30; XXXVI, 30; XLIII, 11*b*; Ez., VI, 12 etc.).

Scherer consacre un *excursus* intéressant au vocabulaire de la malédiction (*op. cit.*, pp. 64-65). Il en résulte que, par la malédiction prononcée, celui qui est ainsi « mis au ban » est livré à l'effet funeste du contenu de la parole, en raison de la puissance irrésistible et inévitable de celle-ci. Il en va de même du geste de malédiction.

La malédiction adressée au roi soulève, par elle-même, une question : peut-elle être authentique? En effet, le roi est sacro-saint (I Sam., XXIV, 2-11; XXVI, 9, 16) en tant qu'oint du Seigneur et, de plus, il ne doit pas être maudit (II Sam., XVI, 9; XIX, 22). Mais Yahvé lui-même ne saurait être lié par cette inviolabilité; et ce n'est pas un hasard si cette forme de malédiction prophétique a son origine dans le royaume du Nord, dont l'histoire fut tissée, selon l'expression de A. Alt, de « révolutions voulues par Dieu » (cf. E. Scherer, *op. cit.*, pp. 73-74). Nous aurions donc, avec ces malédictions, une nouvelle preuve de l'autorité surhumaine des prophètes, dont il nous paraît vain d'aller chercher l'origine dans la magie, qui les aurait mis à l'abri des poursuites.

3° *Oracles de guerre.* — Scherer retient ici : Am., II, 14-16; V, 3; Jer., XXXVIII, 2; XLVI, 6; XLVIII, 44; Is., VII, 7-9; Jer., VI, 1 *b*; XLVII, 2 sq.; cf. Ez., VII; Joel, II, 1-11. Suivant le destinataire, cet oracle apporte à Israël le malheur ou la victoire. Scherer remarque aussi que ni Ez., VII, ni Joel, II, ne peuvent être entendus comme de véritables oracles; déjà en Jer., XLVII, 2 sq. on passe de l'oracle de pure annonce à la description d'un événement (*op. cit.*, pp. 75-99). Sur ces questions, rappelons les livres de base de G. von Rad (*Der heilige Krieg im Alten Israel*[4], 1965, p. 50 sq.) et de R. Bach (*Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, dans *W. M. A. N. T.*, IX, Neukirchen, 1962); cf. G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, II, p. 34, avec la note 2; on complétera par les remarques faites *supra* (col. 893 sq.) à propos de Mari, par F. M. Cross, *The Divine Warrior in Israel's early Cult*, dans *Biblical motifs* ed. by A. Alt-

mann, Cambridge (Mass.), 1966, pp. 11-30, cf. pp. 11-19; et Patrick D. Miller, *The Divine Council and the prophetic Call to War*, dans *V. T.*, XVIII, 1968, pp. 100-107.

Pour conclure cette question des oracles impersonnels, constatons d'abord avec Scherer qu'ils sont plus fréquents dans les premiers temps de la prophétie et qu'il faut attribuer à un charisme permanent de l'Esprit — idée intolérable, *horribile dictu*, pour ceux qui ne voient dans les prophètes que les messagers, les envoyés de Yahvé — ce pouvoir de lier le futur par une parole (*op. cit.*, p. 103). Nous serions bien d'accord avec Scherer sur ce point. Dans les deux livres des Rois, le fait vise à garantir la « vie » des intéressés et le petit peuple en est le principal bénéficiaire (*op. cit.*, p. 101). Par contre, nous ne sommes plus d'accord avec Scherer, lorsque, derrière ces oracles, il cherche à découvrir la magie (p. 104). Nous renvoyons le lecteur à ce que nous écrivons à propos des actions symboliques (*infra*, col. 973).

Peut-être Scherer est-il trop catégorique aussi lorsqu'il estime que les oracles de bénédiction ne sont certainement pas tirés du domaine cultuel, car, dans ce dernier, la bénédiction est formulée personnellement (Deut., XXVIII, 1 sq.).

Pour les oracles de malédiction contre les rois, les prophètes se montrent les gardiens de la tradition amphictyonique, qui oppose le chef charismatique à la succession dynastique (*op. cit.*, p. 105). Ce n'est pas un hasard, si les malédictions contre les rois s'originent au royaume du Nord, où restaient vivaces les souvenirs de l'amphictyonie. Chez Jérémie, on trouve deux oracles contre les rois de Juda (XXII, 30 et XXXVI, 30). Ce sont des imitations, faciles à reconnaître, de ceux dirigés contre les rois d'Israël.

L'histoire des oracles de guerre a été facilitée par les recherches de R. Bach. Ces oracles se tiennent dans la double tradition de la guerre sainte et de la prophétie et marqueraient une division du charisme et de la fonction à l'époque royale : le roi et ses lieutenants assument la tâche militaire, les prophètes prennent la relève de la consultation des sorts (*op. cit.*, p. 106). La distinction n'est pas fausse, mais elle mériterait d'être également étudiée à la lumière du prophétisme en Orient et à Mari. Nous serions tenté de rapprocher de I Reg., XXII et du simulacre de combat effectué par Sédécias avec des cornes de fer le suggestif déchiffrement d'un texte sud-arabe (très proche aussi des textes de Mari) réalisé par J. Ryckmans, *La mancie par « ḥ r b » en Arabie du sud ancienne : l'inscription Nami Nag 12*, dans *Festschrift Werner Caskel*, Leyde, 1968, pp. 261-273. Le texte biblique serait un *confirmatur* de la tentative de Ryckmans; la ligne 8 : « Mais il ne combattit pas ce mois-là, parce qu'il n'avait pas tiré de flèches (favorables) » est à rapprocher d'Ez., XXI, 26-27. Pour Mari, cf. J. G. Heintz, *Oracles prophétiques et guerre sainte selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament*, dans *V. T. S.*, XVII, 1969, pp. 112-138. Notons aussi que les oracles de guerre n'apparaissent pas dans les livres des Rois, mais seulement à partir d'Amos; Scherer a raison de penser qu'il est peu vraisemblable qu'Amos ait créé soudain un genre nouveau (*op. cit.*, p. 109). Enfin, il n'est pas sans intérêt de reconsidérer, avec Bach et Scherer, les oracles contre les nations de Jérémie, pour y retrouver une forme d'expression de la guerre sainte.

XIII. Torah sacerdotale et torah prophétique. — La torah sacerdotale a été analysée par J. Begrich *(Die priesterliche Tora*, dans *Werden und Wesen des A. T.*, = *B. Z. A. W.*, LXVI, Berlin, 1936, pp. 63-88). Déjà Gunkel-Begrich *(Einleitung in die Psalmen*, 1933, pp. 327-328) donnaient comme exemples de torah sacerdotale, avec la formule « Tu dois », « Tu ne dois pas », Ex., XII, 46; Lev., XI, 4, 8, 11; etc. et citaient comme équivalence prophétique Am., V, 21-27.

En fait, on a trouvé une imitation de cette torah sacerdotale en Is., I, 10-17; VIII, 11-15; Jer., VII, 21 et Mich., VI, 6-8 (A. Bentzen, *Introduction to the O.T.*[2], I, 1952, pp. 163, 184 sq., 201). On y retrouve réprimande ou instruction, comme dans Ex., XII, 42; Lev., XI et XII. Mais il peut y avoir déplacement des éléments ou rupture entre eux (Is., VIII, 11-15). On remarquera que les prophètes se sont aussi éloignés de l'objet même de la torah sacerdotale, qui a le plus souvent pour objet la question du pur et de l'impur, ou les conditions d'accomplissement d'un sacrifice. On trouvera distinctions et réserves sur ce genre dans J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique...*, pp. 103-105. Voir *infra*, la section *Prophétisme et culte;* se reporter aussi à F. Küchler, *Das priesterliche Orakel in Israel und Juda*, dans *B. Z. A. W.*, XXXIII, 1918 [Baudissin Festschrift], pp. 285-301; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, dans *Z. A. W.*, LII, 1934, pp. 81-92.

XIV. Caractères théologiques et phases du discours prophétique. — Pour terminer, reprenons, en les complétant, les distinctions de Westermann (*G. P. R.*, p. 71).

a) Avant l'époque prophétique, Dieu parle directement (à Adam, Ève, Caïn, Noé, Abraham, Patriarches, Moïse). Ces textes sont le plus souvent yahvistes.

b) A Joseph, Dieu ne parle qu'en songe (E).

c) Au niveau du livre des Juges, le *mal'ak Yahweh* sert à Dieu d'envoyé, mais il n'est pas donné comme une personne subsistant en dehors du message.

d) Le prophète est l'envoyé personnel de Dieu (Amos, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel).

e) Après la prophétie, la *parole écrite* des prophètes devient objet de révélation ou de relectures.

f) L'apocalyptique introduit l'ange interprète.

g) Le *midrash* se présente comme une sorte de commentaire inspiré et officiel des anciens prophètes.

XV. Note de stylistique. — L'étude indispensable est celle de L. Alonso Schökel, *Die stilistische Analyse bei den Propheten*, dans Congress Volume, Oxford, 1959 (*S. V. T.*, VII, Leyde, 1960, pp. 154-164), à compléter par son livre *Estudios de poetica hebrea* (importante bibliographie) et son article *Poésie* dans *D. B. S.*, t. VIII, col. 47 sq. Mais nous renvoyons aussi à L. Dürr, *Über den Stil der Propheten*, Appendice à son livre *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf, 1926, pp. 152-163; J. Coppens, *Les particularités du style prophétique*, dans *N. R. Th.*, 1932, pp. 673-693. Importantes remarques stylistiques dans P. Lamarche, *Zacharie, IX-XIV*, Paris, 1961.

Sur l'ironie, voir Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, Londres, 1965, ch. V, *Isaiah faith on the brink*, pp. 115-167.

Pour les questions du parallélisme, rappelons une série d'études parues à Berkeley, *Studies in Biblical Parallelism* (University of California Publications, Semitic Philology, vol. 1, 2, 3 et 4) : *Parallelism in Amos*, by Louis Newman, 1918; *Parallelism in Isajah, ch. 1-10*, by William Poper, 1918; *ch. 11-35 and 37, 22-35*.

Pour les jeux de mots, cf. M. Delcor, à propos d'Amos, *La Sainte Bible* Pirot-Clamer, VIII-1, p. 229; Ed. Jacob, à propos d'Osée, *C. A. T.*, XI-*a*, pp. 11-12.

Le parfait prophétique (à sens futur). — Il importe avant tout de ne pas majorer ce phénomène d'expression, qui semble relever beaucoup plus d'une convention poétique que d'une préoccupation théologique chère aux apologètes du temps passé.

Alors qu'en prose la distinction des temps est assez

précise, la poésie semble autoriser plus de liberté : « Tantôt l'action est considérée comme accomplie, même si elle est à venir, tantôt comme s'accomplissant au moment où l'auteur parle ou écrit, alors même qu'elle est passée » (Mayer-Lambert, *Traité de grammaire hébraïque*, § 680, p. 239 et § 682, p. 240, qui cite le cas du Cantique de la Mer Rouge et Is., XXIV). E. Kautzsch cite comme parfait prophétique : Is., IX, 1, 5; X, 28; XI, 9; XIX, 7; Job, V, 20 (*Hebräische Grammatik*, 26e éd., 1896, § 106). P. Joüon remarque qu'après Is., XIII prophétisant la chute de Babylone, vient un *mašal* (XIV, 4-21) au passé; après les prophéties contre Tyr, au futur (Ez., XXVI-XXVIII, 10), vient une *qīnah*, au passé, sur le roi de Tyr (XXVIII, 12-19), dans laquelle Tyr est censée ruinée (*Grammaire de l'hébreu biblique*, § 112 *g*, p. 299, note 1). Touzard cite comme exemple : « Une étoile sortira de Jacob », דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב (Num., XXIV, 17) (*Grammaire hébraïque*, § 145, p. 176).

Sur les fondements psychologiques du « parfait prophétique », cf. Masao Sekine, *Das Wesen des althebräischen Verbalausdrucks*, dans *Z. A. W.*, New Folge, Bd XVII, 1940/41, pp. 133-141; voir p. 137.

Pour les différents usages des temps, nous renvoyons à Alexander Sperber, *A historical Grammar of Biblical Hebrew*, Leyde, 1966, pp. 587-593. On consultera aussi sur le « présent-futur » *yaqattal* R. Meyer, *Spuren eines westsemitischen Präsens-Futur in den Texten von Chirbet Qumran*, dans *Von Ugarit nach Qumran*, *B. Z. A. W.*, LXXVII, Berlin, 1958, pp. 118-128; du même, *Aspekt und Tempus im althebräischen Verbalsystem*, dans *O. L. Z.*, LIX, 1964, col. 117-126; cf. 123-125; W. L. Moran, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*, dans *The Bible and the Ancient Near East*, Essays in Honor of W. F. Albright, New York, 1961, pp. 54-72; cf. p. 65. De bonnes remarques aussi dans Diethelm Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn, 1960, voir pp. 90-91 et les conclusions pp. 254-256.

B. LES ACTIONS SYMBOLIQUES

Innombrables sont les articles qui portent sur le détail d'une péricope. Retenons l'essai clair et prudent de D. Buzy : *Symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923. Beaucoup plus affrontés aux questions touchant la magie sont les travaux de A. Van den Born (*De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten*, 1935; et *Profetie metterdaard. Een Studie over de symbolische Handelingen der Profeten*, Roer, 1947) et de G. Fohrer (*Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich, 1953, 2e éd. revue et complétée, 1968; nous citerons cette édition). Enfin, nous ne pouvons que signaler une étude à laquelle nous n'avons pas eu accès : A. W. Groemann, *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten*, dans *Nieuwe theologisch Studien*, Groningen, XXXI, 1952, p. 101-104. Fohrer donne d'ailleurs toute la bibliographie essentielle (*op. cit.*, p. 9, note 1). Renvoyons aussi à l'art. de V. H. Kooy, *Symbol, symbolism*, dans *I. D. B.*, IV, pp. 472-476, spécialement « Prophetic Symbolism », p. 474.

1° *L'action symbolique.* — Nous n'entrerons pas ici dans les querelles byzantines relatives au symbolisme. Convenons simplement que la définition de D. Buzy est pauvre, lorsqu'il présente le symbole comme « un signe, acte ou vision, ayant pour but de présager un événement futur » (*Les symboles de l'A. T.*, p. 3); d'une part, en effet, un symbole est plus qu'un simple signe et, d'autre part, des symboles peuvent avoir aussi rapport au passé et au présent. Soulignons ensuite que F. Häussermann (*Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*, Giessen, 1932) faisait une place trop large à l'inconscient, en considérant le symbole comme « la langue de l'inconscient, la justification d'un processus psychologique souterrain, l'indice primaire d'un fait subjectif, situé hors de la personnalité consciente de celui qui s'en sert, mais jaillissant de son subconscient » (voir dans A. Van den Born, *De symbolische Handelingen der oudtestamentische Profeten*, Avant-propos et pp. 23-25, où l'on trouve une discussion de l'origine des actes symboliques). Pour nous, c'est du théâtre sacré.

2° *Domaine d'emploi.* — Si les actions symboliques sont fréquentes dans la Bible, fort peu de prophètes écrivains en ont accompli : seuls Osée, Isaïe, Ezéchiel et Zacharie entrent dans ce cas. Certes, on ne saurait en induire que les quelque douze autres prophètes (compte tenu du Deutéro et du Trito-Isaïe) n'en firent aucune, mais aucun document ne l'atteste. Si certains y ont eu plus fréquemment recours, cela peut tenir à leur tempérament imaginatif (Jérémie, Ezéchiel), mais aussi aux circonstances extrêmement dramatiques de leur époque (nudité d'Isaïe dans le contexte des déportations de prisonniers, approche ou réalité de l'exil chez Jérémie et Ezéchiel).

3° *Importance relative.* — Leur domaine d'emploi suffirait à nous avertir de l'usage limité des actions symboliques. On ne peut leur reconnaître qu'un rôle non pas primordial, mais tout occasionnel, périphérique. Bien loin de leur concéder la place centrale de l'action magique, on ne doit y voir qu'un adjuvant de la Parole et, pour le prophète, un rôle de représentation.

4° *Structure.* — Fohrer a bien dégagé les six éléments qui la caractérisent :

a) Éléments directs :

— L'*ordre* d'exécuter une action symbolique vient toujours de Yahvé, et cet ordre, introduit par les formules d'oracle ou de messager, est toujours pour les prophètes un élément décisif, exigeant l'obéissance, même si l'exécution de l'ordre n'est pas rapportée (*op. cit.*, p. 105). Les formes verbales qui introduisent l'intimation divine sont variées : impératif (le plus fréquent), imparfait avec לֹא, jussif, infinitif absolu avec parfait consécutif, etc.

— Le *récit* présente une grande variété, mais dans plus de la moitié des cas l'exécution même de l'action symbolique n'est pas racontée.

— L'*interprétation* est généralement fournie par un mot d'explication; seules exceptions : I Reg., XIX et Is., VII.

b) Éléments indirects :

— Les *témoins oculaires* sont très souvent mentionnés, sauf parfois chez Jérémie et Ezéchiel. S'ils manquent, c'est pour de bonnes raisons : ainsi la mutité passagère d'Ezéchiel n'avait de sens que pour le prophète (*op. cit.*, p. 107).

— L'*engagement de Yahvé* à exécuter ce qui est symbolisé est inséparablement lié à l'interprétation.

— L'expression du *rapport entre l'action symbolique et ce qui est symbolisé* se rattache directement à l'interprétation.

On trouvera une liste des textes dans Fohrer, *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, dans *Z. A. W.*, LXIV, 1952, pp. 101-120; cf. p. 103 sq., repris dans *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, pp. 95-103 (que nous citerons), avec leurs caractéristiques ou l'omission de tel ou tel élément. Voir aussi un tableau plus schématique dans L. Alonso Schökel, *De generibus litterariis in Vetere Testamento*, pp. 18-19.

Treize de ces textes sont des récits en « Je »; neuf (ou dix, si l'on regarde Ez., XXIV, 25-27 comme indépendant) ont la forme de paroles adressées par Yahvé au prophète. Comme textes composés à la troisième personne *(Er-Stil)*, à part les traditions sur les prophètes en I et II Rois, on ne peut citer que Os., I;

Is., VII, 3, où il y a pu y avoir un changement textuel, et Jer., XIX, 1. Ce style à la 3e personne doit être regardé comme indépendant dans les quatre « légendes » des prophètes d'action, et comme dû à Baruch dans les textes de Jérémie (Fohrer, *op. cit.*, p. 104). Dans les quatre « légendes » de I et II Reg., le texte est rédigé en prose, mais tous les autres textes sont rédigés selon un mètre poétique (sauf Baruch).

W. Zimmerli s'efforce de nous dissuader de reconnaître dans les actions symboliques un genre littéraire proprement dit (*Hezechiel*, dans *B. K.*, XIII, p. 104). Comme Fohrer, il distingue : *a)* l'exposition; *b)* le récit de l'action; *c)* la signification ou interprétation. Nous voyons ainsi qu'il remplace l'ordre d'accomplir l'action symbolique de Fohrer par « l'exposition », mais en notant aussitôt que celle-ci peut être remplacée par l'ordre divin, ordre dans lequel est précisé le sens de l'action (ce qui est souvent le cas chez Jérémie et Ezéchiel); ce qui supprime le récit, devenu superflu. « Lorsque tout le récit passe ainsi dans la parole de Yahweh, s'exprime du même coup le fait que l'action symbolique ne doit pas être considérée comme un procédé dû à l'esprit inventif du prophète, pour donner vie à son message, mais qu'elle aussi procède de l'envoi divin et du mandat *(Bevollmächtigung)* reçus de Dieu. Et d'un autre côté, n'étant totalement qu'une manifestation visible et « corporéifiée » *(leibhafte Manifestation)* de la Parole de Yahweh, elle fait elle-même partie de la parole prophétique d'une manière indissociable » (*ibid.*, p. 104).

Cette discussion entre Zimmerli et Fohrer prouve seulement que les actions symboliques offrent une réelle diversité de formes littéraires, ce qui sauvegarde beaucoup mieux, en définitive, la liberté de l'inspiration et la personnalité de chacun des prophètes qu'un « pattern » rigide et univoque.

H. W. Wolff, de son côté, souligne fortement la thèse de la subordination de l'action à la parole. A partir de l'exemple d'Os., III, 1-5, il remarque que nous sommes en présence d'actions symboliques en style « Je » *(Ich-Stil)* et donc de récits personnels *(Eigenberichte)*, ce qui l'induit à admettre un style progressif (ou de continuation : *Fortsetzungsstil)* au lieu d'un style de répétition. Il entend par style progressif (ou de continuation) une interprétation progressant pas à pas *(Hosea, B. K.*, XIV-1, pp. 71-72). Comme c'est ici le prophète lui-même qui relate son action-signe, il faudrait donc parler de *memorabile*, ce qui vaut pour tout récit personnel (renvoyons pour ce « genre » au manuel classique des genres littéraires, André Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen, 1930, 3e éd., 1965, pp. 208-218). A la différence de la *novelle* ou de l'allégorie, nous avons avec le *memorabile* un récit de déposition sur un événement réellement arrivé (J. Hempel, *Althebräische Literatur*, pp. 97 et 155 sq.).

5° *Historicité ou fiction littéraire?* — C'est là une question inévitable et l'on sait quelle immense littérature encombre inutilement par exemple la question du mariage d'Osée, réalité ou allégorie.

La question est de savoir si les prophètes ont réellement accompli ces actions ou si elles sont du domaine de la littérature, donc des récits fictifs. Naguère Tobac concluait un peu trop facilement : « Que l'action symbolique soit réelle ou fictive, le résultat au point de vue de l'enseignement est sensiblement le même et il n'y a pas non plus grand dommage pour nous à ne pas pouvoir toujours avec certitude en déterminer le caractère » *(Les prophètes d'Israël*, t. I, Malines, 1921, p. 334). Cette remarque retrouve, certes, de l'intérêt après les travaux d'un G. von Rad sur les actualisations successives de la foi biblique, mais l'exégète ne peut, sans renoncer à l'objet même de sa recherche, esquiver le problème de l'historicité, quitte à nuancer sa réponse selon les divers degrés de l'assentiment et de la certitude.

Néanmoins, il faut souligner, avec Van den Born, que pour le but essentiel de l'action symbolique, pour sa portée théologique — symboliser ce que Dieu ou le peuple de Dieu fera ou a fait — il n'est évidemment pas nécessaire que l'acte soit exécuté dans la réalité. Les divers destins d'Israël pécheur et repentant, symbolisés par le mariage d'Osée, ne sont pas substantiellement changés en fonction de l'alternative : réalité ou allégorie du mariage. Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, d'apporter des preuves générales de la non-réalité des actions symboliques. Et pour chaque cas particulier, les prophètes nous ont fort mal renseignés sur leurs intentions, ne nous livrant aucune indication qui puisse servir de critère. En conséquence, faute de critères objectifs, il est vain d'espérer un accord entre exégètes sur ce point.

Il est cependant possible, à notre avis, de juger extrêmement probable l'historicité d'ensemble des actions symboliques, en raison surtout de la mentalité ambiante, où l'action magique est de mieux en mieux mise en lumière, non seulement par la littérature (formules d'incantations suméro-akkadiennes, formules des morts égyptiennes, textes des *Ouschebtis*, bols magiques araméens, etc.), mais également par l'archéologie (statuettes tronquées, aux pieds et mains entravés, statuettes d'envoûtement et d'exécration). Nous pensons aussi à un théâtre sacré.

G. Fohrer s'est livré à un examen détaillé de cette question (*Die symbolischen Handlungen*, pp. 74-85). Il relève un certain *consensus* pour reconnaître comme réelles : Is., XX, 1-6; Ez., XII, 1-11; XXIV, 15-24. — Les quatres actions symboliques des précurseurs (Ahiyya de Silo, Élie, Sédécias et Élisée, cf. p. 20) peuvent contenir des traits légendaires, mais semblent reposer sur des bases historiques. — Fohrer est résolument pour un double mariage d'Osée (*op. cit.*, pp. 76-78). Il est impossible en effet d'entendre le mot « Gomer » en un sens allégorique : la rédaction se présente sous forme de récit personnel, la femme engendre, elle est écartée de son mari. Pour notre part, nous serions également sensible à l'ordre de Dieu : « Va, prends une femme... », qui rappelle, par le verbe et le style, les missions prophétiques. — La réalité d'Is., VII, 3 et VIII, 1-4 a été rarement mise en doute, tant les deux actions sont étroitement liées à l'annonce d'Isaïe et à une situation historique concrète (p. 78). — Pour Jérémie, XIII, 1-11, Fohrer refuse de remplacer Euphrate par Wadi Far'a (p. 80).

Nous pouvons donc, désormais, nous avancer assez loin sur la terre ferme du réalisme de l'action prophétique, dont la portée n'est pas simplement pédagogique (cf. G. von Rad, *Théol. de l'A. T.*, II, pp. 85-87). Théâtre sacré, mais où Dieu a le premier rôle.

6° *L'état de conscience des prophètes.* — Les prophètes ont-ils accompli ces actions en pleine conscience? De nombreux auteurs, tels Gunkel, Hölscher, Schmidt, attribuent les actions symboliques à « l'état d'extase » du prophète, et un exégète catholique, A. van den Oudenrijn, leur faisait naguère de larges concessions (נבואה, pp. 238-274; cf. pp. 268-274), niant cependant l'extase pendant l'exécution même de l'acte symbolique (p. 269).

F. Häussermann voyait dans l'action symbolique le seul moyen pour laisser entendre que le prophète avait connu dans son subconscient l'expérience de Dieu (*Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*, Giessen, 1932). Alors qu'Isaïe et Jérémie accomplissaient ces actions dans un état normal, on a allégué un état extatique ou pathologique pour Ezéchiel. Fohrer se montre plus réservé sur ces « états », et postule une pleine conscience pour l'exécution de

l'action symbolique (*op. cit.*, pp. 85-86). D'une manière générale, il estime que parole prophétique et action symbolique sont consciemment annoncées et exécutées, et que c'est aux partisans de l'extase de faire la preuve de ce qu'ils avancent (pp. 86-88).

7° *Finalité dramatique et pastorale.* — Le but pédagogique des actions symboliques est manifeste, même s'il faut leur trouver un sens encore plus profond : elles viennent illustrer, renforcer et confirmer la parole, surtout lorsqu'elles ont une signification dramatique pour l'avenir de l'individu ou du peuple. Ces actions veulent rendre plus percutant le message des prophètes. C'est l'équivalent hébreu, et vécu, du drame grec.

8° *Acte symbolique et magie.* — Pour les anciens critiques, les actions symboliques des prophètes n'apparaissaient que comme les derniers échos des pratiques magiques. Fohrer a raison de nier la place de la magie dans l'action symbolique considérée dans sa substance (*op. cit.*, p. 95).

a) Au plan du motif, son origine est un ordre de Dieu, et non le désir du prophète ou la volonté d'autres hommes. Il est rare que cet ordre manque. En II Reg., XIII, 14-19, et Jer., LI, 59-64, c'est le prophète qui enjoint à un autre d'accomplir l'action, sans qu'on sache si Yahvé l'a poussé ou non à le faire. En I Reg., XI, 29-31, l'ordre manque.

b) L'interprétation donnée par le prophète à son action symbolique montre que celle-ci n'est pas du type de l'action magique, laquelle opère par la seule vertu de la force qu'elle recèle en elle-même. A l'action magique manque ordinairement toute interprétation (Fohrer, *op. cit.*, p. 97).

c) La garantie divine d'exécution de l'action prophétique la différencie encore radicalement de la magie, où l'on n'est jamais assuré du résultat (*op. cit.*, p. 98). Dans l'action prophétique, l'élément magique est dominé, parce que c'est la puissance de Dieu qui opère dans la réalité humaine (pp. 105-106). Lorsqu'on songe que beaucoup d'actes prophétiques préfiguraient et prédisaient des malheurs, on est certain que ces malheurs n'étaient pas souhaités par les prophètes. Il en va tout autrement avec les magiciens.

d) La magie procède généralement d'un rituel compliqué dont on ne trouve pas trace chez les prophètes. Les actions symboliques sont simples et directes.

e) L'action magique vise à modifier le cours du destin. L'action prophétique vise au contraire à révéler un plan de Dieu : bien loin de vouloir le modifier, il faudra au contraire s'y soumettre.

On trouvera d'abondantes notations sur ce sujet dans A. Guillaume, *Prophétie et divination*, Paris, 1944. Entre la magie et le prophétisme biblique, il y a tout l'abîme qui sépare une volonté ou un désir de l'homme d'une volonté de Dieu, le plus souvent inconditionnelle. La religion biblique constitue probablement la plus décisive confrontation avec la magie que l'antiquité ait connue ; elle représente l'irréductible affrontement de recettes humaines d'évasion en face de la grâce divine, porteuse et créatrice d'un monde nouveau.

IV. Les vocations prophétiques. — I. La forme des récits de vocation (col. 974). 1° Gédéon. 2° Moïse. 3° Amos et Osée. 4° Jérémie. 5° Isaïe. 6° Ézéchiel. 7° Le Deutéro-Isaïe. — II. Caractéristiques des vocations prophétiques (col. 981). 1° Variété des milieux et des psychologies. 2° Caractère impérieux des vocations prophétiques. 3° Structure dialogique des récits de vocation. 4° L'élément liturgique des vocations. 5° L'expérience de Dieu. 6° La consécration du prophète.

Sur les vocations en général des prophètes, on peut consulter les auteurs suivants : O. Eissfeldt, *Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, CVI, 1934, pp. 124-156, repris dans *Kleine Schriften*, II, Tübingen, 1963, pp. 4-28, traite de la conscience (permanente) de l'appel et non de l'acte (initial) de la vocation ; — J. Hempel, *Berufung und Bekehrung*, dans *Festschrift G. Beer*, Stuttgart, 1935, pp. 41-61, donne un vaste matériel comparatif, grec, islamique et zoroastrien ; — A. E. Rüthy, *Das prophetische Berufungserlebnis*, dans *Intern. Kirch. Zeitschr.*, XXXI, Berne, 1941, p. 97-114 ; — E. W. Heaton, dans *The Old Testament Prophets*, 1958, étudie la vocation des prophètes (ch. II, pp. 34-54) en étroite corrélation avec la vocation du peuple (ch. III, pp. 55-89) ; à la lumière des prophètes il essaye de répondre à la question : « Qu'est-ce qu'Israël? » ; pour être dépouillé de notes bibliographiques, son travail n'en est pas moins recommandable ; — J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* Oxford, 1963, pp. 182-196 ; — un ouvrage fondamental pour notre sujet, mais que nous retrouverons plus loin à propos de la psychologie et de l'extase des prophètes, est celui de Ivar Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo, 1946, 1965 ; — R. Kilian, *Die prophetische Berufungsberichte*, dans *Theol. im Wandel* (Festschr. der Kath. theol. Fakultät Tübingen), Munich, 1967 (Tüb. theol. Reihe, I), pp. 356-376.

Les vocations de Samuel et d'Élisée posent des problèmes particuliers et ne rentrent pas dans le schéma général. — Pour Samuel voir : A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, dans *Les songes*, coll. Sources orientales, II, pp. 110-111 ; — J. Bourke, *Samuel and the Ark : a Study in contrasts*, dans *Dominican Studies*, VII, 1954, pp. 73-103 ; — M. Newman, *The prophetic Call of Samuel*, dans *Israel's prophetic Heritage*, pp. 85-97. — Sur la vocation d'Élisée et ses éléments liturgiques : L. J. D. Davies, *The Origin... of early Hebrew Prophecy;* — E. Haulotte, *Symbolisme du vêtement selon la Bible*, Paris, 1964.

I. La forme des récits de vocation. — L'un des meilleurs sondages littéraires de ces dernières années sur les vocations prophétiques est celui de N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, dans *Z. A. W.*, LXXVII, 1965, pp. 297-323. Il dégage deux grands types de récits : le type Gédéon-Moïse-Jérémie et le type Isaïe-Ezéchiel. Littérairement, le rapprochement avec Gédéon est moins inattendu qu'il ne paraît et va fournir un module *(pattern)* en six éléments consécutifs, que l'on retrouvera principalement dans le cas de Moïse et de Jérémie.

1° *Gédéon* (Jud., VI, 11-24). — Sur cette vocation de Gédéon, on a l'étude antérieure de E. Kutsch, *Gideons Berufung und Altarbau, Jud., VI, 11-24*, dans *Th. Lz.*, LXXXI, 1956, col. 75-84, qui donne toute la bibliographie ancienne (col. 75, n. 1). Kutsch dégageait un schéma à quatre membres pour cette vocation : 1. Ordre de mission ; 2. Objection de l'élu ; 3. Réponse divine à l'objection ; 4. Signe de confirmation. Il retrouvait ce schéma dans les vocations de Moïse (Ex., III, 10-12) et de Jérémie (I, 5-10), dans l'onction de Saül (I Sam., X, 1-7 et IX, 21) (*op. cit.*, col. 79).

L'étude de Habel dégage les six éléments suivants :

1. La divine confrontation (11*b*-12*a*). L'ange du Seigneur apparaît à Gédéon en temps de crise et au milieu de ses activités normales (cf. Am., VII, 15 ; Ex., III, 1 ; Gen., XVIII, 1) : expérience subite sans préparation naturelle, une véritable irruption divine, sans aucune trace d'extase (Habel, *op. cit.*, p. 298).

2. Le discours introductif (*v.* 12*b*-13). L'assistance divine, « Yahvé est avec toi », y apparaît plus comme une affirmation pour le présent que comme une promesse. Gédéon se voit qualifié de « guerrier valeureux » (cf. Jud., XI, 1 ; Jos., I, 14 ; VI, 3 ; VIII, 3 ; X, 7 ; I Sam., IX, 1 ; I Reg., XI, 28). Ajoutons-y la confession de Gédéon, qui jette un pont entre les juges charismatiques et les prophètes classiques.

3. L'ordre de mission *(the commission)* (℣. 14). Les verbes הלך et שלח ont ici un sens technique et un caractère impératif et concernent la mission de libérateur et de médiateur de Gédéon (Habel, *op. cit.*, p. 299). Pour שלח avec *nabi'*, cf. Jud., VI, 8.

4. L'objection (℣. 15). Elle est amorcée par une interpellation déprécatoire (בִּי אֲדֹנָי, « pardon, Monseigneur! » ou « je t'en prie, Monseigneur! », m. à m. « à moi, Monseigneur! ») que l'on retrouve dans la vocation de Moïse (Ex., IV, 10, 13; cf. Jud., XIII, 8; Num., XII, 11). L'objection est celle de l'humilité du personnage et de la petitesse de son clan, ce qui met en relief la grâce divine qui rehausse ce passé obscur.

5. La réassurance (℣. 16). Yahvé renouvelle l'assurance de son appui par la formule « Je serai avec toi » et une promesse de victoire. Ce qui frappe aussi, c'est la répétition de l'assurance initiale du « Dieu avec ».

6. Le signe (℣. 17). Le signe est précisément réclamé comme gage du « Dieu avec ». La connexion entre le signe et la parole est bien attestée chez les anciens prophètes : I Sam., II, 34; cf. XV, 27-28; I Reg., XI, 30-31; XIII, 3; et spécialement Deut., XIII, 1-2, pour des faux prophètes.

2° *Moïse* (Ex., III, 1-12). — Habel fait confiance à M. Noth pour l'analyse littéraire. Ce dernier reconnaît à E la séquence III, 4*b*, 6, 9-14 (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 39). Habel estime même que les ℣. 1-6 forment une unité (pour le détail de l'analyse littéraire, voir Habel, *op. cit.*, p. 303, note 18). Dans le verset inaugural Moïse est associé avec Jéthro et avec l'Horeb, comme dans le récit élohiste de Ex., XVIII. Habel trouve dans l'appel de Moïse (℣. 4) un parallèle avec celui d'Abraham (Gen., XXII, 11); par contre le parallèle entre Gen., XXII, 12 et Ex., III, 5 nous paraît factice. Habel retrouve les éléments de la vocation de Gédéon : 1. La divine confrontation (℣. 1-3, 4*a*), avec son caractère d'étrangeté surprenante. — 2. Le discours introductif (℣. 4*b*-9), dans lequel il faut dégager l'affirmation emphatique : « Je suis le Dieu de ton père... » (℣. 6; cf. ℣. 15). De même que la vocation de Gédéon correspondait à la crise madianite, de même ici c'est la crise égyptienne, soulignée par le même וְעַתָּה (Jud., VI, 13; Ex., III, 9, 10; voir ci-dessous, § VI, à propos de l'histoire de Samuel). Dieu a entendu, Dieu a vu, maintenant Moïse va être chargé de mission. — 3. L'ordre de mission (℣. 10) est précisé par les verbes techniques הלך et שלח. — 4. L'objection de Moïse (℣. 11), sa protestation d'humilité, rappelle celle de Gédéon. — 5. Dieu rassure *(reassurance)* (℣. 12*a*) en promettant d'être *avec* Moïse. — 6. Le signe (℣. 12) sera le véritable culte de Yahvé par le peuple sur la montagne (Habel, *op. cit.*, p. 305). En tirant les conclusions sur ces récits parallèles des vocations de Moïse et de Gédéon, Habel montre qu'on ne doit pas pour autant douter de la réalité de ces vocations, mais reconnaître que le genre a déjà une existence avant les prophètes.

3° *Amos et Osée*. — Dans les visions d'Amos, que l'on a fréquemment associées à sa vocation de prophète, il manque cependant un élément essentiel de la structure, à savoir l'envoi en mission du prophète, son rôle de messager. Ici, nous aurions plutôt, estime Habel, l'annonce très colorée des imminentes interventions de Yahvé dans le cours de l'histoire d'Israël (*op. cit.*, p. 306).

La vocation d'Osée se ramènerait à quatre ordres, quatre actions symboliques (Os., I, 2-9; cf. Jer., XVI, 1-9).

4° *Jérémie* (Jer., I, 4-10). — L'unité de Jer., I, 4-10 est rarement mise en cause. En employant la forme et parfois le langage de la vocation de Moïse, Jérémie proclame ainsi qu'il se pose en successeur. Ce fait serait étayé encore par la dépendance de Jérémie vis-à-vis de la *magna carta* de Deut., XVIII, 15-22; cf. P. E. Broughton, *The Call of Jeremiah. The Relation of Deut., XVIII, 8-22 to the Call of Jeremiah*, dans *Australian Biblical Review*, Melbourne, VI, 1958, pp. 37-46, qui refuse cependant d'y voir une rédaction deutéronomiste (thèse de Hyatt, *Jeremiah*, Interpreter's Bible, V, p. 789); voir aussi A. Garcia Moreno, *Vocación de Jeremias*, dans *Estudios biblicos*, XXVII, 1968, pp. 49-68.

Habel retrouve dans la vocation de Jérémie : 1. La divine confrontation (℣. 4) : il montre, par de nombreux parallèles, que c'est une confrontation avec la parole divine (cf. I, 11, 13; II, 1, etc.). — 2. Le discours introductif (℣. 5*a*). A propos du choix divin de Jérémie, W. Rudolph, dans son commentaire, propose, en opposition au *cogito ergo sum*, le *cogitor ergo sum* qui définit la situation de Jérémie. — 3. L'ordre de mission (℣. 5*b*), qui reprend les verbes techniques שלח et חלך. — 4. L'objection (℣. 6) : elle est caractérisée par le « je » prophétique, qui serait à rapprocher du rôle de médiateur départi à Moïse (Ex., XXXIII, 12-16; Num., XVI, 13-19). A notre avis, c'est l'une des preuves d'un dialogue entre le prophète et Dieu. Le mot d'interpellation אהה impliquerait à la fois la frustration (cf. Jos., VII, 7; Jud., VI, 22; XI, 35) et une grosse hardiesse (*boldness;* cf. Jer., IV., 10). L'objection de Jérémie rappelle celle de Moïse (Ex., III, 11; IV, 10; VI, 12, 30). C'est un mot privilégié des lamentations (« hélas! »). — 5. La parole qui rassure (℣. 7-8) : Dieu refuse l'objection de jeunesse du prophète et l'assure lui aussi qu'il sera « avec lui ». — 6. Le signe (℣. 9-10) : l'intervention de la main divine est à rapprocher de la vocation d'Ezéchiel (Ez., II, 9) et la déclaration divine à rapprocher de la promesse de Deut., XVIII, 18. Sur l'expression « bâtir et planter », nous renvoyons à R. Bach, « *Bauen und pflanzen* », dans *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen, 1961, pp. 7-32.

Ce rapprochement des vocations de Moïse et de Jérémie n'est pas nouveau. W. L. Holladay pouvait déjà invoquer ici saint Ambroise : « Moïse et Jérémie, élus par Dieu afin de proclamer au peuple les oracles de Dieu, ce pour quoi ils reçurent la grâce, s'excusèrent par timidité » (*De officis ministrorum*, I, 66). Et déjà la *LXX*, en traduisant l'interjection אהה de Jer., I, 6 par ὁ ὤν, correspondant à la désignation de Yahvé par lui-même à Moïse en Ex., III, 14, semblait ouvrir cette voie de parallélisme (cf. A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 3, et W. L. Holladay, *Jeremiah's self Understanding*, dans *J. B. L.*, LXXXIII, 1964, p. 154 n. 3; cf. pp. 153-164). Par une analyse serrée du vocabulaire, W. L. Holladay montre que Deut., XVIII, 18 contient des éléments parallèles à la fois à Jer., I, 7 et Jer., I, 9; tandis que d'autres retenaient le lien théologique entre un prophète et la parole de Dieu (Ed. Jacob, A. Weiser).

Mais, plus profondément encore, Holladay montre que Jérémie « aurait vécu son propre ministère dans la lumière de la figure de Moïse et que la figure de Samuel et les paroles du psaume XXII auraient aussi joué un rôle dans la compréhension de son propre cas » (*op. cit.*, p. 153; cf. Jer., XV, 1).

Les rapprochements de détails de Holladay paraîtraient bien précaires, si, d'une part, nous n'avions la mention explicite de Moïse et Samuel en Jer., XV, 1 et si, d'autre part, bien que l'auteur n'ait pas exploité la méthode de la *Traditionsgeschichte*, celle-ci

ne lui apportait un nouvel argument, à savoir que les traditions sur les aspects prophétiques de Moïse et Samuel sont très spécifiquement la mise en œuvre des traditions du Nord, dont Jérémie et le Deutéronome sont précisément les héritiers. La thèse nous paraît donc plus solide que ses propres arguments.

Pour les rapports avec le ps. XXII, Holladay envisage les différentes hypothèses, pour privilégier finalement celle qui met Jérémie en dépendance du psaume et de sa phraséologie (*op. cit.*, p. 129).

W. Vischer a bien vu que l'objection première de Jérémie (I, 6) porte déjà en germe les confessions subséquentes (*The vocation of the Prophet to the Nations*, dans *Interpretation*, IX, 1955, pp. 310-317; cf. p. 310). L'objection présente de Jérémie c'est qu'il n'est qu'un נַעַר, qu'on traduit habituellement par « enfant ». Mais Vischer — avec la *LXX*, Luther et Rudolph — a raison de lui donner le sens plus précis de jeune homme non marié. Tout comme le terme νεώτερος est opposé à πρεσβύτερος, le terme נַעַר représente non seulement un certain âge, mais le statut social et politique correspondant, celui de quelqu'un qui n'a pas encore le droit à la parole (*op. cit.*, p. 312). Vischer se rencontre avec le commentateur juif Arnold B. Ehrlich, lorsqu'il estime que la vocation prénatale de Jérémie s'accorde particulièrement bien à sa fonction de prophète des nations : il l'était avant même que d'appartenir par sa naissance à une nation déterminée (Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Leipzig, 1912, IV, p. 233). Le serviteur de Yahvé, qui aura la charge d'être « Lumière des nations », sera, lui aussi, formé dès le sein (Is., XLIX, 5, 6; cf. Gal., I, 15-16).

Hans Bardtke avait naguère proposé d'interpréter, en Jer., I, 10, les verbes de destruction en fonction des nations, et les verbes de reconstruction en faveur du peuple élu (*Jeremia der Fremdvölkerprophet*, dans *Z. A. W.*, LIII, 1935, p. 215). Mais Vischer estime que c'est faux pour le cas d'Israël, car Jérémie n'a cessé, comme Amos, de ruiner les fausses espérances du peuple (Jer., XXVIII, 8; VIII, 8-9; VII, 16-28; XXI, 11-14; XXII, 30; XLV, 2-5). Mais la défaite et l'exil vont jeter Juda-Israël au milieu des nations, pour y devenir témoins de Dieu : la défaite historique d'Israël par les nations sera une victoire de la grâce de Dieu (Vischer, *op. cit.*, pp. 315-317).

La représentation d'un Jérémie comme le plus individualiste des prophètes était presque un lieu commun de l'exégèse moderne. H. Graf von Reventlow a lancé contre ce bastion une attaque provocatrice. A quelques rares exceptions près, Jérémie serait tributaire de l'ordonnance et des formes liturgiques : et tout d'abord d'un formulaire de vocation (Jer., I, 4-10), qui est une sorte d'oracle de salut *(Heilsorakel)*, tel qu'on en trouve en Is., XLIII, 1; XLII, 6; XLIV, 21-22; XLVI, 3 sq.; LIII, 1-2; Ps., LXXXI, 6 sq. (Henning Graf von Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963, pp. 24-76). Il prend appui sur les théories de von Waldow concernant les oracles du Deutéro-Isaïe qui auraient surgi des fêtes cultuelles de l'Exil, encore qu'un point litigieux demeure : le liturge de ces oracles est-il un prêtre (Begrich) ou un prophète (von Waldow)? (cf. von Reventlow, *op. cit.*, p. 75).

Dans Jer., I, 5, le « *prophète pour les nations* » ne doit pas être corrigé en quelque « prophète pour le peuple ». Mais il faut se souvenir que l'avènement d'un roi, en Orient, devait être annoncé universellement, car son règne devait avoir des répercussions mondiales (cf. Ps., II et CX). Reventlow estime que « la fonction prophétique est une fonction royale » (p. 43). Rien d'étonnant, donc, que Jérémie l'exerce en représentant du Dieu qui gouverne toutes les nations (cf. Ps., II, 6, 7).

La conclusion de Reventlow sur la vocation de Jérémie est la suivante : « ...comme tout détenteur d'un ministère charismatique en Israël, le prophète fut investi de sa charge dans une cérémonie liturgique d'ordination » (*durch eine geordnete liturgische Ordinationshandlung*, *op. cit.*, p. 76).

Les visions de Jérémie (I, 11-12, 13-16 et XXIV) seraient, pour Reventlow, des formes de prédication. L'oracle sur l'invasion du Nord (IV, 5-12) deviendrait partie intégrante d'une célébration liturgique pour un jour de jeûne et de pénitence. Un grand nombre de textes rentreraient dans la fonction cultuelle d'intercesseur. Enfin, les confessions de Jérémie, type de plainte individuelle, seraient à interpréter en fonction de la « *corporate personality* ». En vertu de cette théorie, on pourrait reconnaître dans le « Je » de Jérémie, celui d'un membre de la communauté du peuple de l'alliance. Il faudrait donc renoncer à y chercher des éléments biographiques personnels. La mission de Jérémie serait à comprendre comme un véritable « ministère » liturgique, si toutefois le mot « ministère » rend en français l'allemand « Amt » : disons donc au moins une « fonction liturgique ».

5° *Isaïe* (Is., VI, 1-13). — Les vocations d'Isaïe et d'Ezéchiel, que N. Habel rapproche, font intervenir un élément nouveau, extrêmement chargé de signification, la vision divine, dont le prototype se trouve chez Michée ben Jimlah (I Reg., XXII, 19-21). Le prophète se trouve transporté devant Yahvé, dans l'assemblée divine, dans son temple ou son palais (cf. Mich., I, 2; Ps., XI, 4; XVIII, 7 et XXIX, 9). Nous reviendrons sur cette expérience fondamentale, qui retient de plus en plus l'attention et nous apparaît comme une originalité irréductible du prophétisme israélite et la source lointaine de la littérature apocalyptique.

Habel retrouve : 1. La divine confrontation (Is., VI, 1-2) : avec la vocation de Moïse, deux traits communs à retenir : le lien des messagers célestes avec le feu (Ex., III, 2-3), la manifestation de la gloire de Dieu. Recommandons ici Johann Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, *Bundeslade*, *Gottesthron und Merkabah*, dans *Kairos Studien*, I, Salzbourg, 1964, pp. 19-20, 79, surtout 109-112 et 123-124. — 2. Le discours d'introduction (*v.* 3-7) : Habel souligne l'aspect d'hymne liturgique du Trisagion (cf. Ps., XXIX, 9). La réaction d'Isaïe à la théophanie serait dépeinte ici selon la tradition relative à toute personne prétendant avoir vu Dieu (cf. Jud., VI, 22; XIII, 22; Gen., XXXII, 31; cf. Ex., III, 6). — 3. L'ordre de mission (*the Commission*) (*v.* 8-10) : Habel relève l'emploi du mot קוֹל, qui introduirait, selon l'usage oriental relevé par Engnell, un commandement formel de Dieu. Les verbes de missions שלח et הלך indiquent l'envoi du prophète vers le peuple comme ambassadeur du conseil céleste. — 4. L'objection (*v.* 11*a*) : « Jusques à quand Adonaï? ». Ce עַד־מָתַי אֲדֹנָי impliquerait, selon Habel, un ton de reproche plutôt que de tendresse, ce qui va de soi (Ex., X, 3, 7; Num., XIV, 27; I Sam., XVI, 21; II Sam., II, 26...). — 5. La réassurance (*v.* 11-13) : nous avons essentiellement, en des termes nouveaux, la réitération du message divin, ce qui était le cas avec Gédéon et Jérémie. — 6. Le signe : si l'on doit constater qu'il manque, la place du chap. VI, avant le signe que constitue l'Emmanuel au chap. VII, pourrait être la

suppléance très intentionnelle de cette lacune (cf. Habel, *op. cit.*, p. 312, avec la note 35).

C. F. Whitley, dans son étude très documentée (*The Call and Mission of Isaiah*, dans *J. N. E. S.*, XVIII, 1959, pp. 38-48), conteste la vue traditionnelle plaçant la vocation d'Isaïe sous le règne d'Ozias, qui fut prospère, et la repousse sous les jours troublés de l'accession au pouvoir d'Achaz.

Menacé par les rois de Samarie et de Damas, Achaz fait appel au monarque assyrien Téglat-Phalasar (II Reg., XVI, 7-8). C'est dans ce contexte de crise qu'il faudrait situer la vocation et la mission d'Isaïe (*op. cit.*, p. 138). Quant au texte de la vocation, il évoquerait, tant pour la langue que pour la théologie, une composition appartenant à une compilation post-exilique (pp. 38 et 45). L'auteur fondant son hypothèse sur des éléments de comparaison, principalement avec Ezéchiel et le Deutéro-Isaïe, il faut regretter qu'il n'ait pas pris en considération l'expérience de Michée ben Jimlah, qui nous paraît fondamentale en cette matière (I Reg., XXII, 19). Renvoyons sur ce point à W. Vischer, *La prophétie d'Emmanuel et la fête royale de Sion*, dans *Études Th. et Rel.*, Montpellier, XXIX, 1954, pp. 55 sq.

Il reste un point fort dans l'argumentation de Whitley : la parenté étroite entre Is., VI et Ezéchiel; mais faut-il, pour autant, aller jusqu'à penser à une dépendance du texte isaïen par rapport à Ezéchiel? Nous en doutons. De même, pour cet auteur, le Dieu « trônant sur les Chérubins », en II Reg., XIX, 15, serait également rédactionnel. Nous inclinerions au contraire, avec Johann Maier, vers un rattachement au thème ancien de l'arche (*Vom Kultus zur Gnosis*, p. 103). Il paraît encore plus difficile de soutenir qu'on doive attendre Ezéchiel pour voir dans la sainteté un attribut de Yahvé (*J. N. E. S.*, XVIII, 1959, p. 40).

Une partie importante des travaux est étudiée par E. Jenni, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, dans *Theol. Zeitschr.*, XV, 1959, pp. 321 sq.; I. P. Love, *The Call of Isaiah*, dans *Interpreter*, XI, july 1957, pp. 282-296; Rolf Knierim, *The Vocation of Isaiah*, dans *V. T.*, XVIII, 1968, pp. 47-68.

6° *Ezéchiel* (Ez., I, 1-III, 11). — La dépendance littéraire de la vocation d'Ezéchiel par rapport à celle d'Isaïe semble clairement établie, par le commentaire magistral de W. Zimmerli en particulier. Habel y retrouve les éléments constitutifs déjà rencontrés : 1. La divine confrontation (I, 1-28). — 2. Le discours introductif (I, 28*b*-II, 2). — 3. L'ordre de mission (II, 3-5). — 4. L'objection (impliquée dans II, 6 et II, 8). — 5. La réassurance (II, 6-7). — 6. Le signe (II, 8-III, 11).

La figure visionnaire d'Ezéchiel est élaborée et décrite avec force détails et dans un contexte babylonien. Ezéchiel reçoit la sommation d'une קוֹל (cf. Is., VI, 4, 8) et il est préparé à recevoir l'ordre dramatique de mission du prophète (I, 28*b*). Prêtre, il sera « commissionné » (שלח) dans son nouvel office de prophète (II, 3). Chez Ezéchiel cependant le « je » prophétique a disparu : il ne fait nulle objection, ne se cabre pas comme les autres prophètes (cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, dans *B. K. A. T.*, XIII, pp. 1-35, avec toute la bibliographie désirable, p. 1; P. Auvray, *La vocation d'Ezéchiel*, dans *B. V. C.*, XLIII, 1962, pp. 18-26). Pour l'hypothèse de Bertholet d'un double ministère (hiérosolymitain et babylonien) avec une double vocation (trône divin et rouleau), nous renvoyons aux commentaires et à P. Auvray, art. *Ezéchiel*, *D. B. S.*, VIII, 770-779.

7° *Le Deutéro-Isaïe* (Is., XL, 1-11). — Ce qui caractérise, d'abord, cette vocation, c'est la forme du dialogue, d'une qualité exceptionnelle et qui est usuelle dans le Deutéro-Isaïe. Les interlocuteurs sont le prophète, Yahvé et deux voix non identifiées. La suggestion d'y reconnaître des voix du conseil divin a quelque probabilité, estime J. Muilenburg (*The Book of Isaiah*, dans *The Interpreter's Bible*, New York, 1966, V, pp. 422-423). Ce sont, en toute hypothèse, des voix célestes.

A propos de cette vocation, Habel retrouve : 1. Le discours introductif (Is., XL, 1-2). — 2. L'ordre de mission (*v.* 3-5, 6*a*). — 3. L'objection (*v.* 6-7). — 4. La réassurance (*v.* 8-11). Il se croit même en droit de retrouver l'utilisation du genre *(Gattung)* des récits de vocation en Is., XL, 1-8 et, probablement, en XL, 1-11 (*op. cit.*, p. 316).

Les conclusions de Habel sont donc que les prophètes classiques reprennent et adoptent les traditions de vocation reflétées dans les vocations de Moïse et de Gédéon. Ils en sont donc les continuateurs, non seulement comme messagers divins, mais comme médiateurs et ambassadeurs (pp. 316-317).

La confrontation initiale souligne ce que nous appellerions l'arraisonnement du prophète, le caractère soudain et impétueux de la vocation, et développe un véritable dialogue entre l'intéressé et le messager céleste. La tradition d'une apparition céleste au héros se modifie à partir d'Isaïe et de ses successeurs, qui, en accord avec le modèle fourni par Michée (I Reg., XXII), décrivent cette théophanie comme une admission à la cour céleste (cf. Habel, *Z. A. W.*, LXXVII, 1965, p. 317). Un second élément serait l'idée de préparation divine à la mission confiée au prophète; s'y ajoute le caractère impératif de cette mission. L'objection formulée par les prophètes manifeste à la fois leur liberté personnelle et leur condition d'agents exécutifs, mais pas nécessairement une humilité innée ou un sentiment d'inadaptation. La réassurance, en particulier avec la formule : « Je suis avec toi » donnée comme parole venant du ciel, est infrangible : il est remarquable que les prophètes s'appuient sur la parole (promesse) de Dieu et non sur des expériences extatiques (N. Habel, *op. cit.*, p. 319). Quant au signe, il serait toujours en relations avec le monde.

Reprenant une suggestion de Westermann, Habel fait un dernier rapprochement avec l'envoi d'un messager (ou ambassadeur) et Gen., XXIV, 1-61 lui offre un précédent où il retrouve la plupart des éléments rencontrés dans les récits des vocations (pp. 320-322). La principale conclusion apparaît aussitôt : la vocation est l'ordre de mission d'un messager au service de Dieu. Le sens des différents récits de vocation serait de montrer publiquement que Dieu a commissionné le prophète en question comme son représentant et, dans certains cas, comme le messager et l'ambassadeur de la cour divine (p. 223).

Cette étude de Habel demande à être complétée sur deux points. Remarquons tout d'abord que, pour Moïse, il y a plusieurs récits de vocation; on peut donc se demander dans quelle mesure les récits de vocation des grands prophètes n'ont pas aidé à favoriser une reconstitution littéraire et théologique de la sienne. Dans son cas, un récit autobiographique nous manque fâcheusement. Pour Gédéon, la même remarque aurait encore son intérêt, le livre des Juges appartenant à l'histoire deutéronomique.

Notons d'autre part toute absence de référence à la vocation royale en milieu oriental. Une étude du genre littéraire pouvait-elle se dispenser d'en regarder le schéma? D'autant que Moïse, Gédéon et Samuel empruntent beaucoup à la fonction royale, même si le titre leur manque.

Renvoyons pour ce thème à R. Labat, *Le caractère*

religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, 1939 (ch. II, Prédestination et désignation du roi, pp. 40-52; ch. III, Naissance et adoption du roi, pp. 53-69; ch. VII, La faveur divine, nécessaire et précaire, pp. 111-117). On complétera ce dernier chapitre par les élucidations de M.-J. Seux (*Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, pp. 19-22), auquel nous emprunterons quelques remarques. Les dieux, selon M.-J. Seux, ont désiré, recherché, réclamé le roi et l'ont créé dès le sein maternel, ils l'ont regardé, nommé, ont eu pitié de lui, l'ont élevé comme le feraient un père ou une mère (*op. cit.*, p. 19, mais nous n'avons pas retranscrit le vocabulaire akkadien correspondant).

Un poète déclare, à la gloire d'Išme-Dagan : « Enlil, le père, que redoutent le ciel et la terre, a fait fleurir sa souche ». Le roi Lipit-Istar déclare lui-même : « Je suis le divin Lipit-Istar, le fils d'Enlil, ma souche s'élève haut comme les cèdres » (textes cités par R. Labat., *op. cit.*, p. 42). Ces deux derniers textes nous rappellent étrangement le Messie rejeton en Isaïe, xi, 1, texte qui ressemble à une vocation.

Mais à cela il faut ajouter le thème du roi représentant les dieux sur la terre, dépositaire du droit divin, image et substitut du dieu et même oracle des dieux (cf. R. Labat, *op. cit.*, III[e] partie, pp. 221-252). En réalité, il en était généralement l'oracle involontaire, en raison des présages qu'on tirait des événements fortuits survenant pendant les cérémonies (p. 251).

II. Caractéristiques des vocations prophétiques. — S'il est donc établi que la critique moderne dégage des traits communs entre les différents récits de vocation, il nous paraît encore plus nécessaire de souligner les différences entre ces diverses vocations prophétiques qui, toutes, sont particulières, spécifiques, véritablement uniques en leur type d'expérience historique et religieuse. Elles diffèrent par les lieux de l'appel, par la condition sociale et familiale de l'élu, par les obstacles rencontrés ou les objections formulées, par le caractère, enfin, de la mission assignée.

1° *Variété des milieux et des psychologies.* — Alors que le sacerdoce juif est héréditaire, strictement réservé aux hommes, à ceux de la tribu de Lévi, de la descendance d'Aaron (Ex., xxviii, 1-43), et réclame pour son exercice un certain nombre de conditions et avantages physiques, le prophétisme hébreu ne connaît pas la distinction des sexes, ni les appartenances tribales. Ainsi Moïse était de la tribu de Lévi (Ex., ii, 1-10); pour Samuel, qui était d'Ephraïm, son rattachement à la tribu de Lévi semble une projection tardive de I Par., vi, 28, qui prouve au moins que les milieux sacerdotaux ne répugnaient pas à cet accaparement. Jérémie (Jer., i, 1) et Ezéchiel (Ez., i, 3) étaient d'origine sacerdotale. Jean-Baptiste était prêtre lui aussi. Le cultivateur Élisée était de la tribu d'Issachar (I Reg., xix, 16, 19). Amos était probablement éleveur, gros propriétaire de troupeaux (Am., vii, 14). Isaïe, Sophonie et éventuellement Daniel (Dan., i, 1-3) pourraient être de famille noble, ou même de sang royal. En tous cas, la plupart de ces prophètes avaient un métier, une situation sociale. A côté de vocations de jeunesse, Samuel, Jérémie, (Daniel), il faut noter le grand nombre de vocations « tardives ». Même si personne ne prend à la lettre l'âge de 80 et 83 ans, auquel Moïse et Aaron furent respectivement appelés (Ex., vii, 7), on se rend compte que la plupart des autres prophètes ont reçu leur vocation en pleine maturité. Isaïe était déjà un père de famille, Ezéchiel marié, de même que Hulda (II Reg., xxii, 14) et Osée (Os., i, 2). On ne connaît, semble-t-il, qu'un cas où le prophète était fils d'un autre prophète, à savoir Jehu, fils de Jenani (I Reg., xvi, 1; II Par., xvi, 7). Moïse souffrait d'une infirmité insurmontable pour un orateur (Ex., iv, 10). Samuel ne comprend pas ce qui lui arrive (I Sam., iii). Jérémie semble avoir eu d'innombrables difficultés psychologiques et familiales du fait de cette vocation d'orateur public (Jer., i, 6) et de l'interdiction de se marier (Jer., xvi, 2). Jonas a même tenté de résister à sa vocation.

2° *Caractère impérieux des vocations prophétiques.* — Déjà la vocation d'Abraham (Gen., xii) présente ce caractère. Moïse, enlevé à ses troupeaux, reçoit l'oracle : « Maintenant, va ». Samuel est appelé (קרא) en pleine nuit. Élie reconnaît la voix de Dieu : « Pars (לך) d'ici et va vers l'Orient » (I Reg., xvii, 2). Amos déclare : « Yahvé m'a pris (לקח) derrière le troupeau et Yahvé m'a dit : Va, prophétise à mon peuple » (Am., vii, 15). Osée s'entend dire une chose encore plus inattendue : « Va, prends une femme » (Os., i, 2). Isaïe se voit intimer l'ordre : « Va à la rencontre d'Achaz » (Is., vii, 3); on l'envoie (vi, 8). A l'égard de Jérémie il est dit que Dieu l'a connu (ידע), consacré (הקדיש) et donné (נתן), c'est-à-dire placé (Jer., i, 5), et enfin envoyé (i, 7; cf. xxv, 15). Yahvé envoie Ezéchiel à la maison d'Israël (Ez., ii, 3-8). Comme le remarquait J. Ziegler, l'expérience des prophètes n'est pas le fait d'une impulsion personnelle vers Dieu, mais d'un appel au service de la parole, au service du peuple et des nations, au service de Dieu; ils ne viennent pas vers Dieu pour jouir de son amour, mais pour implorer son aide pour Israël (*Die Liebe Gottes bei der Propheten*, dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, xi-3, Münster, 1930, pp. 117-118). Ils sont envoyés et intercesseurs.

Cette fonction d'envoyé est corrélative de la vocation, car, de même que le roi *choisit* son envoyé, de même Yahvé choisit les siens. S. Thomas d'Aquin a dégagé l'importance de cette mission à la prédication : *Universim nemo praedicandi jus habet nisi, aut immediate, aut mediate, a Dei missione accepta* (*Quodl.*, xii, 27). Van den Oudenrijn, qui cite ce texte, ajoute que cette règle générale vaut a fortiori pour les prophètes. Notons que cette notion est commune avec le N. T. et avec l'Islam, où la notion de *rasul* est une notion essentielle. S. Thomas d'Aquin parlant du « don de prophétie », écrit encore : *Non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sunt, sed illis solis quos divina voluntas elegerit* (*De Veritate*, xii, 5, ad 4[um]). Cf. Jud., vi, 8.

3° *Structure dialogique des récits de vocation.* — Si très souvent la Bible ne connaît que l'obéissance de la foi comme réponse à Dieu, il est frappant de voir se développer avec le prophétisme une structure dialogique, qui apparaît comme privilégiée dans les récits de vocation et dans les intercessions. Pour nous en tenir ici au premier cas, remarquons qu'elle apparaît dès Gen., xv, se retrouve dans les vocations de Moïse (Ex., iii, 1-15; iv, 1-17; vi, 2-13), de Gédéon (Jud., vi, 11-24, cf. 13, 15, 17, 18, 22), de Samuel (I Sam., iii, 9), d'Isaïe (Is., vi), de Jérémie (Jer., i; xv; xx). Par contre, avec Ezéchiel, nous n'avons que des réactions de prosternement (Ez., i, 28), mais Dieu prévoit lui-même les difficultés et objections qui pourraient surgir d'une mission aussi ingrate. Le prophète Habacuc offre un cas typique de dialogue avec Dieu (Hab., i, 2-ii, 4). Dans le livre de Jonas, après une résistance passive (Jon., i), nous entendons les protestations du prophète contre sa mission (Jon., iv, 1-11). Celles-ci sont à rapprocher des Confessions de Jérémie, où sa vocation se voit confirmée, et des dialogues de Job.

G. von Rad reconnaît la qualité de dialogue aux Confessions de Jérémie (*Théologie de l'Ancien Testament*, II, pp. 172-173). Voir encore, pour l'ensemble, A. E. Rüthy, art. cité, p. 111 : « Le *Je* divin se tourne vers le *Tu* humain. »

Dieu « ne fait rien sans qu'il révèle son secret à ses serviteurs, les prophètes » (Am., III, 7). Ce verset ne perd rien de sa valeur, même s'il faut, avec S. Amsler, l'attribuer à un rédacteur deutéronomiste (*Amos*, dans *C. A. T.*, XI *a*, pp. 187-188).

Le cas privilégié du dialogue avec Dieu reste celui de Moïse, car Dieu lui parle « comme un homme qui parle à son ami » (Ex., XXXIII, 11; cf. Num., XII, 8; Deut., XXXIV, 10, où, d'après *la Bible du Centenaire*, « connaître » a le sens d' « être en relation avec, converser »). Jésus semble bien s'y référer, lorsqu'il déclare :

> Je ne vous appelle plus serviteurs,
> car le serviteur ignore
> ce que fait son maître; je vous appelle amis,
> car tout ce que j'ai appris de mon Père,
> je vous l'ai fait connaître (Joan., XV, 15).

Rappelons enfin l'opposition entre Jésus, « le Fils », et les « Prophètes » dans le prologue de l'Épître aux Hébreux (Hebr., I, 1-4) et surtout entre Jésus, « l'apôtre et grand prêtre de notre profession de foi » (Hebr., III, 1) en même temps que « Fils », et Moïse, le « Serviteur » (Hebr., III, 3-6). Comme l'a bien noté John Wick Bowman, la dialectique apocalyptique révélera un abîme entre l'homme et Dieu : c'est une conversation à longue distance (*Prophetic Realism and the Gospel*, Philadelphie, 1955, p. 43).

En face de ce dialogue prophétique, le peuple ressent comme un drame le fait qu'il n'y ait plus de réponse de Dieu : « Tous s'enveloppent la moustache, parce qu'il n'y a plus de réponse de Dieu » (Mich., III, 7). Le fait de se couvrir la moustache était un signe de confusion ou de malheur, auquel étaient tenus les lépreux (Lev., XIII, 45) et les personnages en deuil (Ez., XXIV, 17, 22). Le cri désolé du psalmiste : « Il n'y a plus de prophète » (Ps., LXXIV, 9) serait à rapprocher, selon H. J. Kraus, de I Sam., III, 1; Ez., VII, 26 et Lam., II, 9, ce dernier texte pouvant offrir un point de repaire chronologique, de même que le privilège de posséder des prophètes en Israël (Num., XXIII, 23 [rédactionnel] et Deut., XVIII, 14 sq.).

Parmi les critiques contemporains, faut-il rappeler que A. Neher a été particulièrement attentif au « dialogue biblique » dans *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, pp. 85-175. G. von Rad a exprimé en termes modernes très éclairants l'expérience dialogique des prophètes : « Nous avons ici l'image d'hommes qui, parce qu'ils ont été interpellés par Dieu et se sont décidés devant lui, sont devenus des personnalités » (*Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 69; lire tout le propos assez neuf sur la liberté du prophète, pp. 63-71); voir encore Ed. Tobac et J. Coppens (*Les prophètes d'Israël*, I, pp. 47-48, avec citations des Pères).

Les confessions de Jérémie sont le lieu privilégié du paradoxe entre la forme dialogique et le caractère contraignant et irrésistible de la parole (Jer., XI, 18-XII, 5; XX, 7-18, avec un climax en XX, 7-9; cf., dans une perspective spirituelle, Behler, *Les Confessions de Jérémie*, Tournai, 1959; voir la bibliographie de O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3e éd., 1964, p. 48, n. 2; S. H. Blank, *The Confessions of Jeremiah and the meaning of Prayer*, dans *H. U. C. A.*, XXI, 1948, pp. 331-354). Saint Paul reprendra le même thème : « Prêcher l'Évangile, en effet, n'est pas pour moi un titre de gloire; c'est une nécessité qui m'incombe », ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται (I Cor., IX, 16).

Les souffrances, moqueries, persécutions, qui n'ont pas été épargnées à Amos, à Isaïe, à Jérémie, au Deutéro-Isaïe, montrent bien que ces hommes ne suivaient pas le désir de leur cœur. Tous auraient pu dire avec Amos, note O. Kaiser : « Le lion rugit..., le Seigneur parle..., qui ne prophétiserait? » (Am., III, 8; O. Kaiser, *Wort der Propheten und Wort Gottes*, dans *Tradition und Situation*, 1963, pp. 75-92, cf. p. 77).

En accord avec ce caractère contraignant, notons que la Parole n'est pas à la disposition du prophète; il n'est pas en mesure de *produire* une parole de Yahvé. En Jer., XXVIII, 11 sq., le prophète s'en va sans réponse, parce que Yahvé ne lui a pas parlé; ensuite, il reçoit la parole et la communique à Hananiah (Jer., XXVIII, 12-17). « Chez Jérémie, écrit G. von Rad, on rencontre des affirmations dans lesquelles le prophète se considère d'une façon très réaliste, presque matérielle, comme le récipient d'une colère qui a été versée en lui et qu'il lui serait impossible d'étouffer, même s'il le voulait » (Jer., VI, 11; cf. XV, 17; XX, 9; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 63). Isaïe fait cette confession : « La main du Seigneur m'a saisi et il m'a averti de ne pas marcher dans la voie de ce peuple » (Is., VIII, 11). Toujours dans la même ligne, rappelons que Nathan avait d'abord approuvé les projets de David (II Sam., VII, 3), mais qu'après une révélation nocturne il exigea une décision contraire.

4° *L'élément liturgique des vocations.* — L'élément liturgique dans les vocations est une donnée assez constante. On le trouve chez Abraham (Gen., XII), Moïse (Ex., III), en sourdine chez Gédéon et Samuel. Manifeste dans l'expérience de Michée Ben Jimlah, il apparaît lié au Temple chez Isaïe (VI) et Ezéchiel (I-III). L'idée d'un conseil divin apparaît en Amos (III, 7) et, selon N. Habel, en Isaïe (XL), ce qui nous paraît moins clair. Chez Jérémie, c'est net lorsqu'il veut se situer en opposition aux faux prophètes : « Mais qui donc a assisté au conseil (בסוד) de Yahvé pour voir et entendre sa parole? Qui a prêté l'oreille à sa parole et l'a entendue? » (Jer., XXIII, 18). Pour voir (ראה) et entendre (שמע) la parole (דבר), rappelons l'analogie trouvée à Mari (cf. ci-dessus col. 891). N. Habel estime que le דבר (Jer., XXIII, 18) est virtuellement synonyme du קול, qui interpelle les autres prophètes (Ez., I, 24, 28; Is., XL, 3, 6; VI, 4, 8; cf. N. Habel, *op. cit.*, p. 307).

Cet élément liturgique, qui annonce l'apocalyptique, semble avoir eu sa source première dans le culte de l'arche sur les *Cherubim* : il rapproche aussi bien nos prophètes de certains psalmistes, et il est impossible de lui enlever un arrière-plan cultuel et oriental, pour lequel nous renvoyons aux commentaires.

L'image centrale est celle du trône divin, que l'on retrouve effectivement dans la psalmique. Selon E. Lipiński, on peut répartir en trois catégories les conceptions de l'Ancien Testament. « ... le trône de Yahvé se trouve, soit au ciel (I Reg., XXII, 19; Is., LXVI, 1; Ps., XI, 4; CIII, 19; II Par., XVIII, 18), soit à Sion (Is., VI, 1; Jer., III, 17; XIV, 21; XVII, 12; Ez., XLIII, 7; Ps., XLVII, 9). Plus particulièrement, ce sont les chérubins de l'arche qui constituent le trône de Dieu (I Sam., IV, 4; II Sam., VI, 2; II Reg., XIX, 15; Is., XXXVII, 16; cf. Ez., I, 26; X, 1; Ps., LXXX, 2; XCIX, 1) » (E. Lipiński, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, Bruxelles, 1965, p. 118). Selon son étude, dans le Ps., XCIII, 69, « le trône de Yahvé-roi » ne pouvait donc être que Sion, la demeure de son choix (cf. Ps., CXXXII, 13-14; *op. cit.*, p. 122).

De son côté, Anne-Marie Ohler a repris la critique des hypothèses de l'intronisation royale de Yahvé à la fête du Nouvel An, envisagée comme arrière-plan des visions de Michée Ben Jimlah ou d'Isaïe (VI), tout autant que de l'hypothèse de H. J. Kraus, cherchant l'origine de ce titre royal dans un culte jébuséen du chef du panthéon cananéen (Anne-Marie Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Dusseldorf, 1969, pp. 27-29; ce livre est important pour toute l'imagerie des théophanies; on lira en particulier sa description de la vision inaugurale d'Ezéchiel, pp. 31-43).

Effectivement, on ne voit pas quel rapport peut avoir la consultation de Michée Ben Jimlah avec la fête du Nouvel An; et même avec le Temple, le lien ne peut être ici que très lâche. Et chez Isaïe, les motifs de la voix forte, de la fumée et du tremblement ne sont pas en rapports nécessaires avec le Temple de Jérusalem — mais sont plutôt des réminiscences des théophanies sinaïtiques désormais transposées à Sion — ni même en rapport direct avec Yahvé lui-même. Retenons donc le minimum, à savoir une imagerie céleste chez Michée Ben Jimlah, une imagerie liturgique chez Isaïe, le changement de localisation marquant bien la distance et la différence qualitative entre les deux visions.

Pour les développements ultérieurs de ce thème du trône, lire Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin, 1969, *Studia Judaïca*, v.

A propos de l'élément liturgique que d'aucuns veulent retrouver dans les Confessions de Jérémie, il importe de noter, avec G. von Rad, que « Jérémie laisse loin derrière lui ce genre de formules, qui respectaient encore certaines conventions cultuelles » (*Théologie de l'A. T.*, II, p. 174).

Nous sommes très frappé par la parenté d'atmosphère entre Isaïe et les psaumes de l'arche (Ps., XXIV, B; XLVII, cf. ℣. 6-10; CXXXII, 7-8; cf. 13-18). Dans le Ps. XXIV, relevons la mention du « Roi de gloire » (℣. 7, 8, 9, 10), identifié à Yahvé Sebaoth (℣. 10) et qui est défini comme *gibbôr* (℣. 8). Ce sont trois notions isaïennes (cf. Is., VI, 3; X, 21; cf. pour le roi messianique IX, 5). Avec le Ps. XLVII, les contacts sont moins précis, mais le thème de la gloire est commun avec celui du trône :

> Chantez notre Dieu, chantez!
> Chantez notre Roi, chantez!
> Parce que Dieu est le roi de toute la terre
> (....) Dieu est assis sur son trône saint ».
> (Ps., XLVII, 7, 8, 9*b*).

Avec le Ps., CXXXII, le rapprochement est d'ordre théologique; mais ce qui nous frappe, comme en Is., VI-IX, c'est l'association de l'arche avec le messie et le choix de Sion.

Sur ce thème des liens de l'arche et de la gloire : J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzbourg, 1964, p. 83, avec bibliographie sur l'arche à la note 146; du même, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin, 1965, *B. Z. A. W.*, XCIII; cf. O. Eissfeldt, *Die Lade Yahwes in Geschichtserzählung, Sage und Lied*, dans *Das Altertum*, XIV, 1968, cahier 3, pp. 131-145, avec la bibliographie récente, p. 131, n. 2; cf. *supra*, col. 953.

5° *L'expérience de Dieu.* — De Moïse à Ezéchiel, de Samuel à Jérémie, d'Isaïe à son disciple le Deutéro-Isaïe ou à la vocation du Serviteur, l'expérience de la vocation ou de la mission prophétique est caractérisée par un rapport de serviteur à maître. Parler ici d'une expérience mystique est donc ambigu, dans toute la mesure où l'on songe à une *fruitio divina* qui ne semble jamais avoir été attestée dans les écrits prophétiques. C'est toujours une expérience personnelle, inoubliable, déterminante de la Seigneurie de Dieu, de sa majesté royale, de son autorité souveraine. Cf. A. E. Rüthy, art. cité, p. 101, où il souligne le réalisme de l'expérience et refuse toute fiction littéraire du genre de celles de la littérature apocalyptique.

Faut-il rappeler ici que Moïse ne chercha jamais à s'attribuer la royauté, que Samuel fut réticent, qu'Ahiyya de Silo, Élie et Élisée, Osée furent des critiques sévères, enfin qu'Isaïe ne parle jamais de roi sinon à propos de Yahvé? On a bien l'impression que le fait qu'ils étaient les serviteurs du grand roi d'Israël, Yahvé, n'y fut pas étranger. En présence du roi, Isaïe se découvre soudain « un homme aux lèvres impures ». Ezéchiel, en tombant sur sa face (Ez., I, 28), témoigne encore davantage de la transcendance divine, dont le prophète est le messager : *Conscientia fragilitatis humanae procidit in faciem*, glose S. Jérôme. L'expérience prophétique est essentiellement celle de la gloire, de l'honneur et de la suzeraineté de Yahvé.

Mais cette expérience apparemment écrasante du Transcendant ne diminue pas la personnalité du prophète. Écoutons Élie s'écrier : « Par la vie de Yahvé, Dieu d'Israël, devant qui je me tiens, il n'y aura, ces années-ci, ni rosée, ni pluie, sinon à *ma* parole » (I Reg., XVII, 1). Jamais homme n'a peut-être mieux formulé l'équilibre de la foi, entre un service total, d'une part, et une autorité quasi divine de l'autre. Cette confiance d'Élie en son propre pouvoir est du type de celle de « la foi à transporter les montagnes ». On ne conçoit pas qu'un homme puisse être plus fier de servir et plus assuré de son moi exceptionnel dans la mission qui lui est départie. De ce degré de transfiguration par la mission, nous ne voyons d'ailleurs approcher qu'Isaïe dans les crises ephraïmite et assyrienne, lorsqu'en défi à toute prudence politique ou stratégique, il annonce que Jérusalem sera sauvée sans aucune intervention militaire (Is., VII-VIII et XXXVI-XXXVII). P. Volz faisait naguère l'équation entre la certitude de la vocation (Berufungsgewissheit) et la confiance en Dieu (Gottesgewissheit) (cf. *Prophetengestalten des Alten Testaments*, Stuttgart, 1938, p. 9).

Bien loin d'être écrasante, comme le pensaient Hölscher et tous les partisans de l'extase, l'expérience de la Seigneurie divine du Dieu unique, sans rival, au pouvoir inconditionnel et sans partage, donne au prophète le plus grand surcroît de confiance en son propre pouvoir d'action. Et de ce fait, un bon juge, comme G. von Rad, peut conclure : « En effet, dans la prophétie, l'individu, avec sa responsabilité et sa possibilité de décision, acquiert une place centrale et inconnue jusqu'alors en Israël, comme dans tout l'Ancien Orient; on pourrait presque dire que c'est la découverte de l'individu » (*Théologie de l'A. T.*, II, p. 55). Lire aussi la très pénétrante étude de S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den altestamentlichen Propheten*, originellement parue dans *Suppl. to Norsk Theologisk Tidsskrift*, Oslo, 1942, et dont nous avons une traduction française, *La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'A. T.*, dans *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, XXII, 1942, pp. 69-105.

6° *La consécration du prophète.* — L'expression n'apparaît guère que chez Jérémie et les textes qui en dépendent. Mais la vocation, écrit Lindblom, implique une consécration et une préparation à l'œuvre prophétique. La bouche d'Isaïe est purifiée, la parole divine est placée sur les lèvres de Jérémie, un rouleau est dévoré par Ezéchiel, l'oreille est ouverte, une langue est donnée, la bouche devient « glaive tranchant » ou « flèche acérée » chez le Serviteur de Yahvé, enfin le Prophète des Pauvres reçoit l'Esprit et l'onction pour porter la Bonne

Nouvelle (*Prophecy in Ancient Israel*, p. 192). Lindblom s'arrête particulièrement sur le réalisme de l'action symbolique d'Ezéchiel qui doit dévorer le rouleau divin, preuve du caractère à la fois objectif et intransigeant de la Parole de Dieu (Ez., III, 1 sq.). Ce qu'un prophète prononce vient de Dieu, et, de soi, n'a rien à voir avec une réflexion humaine ou une quelconque spéculation (*op. cit.*, p. 189). Mais nous nous interdirons de généraliser cette remarque à tout le message prophétique, car, dans ce cas, la thèse contraire a beaucoup plus de chances d'être la vraie. Disons que cela conviendrait bien pour insinuer l'idée de Révélation, mais tout n'est pas révélation.

Dans son commentaire d'Isaïe, S. Thomas d'Aquin notait déjà l'analogie avec la structure sacramentelle : « Sicut in sacramentis est actio et verborum forma. Ecce « tetigi » exprimit actum, et auferetur iniquitas in homines, et non dicit « auferam », quia solius Dei est peccatum dimittere » (*Expositio in Isaiam*, dans *Opera omnia*, XIV, éd. de Parme, 1863, p. 457).

G. von Rad est plus sensible au fait que cette vocation, cette parole divine crée pour l'homme « un état totalement nouveau », car « ce n'était pas seulement la bouche de ces hommes, mais leur vie tout entière qui était requise d'emblée pour un service particulier (...). La rupture qui sépare les prophètes de leur vie passée est si profonde qu'aucune des anciennes attaches sociales ne subsiste dans leur nouvelle existence (...). C'était plus qu'une nouvelle profession, c'étaient des conditions de vie absolument nouvelles, même du point de vue sociologique : l'appelé sortait de la société, avec toutes les sécurités sociales et économiques qu'elle lui offrait, pour passer dans un état d'indépendance, ou plus exactement de dépendance à l'égard de Yahvé, sans aucune autre sécurité. « Je ne me suis point assis dans l'assemblée des moqueurs, afin de m'y réjouir; mais, à cause de ta puissance, je me suis assis solitaire, car tu me remplissais de fureur » (Jer., XV, 17) (*Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 52).

Nous ne saurions mieux conclure cette recherche que par le rappel de l'enseignement apostolique : « ... Ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (II Petr., I, 21). Cette doctrine est d'ailleurs conforme à celle du judaïsme rabbinique, où très souvent le « Saint-Esprit » et le don prophétique sont interchangeables (K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri*, dans *Rabbinische Texte*, Berlin, p. 238, n. 18; Strack-Billerbeck, II, pp. 126-138; cf. I Cor., II, 10).

V. Le prophétisme et les traditions d'Israël. — I. Le problème des traditions chez les prophètes (col. 987). — 1° *Status quaestionis.* — 2° Les arguments de l'École scandinave des traditions. — 3° Intérêt, limites et incertitudes de la méthode des traditions. — 4° La tradition familiale et scolaire. — 5° Le sanctuaire, lieu de la tradition écrite. — II. Les traditions historiques chez les prophètes (col. 1001). — 1° Amos. — 2° Osée. — 3° Michée. — 4° Isaïe. — 5° Variétés et variations des traditions historiques selon les prophètes. — 6° Tradition et innovation.

I. Le problème des traditions chez les prophètes. — 1° *Status quaestionis.* — Nous avons ici deux axes de recherche assez différents : d'abord le problème du mode de transmission, oral ou écrit, des traditions, ensuite le problème du contenu et plus précisément des emprunts et transmissions de traditions, celles-ci pouvant être de trois sortes : soit antérieures aux prophètes (traditions mosaïques et autres), soit entre prophètes (problèmes des filiations prophétiques sur le plan théologique et littéraire), soit entre prophètes et disciples à l'intérieur d'une école (Isaïe, Jérémie ou Jésus).

L'historique de la question a été retracé en 1947 par J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*, dans *R. B.*, LIV, 1947, pp. 5-41, et depuis par Antonius H. J. Gunneweg, dans *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, Göttingen, 1959 (coll. *F. R. L. A. N. T.*, Neue Folge, LV).

1. Jusque vers 1930, avec Wellhausen, Gunkel, Gispen, Lods, on s'accorde déjà à reconnaître l'importance d'une tradition primitivement orale. Mais on pense que les prophètes ont pu mettre par écrit leurs oracles par manière de fragments, nous dirions de feuilles volantes (Van der Ploeg, *op. cit.*, pp. 7-8). Pour le lecteur français, lire A. Lods, *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament*, dans *R. H. R.*, LXXXVII, 1923, n° 3, pp. 51-64. Voir aussi A. Bentzen, *Skandinavische Literatur zum A. T., 1939-1948*, dans *Theol. Rundschau*, Neue Folge, XVII, 1948-1949, pp. 273-328.

2. Mais, vers cette époque, la situation est profondément modifiée par H. S. Nyberg et ses *Studien zum Hoseabuche*, dans *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1935 (voir le compte rendu de M. L. Dumeste, dans *R. B.*, XLV, 1936, pp. 307-309). Cet auteur soutient les thèses suivantes : *a)* Le mode de transmission dans l'Orient ancien et dans l'Ancien Testament lui-même est la tradition orale. — *b)* L'Ancien Testament est une mise par écrit de ces traditions orales opérée par la communauté postexilique. Avant l'exil, seule une part infime avait été mise par écrit. — *c)* La tâche de la critique textuelle se limite donc à une recherche de la plus ancienne tradition écrite de la communauté juive (cf. Nyberg, *Das textkritische Problem des Alten Testaments, am Hoseabuche demonstriert*, dans *Z. A. W.*, Neue Folge XI, 1934, pp. 241 sq.). La discrimination entre ce qui est authentique et ce qui ne l'est pas est l'affaire de l'exégèse, non de la critique textuelle. C'est une entreprise aventureuse *(fragwürdig)* que de vouloir retrouver les *ipsissima verba* des Prophètes; il faut en dissuader les lecteurs (cf. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition...*, p. 8).

Donnons au lecteur quelques extraits sur les présupposés de Nyberg lui-même : « La tradition est rarement en Orient purement écrite; elle est orale d'une manière prépondérante. La parole vivante jouait alors et joue encore un rôle toujours plus considérable que la représentation écrite. En Orient — et jusque dans un passé très proche — presque chaque mise par écrit d'un ouvrage intervenait après une tradition orale plus ou moins longue et, même après cette rédaction, la tradition orale reste la forme normale pour la survivance et l'utilisation de l'œuvre. C'est ce qui arrive en fait pour le Coran, qui, plus que toute autre révélation, est un livre au sens strict. Aucun musulman lettré pourtant n'ira chercher un passage dans son exemplaire du Coran; le livre est appris par cœur, utilisé et cité par cœur ». Nyberg rapporte le cas de son ami H. W. Bailey qui visitait un prêtre parsi, lequel récita de A jusqu'à Z le *Yasna*, dont il ne comprenait pas la moindre syllabe (le *Yasna* est une œuvre liturgique attribuée à Zoroastre; il comprend 72 chapitres et constitue l'une des parties principales de l'*Avesta;* cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 32; Ez., VIII, 16 ferait allusion à l'un des rites du *Yasna;* cf. *op. cit.*, pp. 26 et 72 sq.).

Nyberg fait application de ses théories au livre d'Osée, dans lequel il voit « le *diwan* d'Osée (sur ce mot, cf. *infra*, 991) dans la tradition hiérosolymitaine »

(*Studien...*, p. 19). Par ailleurs, pour la critique textuelle, il se montre défenseur du Texte Massorétique.

3. Harris Birkeland a consacré à la composition de l'ensemble des livres prophétiques une étude analytique très fouillée, qui est dédiée à son maître Nyberg. Son livre est un des classiques de la question : *Zum hebräischen Traditionswesen, die Composition der prophetischen Bücher des Alten Testaments*, Oslo, 1939, dans *Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, 1938, II, Hist.-Filos. Kl., n. 1, pp. 1-96. L'auteur se réclame de Nyberg, de Mowinckel et du principe que « l'écriture n'est aucunement l'affaire de l'homme de la rue ». Son travail comporte deux parties : un exposé méthodologique général (pp. 5-25), une analyse de chaque livre prophétique (à l'exclusion de Daniel).

Le processus de composition des livres prophétiques comporterait trois temps : notices, notes journalières *(Tagebücher)* et autres récits personnels *(Ich-Berichte)* du prophète constituent la première phase, à savoir la *Traditionsstoffe*. Ensuite, les disciples rassemblent et mélangent ces éléments en complexes de traditions *(Traditionskomplexe)*. Ceux-ci naissent grâce à des associations de mots « crochets ». Enfin, troisième phase, un ensemble est constitué par un ou plusieurs rédacteurs (*op. cit.*, p. 5). Mais le texte peut encore subir des substitutions, des suppléments, des regroupements. La méthode va reposer sur le principe, fortement ancré chez les Scandinaves depuis Nyberg, de la primauté de la tradition orale, à laquelle Birkeland accorde le pouvoir d'engendrer des ensembles de plus en plus complexes. Les complexes de traditions n'étaient donc pas fixés une fois pour toutes : des éléments pouvaient s'y ajouter, d'autres pouvaient en être exclus. Le critère du choix serait avant tout leur efficacité sociale, immédiate ou prochaine. Le laboratoire de ces élaborations était constitué par les « cercles de tradition » *(Traditionskreisen)*, qui s'étaient créés autour de chaque prophète, mais sans être imperméables ni retranchés vis-à-vis d'autres cercles semblables formés autour d'autres prophètes. C'est ce qui explique qu'on retrouve des énoncés parallèles dans des complexes divers. Mais impossible, dès lors, de discerner de façon certaine ce qui remonte au prophète lui-même, car « le produit qui nous a été conservé est passé par le four à fondre de la communauté ». Birkeland fait à ce propos un long excursus sur le Coran et les traditions musulmanes pour trouver la justification du principe (*op. cit.*, pp. 7-12). Mais, en histoire, une analogie ne constitue pas une preuve décisive. Ne majorons donc pas l'hypothèse. Voir W. Baumgartner, *Zum hebräischen Traditionswesen*, dans *O. L. Z.*, 1939, col. 433-436.

Invoquer Gunkel et Mowinckel à l'appui du caractère oral des traditions J et E est un argument d'autorité, qui a son poids, mais assez relatif. Il est plus intéressant de relever la rareté des cas où un prophète est mentionné comme ayant écrit ou faisant écrire (Is., VIII, 1 sq.; XXX, 8; Jer., XXXVI; Hab., II, 2). Seuls Isaïe et Habacuc sont présentés comme écrivant eux-mêmes. Birkeland ajoute cependant qu'il n'est pas dit pour autant que les prophètes ne savaient pas écrire (p. 14).

Un principe directeur serait le postulat que tout écrit prophétique doit obligatoirement s'achever par des promesses de salut pour Israël.

Comme indice de remaniement par la tradition, Birkeland cite la différence des dates indiquées pour la chute de Jérusalem en Ez., XXVI, 1 et en XXXIII, 21. Parmi les divers exemples avancés par l'auteur, retenons Is., V et X où le complexe בכל זאת (V, 25; X, 4), « malheur... malheur... malgré tout cela... », se retrouve dans les deux chapitres. Birkeland en conclut que IX, 7-20 se rattachait à V, 25-30 (p. 22). Effectivement en IX, 11, 16, 20, on a le « malgré tout cela ». Autres exemples bien connus de similitudes : Abdias et Jer., XLIX; Is., II, 2-4 et Mich., IV, 1-3. Mais dans quel sens est la dépendance? Il est bien délicat de trancher entre ces cercles de traditions! Dans le livre d'Amos, on a l'appel « Écoutez » (III, 1-V, 6), qui revient plus loin (VIII, 4-14).

La « méthode des traditions » substituerait donc les notions de tradition, de complexes de traditions et de cercles de traditions, à celles de notices, d'assemblages littéraires et d'écrivains (p. 22). Mais n'est-ce pas là substituer une théorie à une autre théorie, alors que le fleuve mouvant de la réalité n'accepte jamais la loi du canal? Et qui oserait souscrire à l'affirmation : « Verfasser können die Propheten in keiner Weise genannt werden » (« En aucune manière, on ne saurait appeler les prophètes des auteurs », p. 23)? Le balancier de la critique n'est-il pas ici trop loin du point d'équilibre et ne peut-on pas se demander si, à ce compte, être critique ne consiste pas à refuser a priori les données les plus obvies et à chercher toujours entre les lignes, et autour des auteurs, là où pourtant on possède des textes et des écrivains originaux? Autant la généralisation d'une telle méthode pourrait avoir quelque intérêt dans le cas de traditions historiques anonymes et colportées, autant, avec des personnalités créatrices comme les prophètes, nous ne pouvons accorder à cette explication qu'un rôle périphérique, encore que réel dans certains cas particuliers (Is., II et Mich., IV par exemple).

Cette théorie a cependant une conséquence de grande portée, comme le note Gunneweg : ce que la critique littéraire appelait jusque-là gloses, additions, etc., ne traduirait en réalité, au moins dans la plupart des cas, aucune interpolation : cela appartiendrait déjà au stade de la tradition orale ou aux milieux de tradition *(Traditionskreise)* (cf. Gunneweg, *op. cit.*, pp. 8-10).

4. Le grand exégète norvégien S. Mowinckel s'est, à son tour, montré favorable, non d'ailleurs sans une certaine prudence, à ces vues « traditionsgeschichtlichen » (articles en norvégien, cités par Gunneweg, *op. cit.*, pp. 10-11). Dès 1925, il pensait avoir trouvé dans les milieux prophétiques mêmes l'explication de la littérature prophétique, qui serait à considérer non comme un capital mort, mais comme en état de transformation vivante et d'actualisation à d'autres situations. La tradition orale pouvait d'ailleurs ajouter quelques paroles nouvelles, tant que la fixation écrite n'était pas canonique. Quant aux buts visés, si, au début, ce fut l'intention d'une réforme, plus tard, ce fut celle d'une divine garantie donnée à la communauté juive. Ce fut là le point de départ d'une nouvelle interprétation du message prophétique; la prophétie devint le fait et le propre de l'homme savant inspiré : ce qui rend flottante la frontière entre la prophétie et l'apocalyptique.

Mowinckel admet toutefois que certains complexes ont été mis par écrit dès le début, ainsi Ez., XL sq.; Is., XXXIV sq.; Is., XXIV-XXVII; Jer., XXX-XXXI; L-LI.

5. Engnell, *Gamla Testamentet*, 1945 (compte rendu de J. Coppens, dans *Eph. theol. Lov.*, XXV, 1949, p. 126), étend à tout l'Ancien Testament les thèses de Nyberg, non sans y apporter quelques correctifs personnels. Il faut tenir pour équivalent que Dieu se révèle par Isaïe ou par un disciple. Nous ne devons pas dire : « Ainsi parle Isaïe », mais bien « Selon la tradition, Isaïe a dit » (p. 30 de son livre, résumé par Gunneweg, *op. cit.*, pp. 11-14). Le fait d'avoir affaire à la tradition orale n'est pas une

cause d'incertitude, bien au contraire : Engnell ne va-t-il pas jusqu'à affirmer que la mise par écrit se rattache à « une crise de confiance »? Il cherche enfin à distinguer, parmi les livres prophétiques, les « œuvres liturgiques » *(liturgischen Typus)* et les « écrits de Diwan » *(Diwantypus)*. (Faut-il rappeler que ce dernier mot est un emprunt à la tradition poétique arabe, où un « diwan » est un recueil de poésies, destiné aux cercles ou cénacles littéraires?)

Omettant momentanément ici les travaux de North, van der Ploeg (déjà cité), Widengren et Haldar, signalés ou résumés par Gunneweg (pp. 14-15), nous lierons en une gerbe tous les travaux d'Engnell. En 1948, il publie *Profetia och tradition*, où il soutient que la recherche des couches superposées, des strates, dans le matériel transmis est une pétition de principe issue de l'*interpretatio europaea moderna* d'inspiration romantique, et qui, depuis Herder, nous autorise à parler de *littérature* prophétique. C'est une erreur de prendre les prophètes pour des écrivains personnels, des artistes ciselant des œuvres nouvelles. Ils sont des maillons de la chaîne qui se rattache à la poésie cultuelle cananéenne, ayant ses formes et sa frappe. Il ne s'agit donc plus de se demander si un prophète de malheur peut formuler des oracles de salut : cette question psychologique est indiscrète, déplacée. On a affaire à un schéma cultuel, antérieur aux prophètes, qui fait alterner oracle de malheur et de bonheur. C'est donc déjà le prophète lui-même qui utilise ce « pattern », dont Mowinckel et Birkeland avaient noté l'importance au stade de la formation des complexes par les disciples.

Pour Engnell encore, c'est vanité que de faire la chasse aux *ipsissima verba*. Il faut voir ce que dit la tradition en appliquant les paroles du maître à une situation actuelle (Gunneweg, *op. cit.*, pp. 15-17). Avec son livre *The call of Isaiah*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1949, Engnell pousse les théories précédentes vers de nouvelles formulations, que Gunneweg juge plus claires. L'accent est mis sur la tradition orale. Mais dans des articles ultérieurs en suédois (cités et résumés par Gunneweg, p. 15-19), il se rétracte sur un point important : il admet désormais que la question des *ipsissima verba* n'est pas illégitime, mais il serait faux d'en faire la base d'une étude scientifique.

6. E. Nielsen a fait paraître, en 1954, *Oral Tradition. A modern problem in O. T. Introduction*, Londres (préface de H. H. Rowley), traduction de ses trois articles dans la *Dansk Theologisk Tidsskrift* de 1952.

Dans un chapitre liminaire, il reprend l'historique que nous venons de faire, mais avec une connaissance directe des auteurs scandinaves (pp. 11-17). Le second chapitre concerne la tradition orale en Proche-Orient, non sans des incursions en terre d'Islam, aux Indes, chez Platon, et même en Islande. Il ressort de ce tour d'horizon oriental que la confiance médiocre de l'homme moderne vis-à-vis de la tradition orale n'est pas de mise quand il s'agit de l'Orient ancien, où les circonstances étaient tout autres.

Au chapitre III, Nielsen souscrit à la thèse fondamentale de Nyberg, selon laquelle « l'Ancien Testament est une création de la communauté juive postexilique; ce qui a pu exister plus anciennement n'est indubitablement, quant aux écrits, qu'une petite part » (cf. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, 1935, p. 8, cité par Nielsen, *op. cit.*, p. 39). Nielsen veut mettre en lumière le bien-fondé de cette thèse, d'abord de manière négative en établissant le rôle subordonné de l'écrit avant l'exil, ensuite positivement en dégageant l'évidence immédiate de la transmission orale elle-même (*op. cit.*, p. 39). Sa méthode consiste donc à ramasser les indices de scribes et ce que nous appellerions miettes « scripturaires » dans l'Ancien Testament, pour montrer leur rareté. Puis Nielsen considère les ostraka de Lakish. Nous avons lieu de craindre que le seul malheur d'une pareille thèse soit que chaque nouveau chantier de fouilles en Palestine en réduise la vraisemblance, avec l'apparition de nouveaux textes. Et puisque Nielsen parlait de Lakish, il eût été de bonne guerre de signaler le fait, attesté par sir Lankaster Harding, ancien fouilleur de Lakish et naguère conservateur en chef des Antiquités de Jordanie, qu'au XIVe siècle av. J.-C. on écrivait à Lakish au moins *(at least)* quatre sortes d'écritures : en hiéroglyphique, en hiératique, en proto-sinaïtique et en cunéiforme (*Guide to Lakish, Tell ed Duweir*, Jérusalem, 1943, pp. 7-8). Depuis lors, les découvertes en écritures proto-sinaïtique et alphabétique et même en écritures encore inconnues montrent la fragilité de ces généralisations. Par ailleurs, toutes les études sur l'administration gouvernementale instituée par David et Salomon, pour imiter les royaumes voisins où l'on retrouve des archives royales, leur infligent une nouvelle perte de crédit.

Dans un dernier chapitre est tenté un essai d'application de la méthode dite « tradito-historique » à trois textes (Jer., XXXVI; Mich., IV-V; Gen., VI-IX).

L'un des apports du livre serait d'avoir confirmé la sûreté de la tradition orale, prouvée par le contrôle de la multiplicité des transmetteurs de la tradition, ce qui rend difficile une corruption de la recension; cf. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition*, p. 20.

2° *Les arguments de l'École scandinave des traditions.* — On trouvera ces arguments organisés dans le livre de Gunneweg, avec une documentation surtout allemande, anglo-saxonne ou scandinave. Nous croyons utile de l'élargir sur ce point.

Le premier argument consiste à tirer parti des traditions orales de l'Orient. Notre position personnelle est actuellement assez nettement différente : avec de bons auteurs nous estimons que, dans le Proche-Orient, les traditions écrites ont souvent doublé très tôt les traditions orales. Nos auteurs ont également essayé de tirer tout le parti possible des parallèles, en particulier de l'Islam. Mais il importe de voir les limites de cette analogie.

Helmer Ringgren a souligné la complémentarité des deux formes, orale et écrite, de la tradition et réalisé sur cette question des « travaux pratiques » : *Oral and written Transmission in the Old Testament*, dans *St. Th.*, III, 1-2, 1950-1951, pp. 34-59. — Pour la basse époque, on lira Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and written Transmission in rabbinic judaism and early christianity* (Diss. Upsal), Lund, 1961. — Dans un cadre plus large, A. Haldar, *On the Problems of Tradition in ancient semitic religious Literature*, dans *Le monde oriental*, XXXIV, 1946, p. 1-17.

1. *Concurrence des traditions orales et écrites en Orient.* — Comme chacun a pu en faire l'expérience, la mémoire des Orientaux est exceptionnelle, voire fabuleuse. La poésie arabe préislamique fut longtemps l'affaire de chanteurs — tels les trouvères et troubadours pour nos chansons de gestes — et ne fut mise par écrit qu'au Ve siècle de notre ère (cf. *L'antica societa beduina*, Université de Rome, 1959; recueil où l'on lira l'article de J. Henninger, *La société bédouine ancienne*, pp. 69-94, cf. p. 76, et celui de F. Gabrieli, *La litteratura beduina preislamica*, pp. 95-114). Les Arabes préislamiques ont connu toute une littérature poétique longtemps orale (cf. Amjad Trabulsi, *La critique poétique des Arabes*, Institut français de Damas, 1956). Le rôle capital de la tradition orale en découle immédiatement. Il y avait là matière à thèses; et, de fait, elles ont proliféré, leurs auteurs

voulant très souvent faire jouer l'analogie pour la Bible d'une manière mécanique. Voir l'essai, bref mais documenté, de H. Ringren dans art. cité, pp. 35-39.

En fait, si Mahomet semble n'avoir rien écrit, il est certain que, déjà de son vivant, on a commencé à fixer les paroles révélées du prophète, mais sans ordre aucun. Un récent historien de Mahomet, M. Gaudefroy-Demonbynes, déclare clairement et à maintes reprises l'incertitude de la chronologie des textes coraniques. Et il cite l'opinion d'as-Suṭy (xv^e siècle) selon qui remettre sourates et versets dans leur ordre divin est une tâche au-dessus des forces humaines (cf. Gaudefroy-Demonbynes, *Mahomet*, Paris, 1957, p. 75). Pour Régis Blachère (*Le problème de Mahomet*, Paris, 1953, p. 1), nous lisons aujourd'hui le Coran à l'envers ! Voici ce qu'il écrivait naguère à ce sujet : « Si à l'origine le Coran est bien un peu le procès-verbal de la vie du Prophète, aujourd'hui nous ne disposons plus que d'une recension offrant ce procès-verbal à l'envers » (*Le Coran*, Paris, 1947, I, *Introduction au Coran*, p. XXIII). R. Blachère s'est efforcé (cf. aussi Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Édimbourg, 1953) de retrouver l'ordre chronologique des sourates. Le bien-fondé de sa classification a été vérifié par Peter Antes qui, dans sa thèse (*Prophetenwunder in der Aš 'Ariya bis Al Gazali*, Fribourg-en-Brisgau, 1970), montre qu'en suivant cet ordre des sourates, le miracle va croissant dans le Coran. C'est donc à la tradition que serait dû l'actuel complet désordre du livre. Voir *R.B.*, 1947, pp. 12-16.

R. Blachère traduit « Coran » (en arabe, *al-Qor'ân*) par « la Prédication ». Le mot dérive d'une racine sémitique QR', qui veut dire « appeler, nommer, épeler ». Le Coran pourrait signifier mot à mot la « récitation ». La même racine se retrouve dans *miqrâ'*, terme par lequel les Israélites désignent l'Écriture. Et cette même racine a encore donné « Qaraïtes », nom des membres d'une secte juive médiévale qui se donnent comme ceux qui *méditent* (marmonnent, récitent) l'Écriture.

A côté du Coran, l'Islam fait une grande place à la tradition (en arabe *al-ḥadîth*, « le propos », « le dit »). Voici la présentation qu'en donne Blachère : « Par tradition, on désigne des informations transmises oralement par une « chaîne de garants », remontant dans le temps jusqu'à un personnage qui, ayant approché Mahomet, narre ce qu'il se rappelle avoir entendu dire ou avoir vu faire, en une circonstance donnée, soit par le prophète, soit par un de ses intimes. Selon sa nature, l'information a pu servir, ou à l'établissement du droit islamique, ou à tout autre objet, comme par exemple au commentaire du *Coran* ou à la fixation de la biographie de Mahomet » (*Le problème de Mahomet*, p. 3; cf. un tableau synoptique, p. 10, et une bibliographie sur la question, p. 133); cf. H. Lammens, *Qoran et tradition*, dans *Rech. S. R.*, n° 1, 1910, pp. 27-51; Ignace Goldziher, *Études sur la tradition islamique* (extraits du t. II des *Muhammedanische Studien*), trad. Léon Bercher, Paris, 1952.

De ces exemples, il est possible de retenir d'abord la place considérable qu'on peut accorder aux traditions orales en Orient, mais aussi ce fait décisif que le plus souvent une tradition écrite double la tradition orale, celle que le livre des Proverbes appelle : « écrire sur la table de son cœur » (VII, 3; cf. Jer., XVII, 1), « attacher sur son cœur » (VI, 21). Ce sont surtout les œuvres littéraires qu'on s'empresse d'écrire, souvent d'ailleurs en plusieurs recensions (ainsi les récits de la création, du déluge, de Gilgamesh, etc.).

2. *Les prophètes classiques étaient écrivains.* — En scrutant la littérature prophétique, les critiques ont bien été obligés de relever les traces d'un usage de l'écriture par les prophètes : Isaïe (VIII, 1; XXX, 8), rouleau de Jérémie (Jer., XXXVI), vision d'Ezéchiel (Ez., II, 9-10), enfin de nombreux cas chez les prophètes tardifs (Hab., II, 2; Mal., III, 16; Dan., VII, 10; XII, 4; cf. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition*, pp. 32-41).

3. *Applications de la méthode des traditions.* — Nous nous attacherons à un auteur représentatif mais nuancé de cette école, Mowinckel. L'un des principaux changements d'optique apportés par la critique scandinave contemporaine par rapport à celle du XIX^e s. réside donc dans la place accordée à la tradition orale. On en vient pratiquement, avec Mowinckel, à renoncer à des prophètes écrivains pour n'admettre que des collections d'oracles, généralement brefs, jaillis d'une situation vivante, transmis d'abord oralement et agglomérés par des collecteurs après une longue période de tradition (S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, dans *Avhandlingler utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, 1946, II, Historik-Filosofisk Klasse, 3, pp. 48-49). Nous serions assez disposé à admettre les collecteurs, avant tout en raison des qualités littéraires des textes, qu'une tradition orale aurait, à la longue, mal protégés.

Cette position extrême est certainement exagérée si on la généralise, mais elle peut être éclairante pour une part, très variable, qui reste à déterminer dans le cas de chaque prophète. Si elle a le défaut d'une généralisation abusive, cette thèse draine cependant des observations exactes. La tradition orale expliquerait beaucoup mieux la mauvaise disposition de bien des textes; elle aurait provoqué des rapprochements et regroupements, avec des mots-crochets *(catch words)*, de textes de contenu semblable ou apparenté ou destiné aux mêmes auditeurs, ou concernant la même période : ainsi certains oracles de Jérémie concernant les rois (Jer., XXI, 11-XXIII, 8) ou les prophètes (Jer., XXIII, 9-40). Chez Amos, Mowinckel retrouverait 32 petites unités, chez Osée, 39 (*op. cit.*, p. 51), donc l'œuvre de « petits groupes ».

La synthèse actuelle des livres présente un caractère secondaire, car elle est l'œuvre des transmetteurs, donc de la tradition, et contribue à nous donner un tableau de la physionomie religieuse du judaïsme. Reste alors à chercher comment les prophètes comprenaient leurs propres déclarations. « Il n'est pas du tout certain à priori que la signification originale, et cependant reconnaissable, de déclarations détachées soit la même que celle qui est donnée dans une synthèse secondaire » (p. 53). La règle universelle de l'explication par le contexte se complique aussitôt de la question : Quel contexte est spécifique? Quel sera le contexte originel de l'un des chants du Serviteur? Mowinckel prend encore un exemple plus caractéristique, celui d'Is., II-V. Quel sera le contexte pour Is., V, 8 sq.? Qui pourrait proposer qu'Is., V, 2-5 soit normatif pour la compréhension de V, 8-24, alors que ce texte apparaît réellement comme une synthèse (p. 54)? Et pour en revenir au Serviteur, si on l'interprète dans le contexte du Deutéro-Isaïe, il n'y a pas de doute que le Serviteur est Israël et ne peut donc être, parenthétiquement (c'est-à-dire dans le même acte de conception mentale), le roi messianique.

Dans les récits prophétiques concernant une situation concrète, le contenu relève de deux types : tantôt une simple prédiction, tantôt une prédiction accompagnée de sa motivation. Pour le premier cas, ce peut être soit un message bref : « Je vais envoyer la pluie sur la terre » (I Reg., XVIII, 1); « A l'endroit même où les chiens ont lapé le sang de Nabot, les chiens laperont ton sang à toi aussi » (I Reg., XXI, 19); soit une instruction, un commandement : « Lève-toi » (II Sam., II, 1); « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisedech » (Ps., CX, 4; cf. I Sam.,

x, 1; II Sam., v, 19; I Reg., xx, 22). Dans le second cas, la motivation de la prédiction est formulée (cf. I Reg., xx, 28). Ce genre fondamental *(basic type)* peut d'ailleurs être amplifié par une accumulation ou un développement des motifs. Au contraire, certaines formes extrêmement brèves seraient, pour Mowinckel, à rapprocher des réponses par « oui » ou « non » de l'éphod-oracle. Ainsi en irait-il des questions comme celle de David consultant Yahvé : « Dois-je partir? » (II Sam., II, 1).

Mowinckel a relevé un certain nombre de mauvaises divisions du T. M. On sait que la coupure en chapitres est tardive, souvent malencontreuse, et peu critique. Ainsi en Jer., XXIII, 9, une collection de discours sur les faux prophètes tombe à l'improviste après une série d'oracles contre les rois et sur le roi de l'avenir. En Is., IV, 2, le « reste » de la Jérusalem future est sans aucun lien avec les apostrophes aux femmes qui précèdent (III, 16-IV, 1), et les textes sont de facture différente, puisque nous avons de la poésie dans le premier texte (parallélisme des membres) et, au contraire, de la prose à partir de IV, 2. En Is., IX, 7, commence une série de vengeances de Yahvé contre Israël (Éphraïm et Manassé) qui est sans aucun lien avec l'oracle messianique sur l'épiphanie du Prince sauveur (IX, 1-6). En Jér., X, 1-16, nous avons un poème sur Yahvé et les idoles; au ℣. 17 commence un oracle sur la chute future de Juda et l'exil du peuple. Ici un rapprochement de cause à effet peut venir à l'esprit, mais il n'y a pas dans notre texte la moindre particule pour enchaîner ces deux morceaux. En Jer., XVII, 19, s'insère une exhortation en prose relative à l'observance du sabbat. Rien, quant au fond ou quant à la facture, n'est en rapport avec les psaumes de vengeance personnelle de Jérémie qui précèdent (Jer., XVII, 14-18; nous suivons ici la *Bible de Jérusalem*, au lieu de la division proposée par Mowinckel). Dans tous ces cas des pièces hétérogènes sont unies dans un même chapitre (cf. Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, pp. 37-39).

En d'autres cas, la division en chapitres vient créer une division artificielle entre réalités connexes. On admet communément que l'oracle messianique d'Is., IX, 1-6, trouve son introduction (its *certainly* « editorial » introductory formula) en VIII, 23 *b*. Nous avons déjà relevé comment la facture du ch. IV vient briser un oracle contre les femmes (Is., III, 16-IV, 1). Selon Mowinckel, Jer., IV, 1-2 viendrait interrompre la prière de repentance du ch. III, 21-25, qui reprendrait en IV, 3 : cela reste problématique. La facture de XV, 1 vient briser la prière d'intercession, XIV, 19-22, qui s'achève dans le refus de Yahvé (XV, 1-4). La division correcte eût été en XV, 5. Mowinckel conteste encore Jer., XX, 1, etc. (*op. cit.*, pp. 38-40).

Admettre les traditions orales et écrites des oracles conduit l'école scandinave — nous prenons ce mot « école » au sens le plus large et le plus analogique, qui seul convient en pareille matière — à faire un parallélisme entre les destins des *tôrôth* sacerdotales et des *debârîm* prophétiques. De même que des matériaux anciens — légendes étiologiques, lois —, autrefois attachés à des lieux, en ont été détachés pour devenir la *Tôrâh*, réalité absolue, valable désormais pour toutes les tribus dans le cadre de l'amphictyonie et de l'alliance, de même les « paroles » des prophètes ont été plus tard interprétées, dotées d'un sens plus large, appliquées à des situations religieuses nouvelles. Gunneweg, qui a bien dégagé cette valeur de la « traditionsgeschichtliche Methode », montre que c'est l'intérêt pour les traditions du passé qui a été la cause de la réunion des oracles, et la cause du choix pour chacun a été précisément son caractère plus ou moins favorable à son application au futur : c'est la loi de survie du plus adapté, « the survival of the fittest », selon une formule qui leur est chère (cf. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition*, 1959, pp. 42-43). Au moment de cet accomplissement, la parole prophétique atteint son *plenum*, son terme, et — Gunneweg cite ici une remarque pertinente de O. Grether — « sa dynamique a produit son effet, la situation historique est maîtrisée et façonnée par le *dâbâr*. Mais à cause du caractère transitoire de ce moment, le *dâbâr* prophétique a perdu l'acuité de sa signification première » (*op. cit.*, p. 44).

De cette importance de la parole écrite nous aurions une preuve avec Isaïe et son rouleau scellé, qui entend souligner sans aucun doute la portée du message (Is., VIII, 16). Gunneweg estime aussi que la valeur un peu magique attribuée à l'écrit en général prouverait qu'il était encore peu répandu; il était inquiétant et attirant comme l'inconnu, l'étrange, l'inaccoutumé. Ainsi, dit-il, lors de la première découverte du fer, croyait-on que celui-ci avait le pouvoir de chasser les démons... (*op. cit.*, p. 49). Revenons à des vues plus sérieuses. La méthode précédente, par bien des aspects, ne fait que recouper la théorie à laquelle Podechard et Gelin ont attaché leur nom : « la méthode des relectures », version française, revue et corrigée, de la « traditionsgeschichtliche Methode ».

Si ces « méthodes » sont nouvelles, la prise de conscience de l'importance de la tradition orale est attribuée par Kraus à Richard Simon, suivi par J. Leclerc, Herder et J. G. Eichhorn (cf. J. H. Kraus, *Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttest. Wissenschaft*, dans *Ev. Th.*, XVI, 1956, pp. 371-387). Voir C. Kuhl, art. *Traditionswesen in Israel*, dans *Evangelisches Kirchenlexikon* [*E.K.L.*], III, 1476-1479 ; et *Überlieferungsgeschichtliche Forschung*, *ibid.*, III, 1525-1530. Lire désormais M.-L. Henry, *Prophet and Tradition*, dans *B.Z.A.W.*, 116, Berlin, 1969.

3° *Intérêt, limites et incertitudes de la méthode des traditions.* — L'intérêt de la méthode des traditions n'est pas négligeable, même si elle nous oblige à des changements d'habitudes : par ex., les protestations de l'école contre l'appellation « prophètes-écrivains » entraîneront un assouplissement de cette notion dans un sens plus kérygmatique de « prophètes prédicateurs ». La parole prophétique est avant tout une parole proclamée, non une œuvre de composition littéraire. Voilà une acquisition non négligeable. Mais alors nous verrions apparaître un autre bénéfice de cette méthode : dans la mesure où celle-ci conduit à des résultats acceptables sinon certains, elle fait la part du lion aux disciples secrétaires, transmetteurs du message prophétique. Rappelons-nous que c'était le cas à Mari, où les « Lettres prophétiques » n'émanent pas du visionnaire, mais d'un intermédiaire entre l'extatique et le roi. Acceptons donc l'hypothèse de travail. Il en résulte qu'il faut bien admettre l'existence de « cercles prophétiques », d' « écoles de prophètes », qui transmettent et écrivent la prédication du prophète ou, ce que nous admettrions plus facilement, une partie de cette prédication. Or celle-ci étant très souvent dirigée contre les rois, fonctionnaires, scribes et conseillers, ou contre les prêtres eux-mêmes, il est bien évident que ce ne sont pas ces milieux qui ont recueilli les réquisitoires contre leurs personnes et leur gestion. Il faut donc nécessairement admettre un petit milieu prophétique ou, pour adopter le langage sociologique, un « petit groupe ». Ce postulat nécessaire donnerait, à notre avis, un fondement sociologique au « petit Reste » dont parlent les prophètes et pourrait aussi redorer le blason des « Fils de prophètes », qui apparaissent alors comme une sorte de fraternité vivant de la parole inspirée des Envoyés de Dieu. Avec les « Lévites du Nord » (*infra*, 1034 sq.), ils constitueraient des « écoles de prophètes ».

Retenons donc, avec von Rad, que « quoique nous sachions fort peu de choses sur ces cercles de disciples qui ont pu se rassembler autour des prophètes, la recherche récente a pourtant raison de leur attribuer une fonction décisive pour ce qui est de la compilation et de la transmission des messages prophétiques » (*Theologie des Alten Testaments*, II, p. 51; *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 37).

Empruntons encore un exemple à S. Mowinckel : après que Baruch eût travaillé et retravaillé le message de Jérémie, ce livret continua à vivre dans les milieux deutéronomistes et, sous l'influence de la théologie et de la phraséologie deutéronomistes, il fut « refondu » *(reshaped)* par manière de longs sermons deutéronomistes qui, aujourd'hui, voisinent avec les brèves sentences du prophète. Donc le cercle, ici, serait deutéronomiste (S. Mowinckel, article *Tradition (Oral)*, dans l'excellente encyclopédie *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, 1962, IV, pp. 683-685; cf. p. 684).

Les travaux sur les traditions rendent assez bien compte du désordre qui règne dans les livres prophétiques, ce qui avait déjà frappé Luther : « Ils (les prophètes) ont une curieuse façon de s'exprimer; ils ne respectent aucun ordre, sautent du coq à l'âne, de sorte qu'on ne peut ni les saisir, ni s'y adapter » (éd. de Weimar, XIX, p. 350, cité par G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 31, n. 1). Von Rad écrit d'ailleurs : « C'est seulement chez Ezéchiel que nous ressentons les bienfaits d'une mise en ordre chronologique » *(ibid.)*.

La recherche des traditions a donc cet effet, parmi d'autres, de reléguer au second plan le problème de la composition (L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelone, 1963, p. 320).

Mais la méthode a aussi ses limites et, selon Gunneweg, ses contradictions internes. D'abord ses limites, car il nous est encore très difficile, après un siècle de critique littéraire déstructurante et désarticulante, de retrouver les noyaux d'une authenticité certaine, à tel point que « l'école des traditions » voudrait justement nous y faire renoncer. De ce point de vue, la nouvelle méthode ne veut pas être concurrentielle avec l'ancienne. Selon Birkeland, les « gloses et interpolations » appartiennent déjà à la tradition et c'est elle seule qui nous arrive. Il envisage donc une tradition orale enrichie, transformée, qui n'offre plus aucun point d'appui pour distinguer les strates, le primaire du secondaire, le noyau de la pulpe. Toute critique d'authenticité devient alors impossible ou se ramène pour Nielsen à une question d'opinion (cf. Gunneweg, *op. cit.*, pp. 65-66). Mais il est contradictoire d'insister, d'une part, sur la valeur et la sûreté de la tradition orale et d'y reconnaître, d'autre part, tout un processus de changement d'interprétation, de fusion, puisque Birkeland n'hésite pas à comparer ce travail à celui d'un haut-fourneau. Que peut donc représenter la sûreté de la tradition au terme d'une pareille opération où tout a été fondu, où les additions secondaires ont été noyées dans la masse et reçoivent de ce fait autant de prix que les paroles originelles du prophète (Gunneweg, *op. cit.*, pp. 69-70)? Si la critique catholique a toujours admis que cela était vrai au plan de l'inspiration du texte, il faut reconnaître qu'elle s'est battue — et Dieu sait parfois avec quelles mauvaises armes — pour défendre une « authenticité humaine » des auteurs. Elle se trouve donc mal à l'aise devant cette méthode du haut-fourneau et du laminoir, d'autant que, de l'avis d'un bon orfèvre comme Gunneweg, cette méthode n'est pas encore sortie de sa contradiction interne. Mais c'est ici qu'apparaît l'esprit de finesse qui préside à la méthode des « relectures », car en pareil cas on admet d'abord le roc du texte primitif, tout en convenant que quelques fleurs de montagne lui confèrent un nouvel aspect, ou au contraire qu'un texte a suscité son propre commentaire, comme ce serait le cas pour Is., XI, composé d'un oracle primitif (XI, 1-9) et de son commentaire, son *pesher* (XI, 10-16). Grelot, en particulier, a proposé cette ingénieuse exégèse : « Les éditions canoniques des prophètes comportent des gloses inspirées, qui précisent la portée des anciens oracles en les éclairant par d'autres Écritures (ainsi Is., XI, 10-16, greffé sur Is. XI, 1-9) » (P. Grelot, *La Bible parole de Dieu*, Paris, 1965, pp. 182-183). Ed. Jacob arrive à la même conclusion pour le verset final d'Osée (dans *C. A. T.*, XI *a*, *in loco*, p. 98; cf. *supra*, col. 996).

Mais nous retrouvons encore une autre incertitude, que la méthode des traditions partage avec la *Formgeschichtliche Methode*, par ex. pour les Synoptiques : comment découvrir le critère pour s'assurer si les différents éléments de tradition proviennent bien de traditions orales et non de l'existence de deux sources écrites réunies ensemble? Quant à l'arrangement des oracles et péricopes, von Rad s'accorde avec Hempel pour estimer que, « le plus souvent, il nous est impossible de savoir si ces *diwan* ont été arrangés par les prophètes eux-mêmes ou par un cercle de disciples » (*Theologie des Alten Testaments*, II, p. 51; *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 36). Précisons ici que Engnell retient, comme étant du type *diwan*, Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, qui sont le fruit des traditions orales, et leur oppose les livres du type *liturgie*, à savoir Joël, Nahum, Habacuc, Deutéro-Isaïe, qui reposent sur un écrit (*supra*, col. 991; *infra*, col. 1135).

La tradition orale — quoi qu'on en dise — ne peut offrir les sécurités de l'écrit et ne saurait constituer un instrument aussi objectif (cf. van der Ploeg, dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 23). En effet, celui qui a reçu oralement la parole est plus personnellement concerné que celui qui écrit un rouleau : il ne peut la transmettre que telle qu'il l'a comprise et interprétée, ou du moins croit l'avoir comprise. Dans la tradition orale les altérations peuvent donc, même inconsciemment, se glisser imperceptiblement (cf. Gunneweg, *op. cit.*, p. 73). Avec C. Kuhl (art. *Überlieferungsgeschichtliche Forschung* cité *supra*) retenons donc qu'il faut dépasser l'alternative « tradition écrite, tradition orale » pour admettre le rôle considérable de l'une et de l'autre (cf. *supra*, col. 994).

4° *La tradition familiale et scolaire.* — Quel est le « *Sitz im Leben* » des traditions orales et écrites?

Pour les premières, le Hollandais W. H. Gispen, *Mondelinge overlevering in het Oude Testament*, Meppel, 1932, avait apporté une réponse avant même les initiatives scandinaves. Tel que nous le fait connaître Gunneweg, son livre n'apparaît pas dépourvu de tendances apologétiques et dogmatiques : il était dirigé contre Gunkel et ses opinions — jugées dangereuses — sur la tradition orale. Mais le livre est bien documenté. Pour cette tradition orale, Gispen retenait les textes suivants : Ex., XII, 24-27; XIII, 7-8, 14-15; Deut., IV, 9; VI, 6-7, 20-25; XI, 19; XXXII, 7; Jos., IV, 4, 7, 21; XXII, 24-28; Jud., VI, 13; II Sam., I, 17-18; Ps., XLIV, 2; LXXVIII, 2-6; Is., XXXVIII, 19 *b* (*op. cit.*, p. 29). Or, les porteurs-types de cette tradition orale, ce sont les pères de famille, qui la transmettent aux fils (Deut., XXXII, 7 mentionne aussi les Anciens), tout en transmettant aussi des usages cultuels, des souvenirs historiques et des prescriptions légales qui y sont liées, et même, une fois, un chant de contenu historique (II Sam., I, 17-27). C'est donc le *pater familias* qui est l'agent de transmission et ceci dans sa propre maison. Gispen en tire la conclusion que, de ce fait, la tradition orale aurait joué un

rôle peu considérable, étant foncièrement une affaire *privée*. Pour lui, écrit van der Ploeg, « tradition orale » signifie « raconter des histoires du passé », ce qui a été pratiqué par tout Israélite (cf. *R. B.*, 1947, p. 6). Évidemment, pareille conclusion est jugée à bon droit trop étroite par Gunneweg (*Mündliche und schriftliche Tradition...*, p. 77). Aux exemples de Gispen on ajoutera ceux de L. Rost (*Tradition im A. T.*, dans *R. G. G.*³, VI, 968-969), qui est sensible surtout aux institutions conservées par la tradition. Beaucoup plus développé et fort suggestif est l'art. déjà cité de Kuhl, *Traditionswesen in Israel*, dans *E.K.L.*

Si donc rien n'indique en ces « pères de famille » des gens qui transmettent « par profession », des « spécialistes », les réduire à être les narrateurs privés des histoires de famille, c'est commettre un anachronisme lourd de conséquences, c'est juger avec nos conceptions modernes du « père ». Car dans l'antiquité le père de famille n'est pas cet homme privé qui rapporte, dans le cercle intime de sa famille, les histoires, les légendes et les contes de sa tradition. Il est bien plutôt le « baal » de son foyer (c'est le titre de l'époux), auquel obéissent sa femme, ses enfants, ses esclaves, un peu à l'image du roi dans un domaine plus large. Ajoutons que le titre de « père » n'est pas d'abord un terme d'affection comme pour nous, mais avant tout un terme d'autorité donné aux maîtres de sagesse, aux ministres — tel Joseph en Égypte, « père » de pharaon (Gen., XLV, 8), ou ce haut fonctionnaire de Jérusalem dont parle Isaïe (XXII, 21) —, aux rois, et bien sûr aux dieux, le nom d'Abram étant ici l'exemple le plus célèbre. En Mésopotamie, Ea, Enlil, Nannar et Sin portaient ce titre.

Nous pouvons d'ailleurs trouver en Orient de bonnes analogies pour cet enseignement des pères à leurs enfants. E. Nielsen signale la conclusion de la tablette VII d'Enuma Elish, qui énumère les cinquante noms de Marduk :

> Le sage et le docte ensemble les considéreront,
> les pères *les raconteront à leurs fils*
> et *les leur enseigneront*,
> les oreilles du berger et du prêtre seront ouvertes...

Cette tradition qu'un vieillard a racontée il y a longtemps, il l'a écrite et il l'a laissée comme instruction aux générations à venir (E. Nielsen, *Oral Tradition*, Londres, 1954, p. 20).

Autre signe de la tradition, de ce souci de fidélité au passé, cette antique maxime de Ptaḥḥotep :

> Quand il vieillira, il éduquera comme il fut éduqué,
> il dira quelque chose de pareil à ses enfants
> de sorte qu'ils le rediront à leurs enfants...
> (...) Ne dis pas une fois ceci, une fois cela,
> et ne confonds pas une chose avec l'autre...
> (Maximes de Ptaḥḥotep, lignes 590-595). On trouvera une traduction légèrement différente dans Zbynek Zaba, *Les maximes de Ptaḥḥotep*, Prague, 1956, p. 103; cf. pp. 166-167.

Le professeur van de Walle considère que les dernières lignes visent la fidélité dans la tradition orale, et telle était l'opinion d'Erman et de Volten; mais Gardiner et Zaba estiment, non sans de bonnes raisons, que cela signifie : « Ne sois pas inconséquent dans tes paroles ». Peu importe d'ailleurs pour notre dessein, qui était de faire voir dans l'Égypte la civilisation des vieilles traditions (lire B. van de Walle, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, Bruxelles, 1948). Sur l'importance de la mémoire dans cette transmission, cf. Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, dans *Studies of Biblical Theology*, XVII, Londres, 1962. Le livre de P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des A. T.* (Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1960), Stuttgart, 1962, ne touche qu'incidemment notre question, mais abonde en parallèles orientaux et juifs. Quant au livre de Willy Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im A. T.* (*W. M. A. N. T.*, 15, Neukirchen, 1964), il est riche en parallèles akkadiens, cananéens, araméens et sud-sémitiques.

Pour en revenir à la tradition biblique, remarquons que le livre du Deutéronome, qui semble attacher tant d'importance à la *Loi*, donc au Livre, est, suivant une judicieuse remarque du P. Dubarle, celui qui accorde le plus de place aux organes vivants de la tradition :

> « Il se trouve même que c'est l'écrit qui, plus que tout autre, pourrait élever la prétention à être un code exhaustif et suffisant de la vie religieuse, le *Deutéronome*, qui prévoit de la façon la plus explicite l'exercice d'une autorité vivante dans le peuple de Dieu. Outre l'existence d'une catéchèse familiale (VI, 20-25; XI, 19; XXXII, 7), il mentionne l'autorité paternelle (XXI, 18-21), celle des juges locaux (XVI, 18), des prêtres lévitiques (XXI, 5), d'un tribunal suprême (XVII, 8-13), du roi (XVII, 14-20), du prophète (XVIII, 15-19). Et en certains cas la peine de mort peut être prononcée contre le coupable, ce qui montre qu'il ne s'agit pas simplement de conseil. Avec l'Évangile, la mise au ban de la communauté se substitue au châtiment capital, mais les citations du *Deutéronome* attestent que le type essentiel de la vie religieuse n'a pas changé. » (A. M. Dubarle, *Écriture et tradition*, dans *Istina*, 1956, n° 4, octobre-décembre, pp. 414-415, voir la note 31, p. 414, et la note 32, p. 415).

Pour bien comprendre le rôle du père de famille dans cette transmission, J. Pedersen et E. Nielsen nous rappellent que la famille était une miniature de la communauté nationale et que le « père de famille » est celui qui condense tout le destin du groupe. De même que la communauté ecclésiale, en certaines occasions, confrontait son existence avec les principes fondamentaux, de même chaque famille avait à le faire (cf. Ex., XII, 26; XIII, 8, 14; Deut., IV, 9-10; VI, 7, 20-25, etc.). Voir Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I-II, 1926, p. 63, et Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, p. 58. Rappelons qu'aux origines il y eut un sacerdoce du chef, du père de famille.

Sous réserve de cette importante correction, nous sommes d'accord avec Gunneweg pour admettre que la tradition orale, comme l'a montré Gispen, a pour « Sitz im Leben » la « maison paternelle », compte tenu du fait qu'il ne s'agit pas seulement de transmettre des histoires ou des rites, mais bien les volontés de Dieu révélées par les prêtres et les prophètes (Gunneweg, *op. cit.*, pp. 77-78). Il faut ajouter ici que l'institution du père de famille est une structure que ce peuple a conservée jusqu'à nos jours et qui précisément a maintenu Israël, privé de prêtres et de prophètes, dans ses traditions. Nous ne connaissons rien d'équivalent, dans aucune autre religion, au rôle du père dans les cérémonies familiales du sabbat. A notre avis, c'est l'un des solides piliers du judaïsme de tous les temps et un exemple à méditer.

Quant à la tradition écrite, elle pourrait donc avoir d'abord une base familiale, car tout juif devait lire la Torah, et, à notre avis, cela doit remonter au moins jusqu'à l'époque du Deutéronome, puisqu'il y est prescrit à propos des commandements : « Tu les répéteras à tes fils (...), tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes » (Deut., VI, 7-9).

5° *Le sanctuaire, lieu de la tradition écrite.* — Ceci établi, on doit admettre que les sanctuaires ont été un des lieux privilégiés où est gardée la parole sacrée (I Sam., X, 25; Deut., XXXI, 9, 24-26; II Reg., XXII, 8). Pour la découverte du Deutéronome au Temple, les exemples ne manquent pas. A. Jirku apportait naguère des exemples tirés d'Égypte, d'Assyro-Babylonie, de Boghazkoï (*Altorientalischer Kommentar zum*

Alten Testament, Leipzig-Erlangen, 1923, p. 184). Rappelons qu'Hammurapi de Babylone avait fait placer son code dans le temple de Mardouk. Dans la *Revue Biblique*, Dhorme avait évoqué la coutume égyptienne et hittite de déposer les traités d'alliance sous les pieds des dieux dans les temples et citait cette lettre de Ramsès II au roi de Mira :

> Vois ! le document du serment que moi j'ai fait au grand roi, au roi du pays de Hattous, mon frère, il est déposé au-dessous des pieds [du dieu Teshoub], en présence des dieux grands, afin qu'ils soient témoins [de la chose]. Et vois! le document du serment que le grand roi m'a fait, il est déposé au-dessous des pieds du dieu-soleil, en présence des dieux grands, afin qu'ils soient témoins de la chose.
>
> *R. B.*, 1923, pp. 473-474; voir aussi *R. B.*, 1927, p. 141, où Dhorme cite d'autres exemples.

C'est un fait que les rois mésopotamiens faisaient même enfouir dans les sous-sols des temples des inscriptions en l'honneur des dieux qui restaient totalement inaccessibles au public; c'est assez dire la place du temple comme conservatoire des traditions religieuses. Les Égyptiens déposaient aussi leurs archives et chroniques dans le temple (cf. L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique. Donum natalicium J. Coppens*, Gembloux, 1968, III, p. 129; et *supra*, col. 856 sq.).

Les études exégétiques modernes convergent vers un point de focalisation cultuel : le droit et l'histoire en Israël s'incorporaient aux liturgies (travaux de Alt et de H. J. Kraus); nous allons voir que l'on tend même, avec la thèse des prophètes cultuels, à situer la prophétie dans le culte (cf. Gunneweg, *op. cit.*, pp. 78-79), au risque d'oublier une vérité élémentaire, à savoir que tout Israélite pieux pratiquait le culte — dont les prophètes ne sauraient être exclus — et connaissait donc les institutions et le vocabulaire cultuels (cf. *infra*, § VIII, col. 1121-1166).

Mowinckel et d'autres avec lui pensent qu'en Israël le Temple servit également de dépôt d'archives pour toutes sortes de documents, règlements, constitutions, chroniques, formulaires pour les serments. Kuhl verrait dans la prophétie d'Aggée une pièce d'une Chronique du Temple (*E.K.L.*, III, 1477). On tend ainsi à considérer qu'Israël ne fait pas exception à la règle qui veut que, dans l'antiquité, les temples, les sanctuaires, aient été partout les centres privilégiés de la science et de la littérature. Cela est particulièrement vrai de l'Égypte avec ses fameuses « maisons de vie » (cf. A. Gardiner, dans *J. E. A.*, XXIV, pp. 157 sq., pour qui ce ne seraient que des ateliers; Volten, *Demotische Traumdeutung*, dans *Analecta ægyptiaca*, III, pp. 17 sq.; A. Barucq, *Écoles et étudiants d'autrefois*, dans *Bulletin des Fac. cath. de Lyon*, nouv. série, XXVIII, janv.-juin 1960, pp. 5-17; cf. pp. 7 sq.; sur les plans de temples, tel celui conservé au temple d'Edfou, cf. S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 121). Pour l'importance de la tradition d'école dans le judaïsme, cf. E. Lohse, *Tradition im Judentum*, dans *R. G. G.*[3], VI, 969-970, avec la bibliographie afférente.

Mais pour Israël, nous touchons à la délicate question des prophètes cultuels, sur laquelle nous reviendrons plus loin : nous ne voyons guère comment les prêtres auraient très tôt conservé dans leurs archives les réquisitoires des prophètes contre le culte et contre leur propre conduite. L'érudition, même en science comparée, ne saurait faire fi des règles du bon sens. On ne peut donc affirmer que Béthel ait conservé les prophéties d'Amos et le temple de Jérusalem celles d'Isaïe et de Jérémie. La preuve reste à établir. Les cercles prophétiques semblent donc avoir été le plus sûr conservatoire de la parole prophétique, comme plus tard les Apôtres et les disciples de Jésus.

II. Les traditions historiques chez les prophètes. — A la fin du siècle dernier, on s'est préoccupé de retrouver chez les prophètes allusions, témoignages et vestiges concernant les sources du Pentateuque. Inutile de rappeler ici les travaux de Cornely (1887), de Cornill (1896). La recherche plus serrée de P. Vetter, *Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch*, à partir de 1899 dans la *Theologische Quartalschrift*, est trop influencée par une préoccupation apologétique pour que nous la retenions ici. Mais un livre, à notre avis fondamental, demeure, celui de O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten*, Leipzig, 1902. Une première partie est consacrée à l'historiographie chez les prophètes (pp. 7-103); nous y reviendrons plus loin. La seconde concerne les traditions historiques anciennes, dont on relève la trace chez Amos, Osée et leurs émules jusqu'à Ezéchiel. Dans les limites qui nous sont impartis nous nous attacherons spécialement à Amos, Osée, Michée et Isaïe.

G. von Rad (dans *Théologie de l'A. T.*, II, p. 103) et E. Rohland (voir *infra*, 1008, et § X, Eschatologie) estiment que l'eschatologie se rattache aux traditions de l'élection lors de l'Exode, à celles de David et à celles de Jérusalem. Les prophètes auraient interprété « eschatologiquement » ces traditions. A quoi Fohrer objecte que ces traditions — celles, du moins, ayant une réelle importance théologique — sont en fait les plus récentes, appartenant aux strates deutéronomistes et sacerdotales, dont tout le monde convient aujourd'hui qu'elles sont fortement influencées par l'esprit et les réactions des prophètes. Fohrer en appelle au jugement de C. Vriezen (*Die Erwählung Israels nach dem A. T.*, 1933) qui l'aurait démontré, en particulier pour la tradition deutéronomiste de l'élection. Après avoir contesté l'authenticité isaïenne d'Is., IX, 1-6 et XI, 1-9, Fohrer nie qu'Isaïe ait lui-même promis la préservation de Jérusalem, car chez lui le salut est toujours subordonné à un repentir total du péché, à une conversion (XXIX, 1-8, voir le ℣. 4; XXX, 15-17, voir le ℣. 15; XXXI, 4-9, voir le ℣. 6). Fohrer refuse donc la thèse de von Rad faisant des prophètes les hérauts et les interprètes pour leur époque de traditions sociales depuis longtemps connues (G. Fohrer, *Bemerkungen zum neuen Verständnis der Propheten*, dans *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, pp. 24-26). Malgré cette opposition très partiellement justifiée, nous maintenons que von Rad et Rohland ont mis en lumière une des notes spécifiques de l'espérance prophétique, à savoir la garantie qu'assurent à cet avenir d'Israël la geste de Dieu et les promesses. On ne trouve pareil appel à l'histoire et aux traditions comme garantie du futur ni en Mésopotamie, ni en Égypte, ni chez les autres voisins d'Israël.

1° *Amos.* — Ce qui frappe, c'est l'absence d'Abraham et celle du cycle des patriarches en tant qu'histoires, exception faite de celles de Sodome et Gomorrhe.

a) Sodome et Gomorrhe. — Ces villes sont attestées cinq fois chez les prophètes sûrement *pré-exiliques :* Amos, IV, 11; Is., I, 9; I, 10; Jer., XX, 16 (allusion); XXIII, 14; sauf en Jer., XX, 16, les deux villes sont nommées ensemble. Il faut ajouter des textes d'époques variables (cf. Gunkel, *Genesis*, p. 195) : Is., XIII, 19; Jer., XLIX, 18; L, 40; Soph., II, 9; Deut., XXIX, 22; XXXII, 32; cf. de Vaux, *Genèse*, p. 94.

Particulièrement frappante est la formulation d'Amos (IV, 11), qui sera reprise en Is., XIII, 19, en Jer., L, 40, et, sans Élohim ni le signe de l'accusatif, en Jer., XLIX, 18 et Deut., XXIX, 22. La forme a donc acquis une certaine permanence à partir du texte d'Amos. A côté des deux villes, le nom d'Élohim surprend, alors qu'on attendrait Yahvé. Enfin, digne d'attention est le verbe הפך, avec sa formation infinitive. Que la forme ainsi définie se retrouve seulement deux

fois dans l'Ancien Testament, sans que la dépendance des passages soit vraisemblable, incite Procksch à penser qu'on aurait là un proverbe (*op. cit.*, p. 104).

Le texte d'Amos IV, 11 pourrait être le témoin d'un état de la légende voisin de celui qu'a pu utiliser le Yahviste. Nous avons à retenir qu'on lit chez Amos les noms de deux villes, הפך comme *terminus technicus* et Élohim à la place de Yahvé. Si les anges sont primitifs, ils pourraient représenter l'état premier, cananéen et polythéiste, du récit. Amos est proche du récit populaire. Le point essentiel de comparaison dans la tradition est la complète destruction des villes : Am., IV, 11; Is., I, 9; XIII, 19; Jer., XX, 16; XLIX, 18; L, 40; Soph., II, 9; Deut., XXIX, 22.

Chez Osée (XI, 8), ce sont Adma et Seboïm qui tiennent la place de Sodome et Gomorrhe comme archétypes de destruction totale. Les deux villes apparaissent bien au voisinage de Sodome et Gomorrhe ou en liaison avec elles (Gen., X, 19; XIV, 2, 8; Deut., XXIX, 22; Jer., XLIX, 18), mais ces textes ne sont pas plus anciens qu'Osée. La mention de ces deux villes semble se rattacher aux traditions du Nord. Le judéen Amos, au contraire, aura entendu parler de Sodome et Gomorrhe. Leur catastrophe reste le type du châtiment divin exemplaire.

b) Les légendes historiques (Sagengeschichte) chez Amos. — Quelques noms de patriarches sont conservés par Amos : il mentionne : « les hauts-lieux d'Isaac » (VII, 9, cf. 16); « la maison de Jacob » (III, 13; cf. VI, 8; VII, 2, 5; VIII, 7); Joseph (V, 6, 15; VI, 6), mais comme nom de peuple; Israël désigne tantôt le royaume du Nord (VII, 15), tantôt l'ensemble du peuple (II, 6; III, 1). Cette constatation nous paraît fort importante pour expliquer l'absence d'Abraham, lequel n'a — à notre connaissance — jamais représenté un nom de peuple. On ne peut donc rien conclure sur les connaissances d'Amos concernant les patriarches. En accord avec Galling, Victor Maag (*Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leyde, 1951) soutient cependant qu'Amos, à la différence de J et E, ne connaît rien de l'élection des patriarches (*op. cit.*, p. 221). Ce serait la raison pour laquelle il ne reconnaît pas les hauts lieux comme sanctuaires yahvistes.

Singulier est pour O. Procksch le fait qu'Isaac, dont la patrie est Beersheba (Gen., XXVI), se dise chez Amos du pays de Jéroboam. Quant à l'histoire, les souvenirs, en dehors de Sodome et Gomorrhe, commencent avec l'Exode d'Égypte.

Éléments des traditions de l'Exode chez Amos. — Procksch en retient quatre :

α. La peste. — Une peste « à la manière (?) de l'Égypte » (Am., IV, 10 : « J'ai déchaîné sur vous la peste, une peste d'Égypte »). בדרך מצרים serait une expression proverbiale depuis le séjour d'Égypte; cf. Is., X, 24, 26. Voir Ex., V, 3; IX, 3, pour la peste.

La péricope d'Ex., IX, 1-7 est de J, et E n'aurait rien d'équivalent. Or Procksch estime peu probable qu'Amos ait connu l'œuvre ou la tradition de J (*op. cit.*, p. 110). Amos a donc bien connu des éléments sous-jacents à Ex., I-XI, mais sous une forme dont on ne pourrait rien conclure.

β. Le grand événement est la sortie d'Égypte. — « Écoutez cette parole que Yahvé a prononcée sur toute la famille כל המשפחה que j'ai fait monter du pays d'Égypte » (Am., III, 1). « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre » (III, 2). Cette expression est connue de J (Gen., XII, 3 : cf. XXVIII, 14), mais non en dépendance de l'Exode; il s'agit des histoires d'Abraham et de Jacob; on ne peut donc considérer l'expression comme la preuve d'un emprunt d'Amos à J (*op. cit.*, p. 110).

La formule : « J'ai fait monter du pays d'Égypte », העלה מארץ מצרים (Am., II, 10; III, 1; cf. Os., XII, 14), serait en relation étroite avec E (Ex., XXXII, 1, 4, 7 sq., 23; XXXIII, 1; Num., XVI, 13; XX, 5; XXI, 5).

Il faut faire une autre remarque à propos du verbe עלה. H. Lubsczyk dans sa thèse très fouillée, *Der Auszug Israels aus Ägypten*, Leipzig, 1963 (*Erfurter theol. St.*, t. XI), a montré que ce verbe « monter » d'Égypte est caractéristique des prophètes pré-deutéronomiens pour parler de l'exode, alors que l'école sacerdotale emploiera au contraire l'expression « sortir (יצא) d'Égypte ». Voir le compte-rendu de cette thèse dans *R. B.*, LXXIII, 1966, pp. 145-146.

γ. Les quarante années du Désert. — « Des sacrifices et des oblations, m'en avez-vous offert au désert pendant quarante ans, maison d'Israël? » (Am., V, 25); pour ces quarante ans, cf. Am., II, 10. Les sources jéhovistes (J + E) ne nous permettent pas facilement de dire si, dans leur forme primitive, elles ont connu cette durée : pour J, c'est douteux; pour E, c'est assez probable (Ex., XVI, 35) (Procksch, *op. cit.*, pp. 111-112).

Naguère P. Vetter estimait que nous avions un contact ici avec P (Ex., XVI, 35, que Procksch attribuait à E; Num., XIV, 34), avec J E (Num., XIV, 33; XXXII, 13) et avec D (II, 7; VIII, 2; XXIX, 4); cf. *Die Zeugnisse...*, dans *Theol. Quart.*, LXXXI, 1899, pp. 522-523. Le problème serait à creuser, mais un fait de tradition s'impose ici.

Pour Procksch, cette connaissance des quarante années au désert paraît rapprocher Amos d'une tradition apparentée à E (*op. cit.*, p. 115) et il ne serait pas invraisemblable, de ce fait, qu'Amos ait connu le Décalogue de E (Ex., XX, 1 sq.). On retrouverait chez lui la relation entre Yahvé et Israël définie par les premiers mots du Décalogue. Amos ne combat pas le sabbat, mais réprouve au contraire son hypocrite observance (Am., VIII, 5). « Sa prédication semble jaillie de l'esprit du droit et de la justice que nous trouvons dans le Décalogue » (*op. cit.*, p. 155).

δ. L'anéantissement des Amorites. — Enfin, Amos parle de l'anéantissement de ce peuple par Yahvé pour qu'Israël puisse prendre possession de la Terre (II, 9 sq.). Les Amorites y sont d'abord décrits hauts comme les cèdres et forts comme les chênes. Or, cette quantité ethnique אמרי ne vient pas de J mais de E, qui connaît deux rois des Amorites (Jos., XXIV, 12). Mais une différence surgit, selon Procksch, du fait que, chez E, la victoire de Moïse et de Josué sur les Amorites survient toujours au terme de durs combats (Jos., X, 12). Donc Amos ne dépendrait pas directement de *l'état actuel* de E (p. 116). Mais le peuple des Amorites, qui, à la différence des Cananéens mentionnés par J, appartient exclusivement au passé, a occupé d'une manière vivace la fantaisie du peuple. Celle-ci les fusionne avec les figures légendaires des Anaqim (Num., XIII, 22, 28; Jos., XIV, 12; XV, 14; Jud., I, 20 [le lien avec Amalécites est vague]). En Deut., IX, 1 sq., les Anaqim apparaissent comme la population primitive de toute la Palestine et la victoire sur eux revient non aux mérites d'Israël, mais à l'intervention divine de Yahvé qui, tel un feu dévorant, va les détruire (IX, 3). Procksch estime la position d'Amos apparentée à celle du Deutéronome : l'anéantissement est désigné dans les deux cas par השמיד (*op. cit.*, p. 117); cf. Deut., II, 10 et la note de la *Bible de Jérusalem*.

Pour cet anéantissement des Amorites par Yahvé (II, 9 sq.), Rohland souligne l'importance de ce dernier passage (II, 10 sq.), avec une construction typique du discours d'accusation. Dégageons-en immédiatement un élément structural : « Et moi... » (*vv.* 9 et 10), « Et vous... » (*v.* 12), « Eh bien ! moi... » (הִנֵּה אָנֹכִי *v.* 13); cf. E. Rohland, *Die Bedeutung der Er-*

wählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, Münich, 1956, pp. 56 sq.

Les études les plus récentes semblent bien favoriser cette parenté d'Amos avec certaines traditions du Nord, donc avec l'Élohiste; voir H. Cazelles, art. *Pentateuque*, § Insertion des traditions E, *D. B. S.*, VII, col. 810-814. Mais le commentaire érudit de H. W. Wolff, *Amos* (*B. K. A. T.*, XIV, 6), Neukirchen, 1967, invite à beaucoup de nuances et nous interdit de généraliser, car toute la sagesse de Teqoah se refléterait aussi dans le livre d'Amos... J. L. Crenshaw, *The influence of the Wise upon Amos*, dans *Z. A. W.*, LXXIX, 1967, pp. 42 sq., est cependant réservé sur cette influence et il est suivi par Ch. Hauret, *Amos et Osée* (coll. *Verbum salutis*), Paris, 1970, p. 46, avec note bibliographique. De son côté, V. Maag estime qu'Amos n'a connu dans leur ensemble ni les traditions de E ni celles de J (*op. cit.*, p. 221). Mais Maag semble n'avoir pas eu connaissance du travail de Procksch.

2° *Osée.* — Alors qu'il traite longuement de trois traditions — élection d'Israël lors de la sortie d'Égypte, élection de Sion, élection de David — E. Rohland néglige de parti-pris la tradition des patriarches et celle du Sinaï, qu'il trouve trop peu attestées chez les prophètes. Il se contente à leur propos d'énumérer les citations, sans approfondir les textes et les contextes (*op. cit.*, pp. 20-23).

Nous sommes donc ramenés au travail de fond de Procksch, très marqué cependant par la problématique wellhausénienne : quelle est la source *(Quelle)* suivie par Osée dans les souvenirs de Jacob et de l'époque du désert? J ou E? On voit comment cette problématique suppose résolue celle du Pentateuque. Il est vrai que Procksch est l'auteur d'un commentaire célèbre de la Genèse, qui semble d'ailleurs avoir été oublié par la plupart des commentateurs du ch. XII d'Osée qui va nous occuper maintenant.

1. *Jacob.* — En dehors des commentaires, ce chapitre XII et la tradition concernant Jacob ont suscité de nombreuses études :

N. Schmidt, *The Numen of Penuel*, dans *J. B. L.*, XLV, 1926, pp. 260-279; cf. pp. 267-268.

Th. C. Vriezen, *La tradition de Jacob dans Osée XII*, dans *Oudt. Stud.*, I, 1942, pp. 64-78. A la suite de van Hoonacker et de Eerdmans, il n'admet l'unité du chap. XII que comme un dialogue entre le prophète et le peuple (voir sa construction du chapitre, *op. cit.*, pp. 65-66). Osée ne ferait pas de citations de la Genèse et ne suivrait pas l'ordre de succession des épisodes, mais présenterait une exégèse originale de la tradition, bien que Vriezen admette pour Jacob « une tradition en substance conforme à celle dont nous disposons encore » (*op. cit.*, p. 77). Le fait que la critique d'Osée n'ait entraîné aucune retouche ultérieure nous autorise à admettre que les traditions de Jacob avaient reçu, avant même l'époque d'Osée, leur forme définitive *(ibid.)*. Mais « nulle part nous ne trouvons une pareille critique des traditions sacrées et d'un personnage aussi prépondérant de l'histoire sainte que le patriarche ». Par là, Osée occupe une place unique dans l'Ancien Testament; c'est ce qui ressort encore mieux du fait qu'on a dans les Psaumes (LXXXI, 2; LXXXIV, 9; etc.) l'expression « Dieu de Jacob », qu'on rencontre déjà chez les prophètes (Is., II, 3; Mich., IV, 2). A cet égard, la critique d'Osée n'a donc pas été imitée (pp. 77-78).

A. Bentzen (*The Weeping of Jacob, Hos., XII, 5 a*, dans *V. T.*, I, 1951, pp. 58 sq.) ne diffère guère de l'interprétation précédente : le prophète s'inscrirait en réaction contre une mauvaise interprétation populaire des origines. Cette thèse a été poussée aux extrêmes par De Boer et Reines, qui expliquent la condamnation de Jacob par le fait que son Dieu n'aurait pas été le Dieu de Moïse. Mais toute la Bible contredit pareille affirmation qui serait en opposition avec le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

M. Gertner a étudié ce chapitre sous un double aspect : son genre littéraire et sa technique artistique : *The Massorah and the Levites*, Appendix : *An Attempt at an Interpretation of Hosea, XII*, dans *V. T.*, X, 1960, pp. 241-284; cf. pp. 272-284. La « catégorie » littéraire à laquelle appartient ce chap. XII serait celle du sermon, à partir d'un ancien texte, mais remanié en forme de *midrash* typologique. Quant à la technique artistique, elle comporte les procédés familiers à ce genre de littérature midrashique : mots passerelles *(bridge words)* et mots-clés *(key words)*, jeux de mots et assonances (*op. cit.*, pp. 274-275, avec une liste à la note 4). Le *midrash* concernerait non seulement Jacob, mais aussi Juda et ses démêlés avec Tamar (Gen., XXXVIII, à rapprocher d'Os., XII, 1; cf. *op. cit.*, pp. 283-284). L'histoire de Juda et Tamar serait, selon Gertner, l'objet d'un autre traitement midrashique en Mal., II, 11, 13.

Une tentative très originale, mais à notre avis trop subtile, est celle de P. R. Ackroyd, *Hosea and Jacob*, dans *V. T.*, XIII, 1963, pp. 245-259, qui s'efforce d'écarter toute condamnation ou suspicion de Jacob, ce qui l'oblige à écarter Jer., IX, 3, et Is., LXIII, 16, comme des textes gênants. Pour Ackroyd, la servitude de Jacob en Aram serait à mettre en parallèle avec la servitude d'Égypte, nouvelle occasion pour Dieu de faire éclater sa puissance de salut (pp. 247-257-259). En contraste avec la bienveillance passée de Dieu pour l'ancêtre, la communauté actuelle se caractériserait par son manque de fidélité. Ce rappel du passé soulignerait les responsabilités du présent. Thèse ingénieuse, mais qui ne nous paraît pas tenir assez compte du vocabulaire péjoratif d'Osée, XII.

Procksch, quant à lui, relève quatre souvenirs ayant trait à Jacob : *a)* le nom de Jacob; — *b)* sa lutte avec l'ange; — *c)* l'apparition de Dieu à Béthel; — en appendice *d)* on trouve la fuite de Jacob en Aram et son service pour l'amour d'une femme (Os., XII, 13).

a) « Dans le sein il a supplanté son frère » (Os., XII, 4 *a*) : l'allusion aux traditions de la Genèse (XXV, 24-26, J, E, et XXVII, 36, J, E) est indiscutable, encore que le dernier texte soit très probablement de E en entier (cf. *Bible du Centenaire*).

b) « En son âge viril, il a lutté avec Dieu » (Os., XII, 4 *b*) : dans l'histoire de la Genèse (XXXII, 25 sq.), les traditions J et E sont entremêlées (cf. *Bible du Centenaire*). Mais A. de Pury a récemment repris le plaidoyer en faveur de l'unité de cette péricope de Penuel (*Genèse XXXIV et l'histoire*, dans *R. B.*, 1969, p. 39, note 165) et l'attribue à J.

c) « A Béthel, il le rencontra et là, il lui parla » (Os., XII, 5 *c*) : le sujet du verbe « parler » ne peut être que Yahvé; cf. Gen., XXVIII, 13 (J); XXXV, 1 (E), 10 (P); il en va donc de même pour le verbe « rencontrer », note Deissler; mais ce qu'on oublie de souligner, c'est le caractère prophétique de cette révélation.

d) La fuite en Aram (Os., XII, 13) : le fait est que cette fuite est relatée par les traditions J E (Gen., XXVII, 43-45; XXVIII, 10-12; XXIX, 1-35). Mais ni J, ni E ne mentionnent « Aram », qui se trouve chez P (XXVIII, 2). En outre, Deutéronome XXVI, 5 connaît le thème de « Jacob, l'Araméen errant ».

A notre avis Procksch veut trop prouver lorsqu'il conclut, un peu vite, qu'Osée dépend des traditions de E. La réalité nous paraît plus complexe, d'autant que le jugement peu favorable porté sur Jacob par Osée se concilie mal avec l'interprétation, plutôt glorieuse pour Jacob, de la Genèse. Cette interprétation

défavorable d'Osée se retrouve très clairement en Jer., IX, 4, et vraisemblablement en Is., XLIII, 27.

Edmond Jacob fait des remarques qui vont dans le même sens : « Plutôt que de supposer qu'il connaît des traditions particulières différentes de celles du Pentateuque, il faut reconnaître qu'il est davantage l'interprète que l'historien des événements auxquels il fait allusion » (*Osée*, dans *C. A. T.*, XI *a*, p. 87). Ed. Jacob remarque que le mot « ruse », מִרְמָה (Gen., XXVII, 35, E), est un des mots-clés pour désigner le péché d'Israël dans notre chapitre d'Osée, où, selon lui, Jacob incarne le peuple d'après le principe de la personnalité corporative *(ibid.)*. W. Rudolph est bien du même avis, lorsqu'il interprète ce chapitre : *Das Jakobsvolk* (dans *K.A.T.*, XIII-1, pp. 220-235).

Il faut lire encore d'Ed. Jacob l'art. *La femme et le prophète*, dans *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, p. 83-87, étude dont l'intérêt déborde beaucoup Os., XII, 13-14. Le patriarche Jacob n'est un exemple « que dans la mesure où il s'est laissé convertir par Dieu, car toutes ses entreprises à lui sont autant de marques de désobéissance », et de même « l'Israël selon la chair, représenté par Jacob, doit être transformé en Israël selon l'esprit grâce aux prophètes » (*op. cit.*, p. 84). Ed. Jacob cherche à établir un parallélisme entre l'opposition aux rois et l'opposition à la femme, l'une et l'autre au sujet du prophète par qui Dieu mène l'histoire (*op. cit.*, pp.85-86).

Pour H. W. Wolff, Jacob serait le prototype du sacerdoce condamné qui se livre au culte contaminé par les rites cananéens (mention répétée de « la femme ») et Moïse serait posé en face de lui comme la protestation prophétique (*Hoseas geistige Heimat*, dans *Th. Lz.*, LXXXI, 1956, col. 83-94, cf. col. 88; repris dans *Gesammelte Studien* [Theologische Bücherei, XXII], pp. 232-249, cf. p. 240). Wolff voit Osée s'appuyant sur un milieu prophétique qui se rattacherait aux lévites du Nord. Cf. *infra*, col. 1009; 1024; 1034.

Retenons enfin l'opinion de E. Rohland sur la tradition patriarcale de Jacob. Tout en reconnaissant le caractère discuté des textes d'Osée et Jérémie, il admet que Jacob y figure comme le type du pécheur et, chez Ez., XXXIII, 24, le peuple demeuré au Pays se voit menacé du jugement de Yahvé, alors qu'il en appelle aux promesses patriarcales (*Die Bedeutung der Erwählungstraditionen...*, p. 20).

2. *L'Exode et le Désert.* — M. Noth, dans *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, a montré d'une manière décisive comment le fait de la sortie d'Égypte est fondamental dans la foi israélite et se présente comme un thème majeur de la tradition du Pentateuque telle qu'elle apparaît chez les prophètes classiques (Os., XI, 1; XII, 10; XIII, 4; Mich., VI, 4; Ez., XX, 5 sq.,); le même auteur s'est efforcé de relever les innombrables allusions qu'on retrouve dans l'Ancien Testament. G. von Rad, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (vol. I et II), a repris à nouveaux frais toutes ces données. Les ouvrages de Noth et de Rad étant devenus de véritables manuels, nous nous dispenserons d'y revenir constamment.

Les traditions du Désert chez Osée avaient été étudiées par Procksch, dont nous nous inspirerons encore :

— « Lorsqu'Israël était jeune, je l'aimai et d'Égypte j'appelai mon fils » (Os., XI, 1). « D'Égypte, j'appelai mon fils » nous renvoie aux textes de l'Exode : en Ex., IV, 22, Israël est appelé « fils et premier-né de Yahvé ». Procksch estime que la parenté des deux thèmes, sortie d'Égypte associée à l'image d'Israël fils de Yahvé, plaide en faveur d'une origine élohiste du texte de l'Exode, souvent estimé rédactionnel (id. pour *Bible du Centenaire*). Ed. Jacob, quant à lui, souligne que « c'est dans ce chapitre que, pour la première fois dans l'A. T., l'amour est posé comme clé de l'élection » (*C. A. T.*, XI *a*, p. 80). Le thème deviendra deutéronomien : Deut., IV, 37; VII, 8; X, 15; XXIII, 6. Nous retrouverons souvent ce lien d'Osée avec le milieu deutéronomiste; cf. *infra*, 1009.

— « Et c'est par un prophète que Yahvé fit monter Israël d'Égypte et par un prophète qu'il fut gardé » (Os., XII, 14). Ici Moïse est appelé *nabi'*; le cas se retrouve en Deut., XXXIV, 10, dont on sait les affinités avec le milieu du Nord. Que Moïse ait été défini comme *nabi'*, c'est là un thème élohiste (Num., XII, 2 sq.; cf. art. *Pentateuque*, *D. B. S.*, VII, col. 805; voir ce que nous avons écrit *supra*, col. 915-916). Il faut signaler ici la thèse de Wolff : Moïse est nommé pour la première fois *nabi'* parce qu'il a *gardé* Israël, en tant qu'annonciateur et gardien du droit de Dieu. Pour cet auteur, le service de Moïse doit être vu en antithèse de celui de Jacob.

— « Or, moi, je suis Yahvé, ton Dieu, depuis le pays d'Égypte; je te ferai encore habiter dans les tentes comme au jour du Rendez-vous » (Os., XII, 10). Nous n'entendons parler du מוֹעֵד qu'à l'Horeb. L'expression plus complète אֹהֶל מוֹעֵד se rencontre effectivement chez l'Élohiste, à l'exclusion du Yahviste (Ex., XXXIII, 7; Num., XI, 16; XII, 4; cf. Deut., XXXI, 14). C'est E également qui nous apprend qu'à l'Horeb Israël habitait sous des tentes (Ex., XXXIII, 8-10); cette évocation du temps du désert ne signifie pas un retour à la vie nomade (R. Bach, P. Humbert), mais un recommencement de l'histoire de Yahvé avec Israël, un renouvellement eschatologique du peuple (Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen...*, pp. 45-46, qui renvoie à R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Diss. Bonn, 1951, pp. 57-58, et à P. Humbert, *La logique de la perspective nomade et l'unité d'Osée, II, 4-22*, dans *B. Z. A. W.*, XLI, 1925, pp. 158-166). Voir aussi P. Humbert, *Osée, le prophète bédouin*, dans *R. H. Ph. R.*, I, 1921, pp. 97-118.

— « ... Comme l'aigle (on fond) sur la maison de Yahvé, parce qu'ils ont transgressé mon alliance et ont été infidèles à ma loi » (Os., VIII, 1 *bcd*). La formule « transgresser l'alliance » se retrouve en VI, 7; mais quelle est cette alliance et quelle est cette Torah? Comme les prescriptions rituelles semblent exclues chez Osée, il faut peut-être, avec Procksch, envisager que le prophète ait connu le Décalogue (*op. cit.*, pp. 129-130).

— « ... Eux ils sont venus à Baal-Péor et se sont voués à la honte, ils ont été des abominations comme l'objet de leur amour! » (Os., IX, 10). Nous avons un rappel des incidents évoqués en Num., XXV, 1-5 (J E), avec cette différence que Baal-Péor est, dans les Nombres, un nom de dieu, devenu, chez Osée, un nom de lieu; mais rien n'empêche que le sanctuaire ait pris le nom du dieu (cf. Assur). Dans la Bible, on a une semblable relation entre Baal Peraṣim et le mont Peraṣim (cf. Procksch, *op. cit.*, pp. 131-132).

Le même Procksch fait une importante remarque au sujet du veau d'or. Constatant les attaques d'Osée contre les veaux de Dan et Béthel (VIII, 5 sq.), il trouve inexplicable que le prophète ne fasse pas commencer le péché d'Israël avec le veau d'or, mais seulement avec le culte de Baal-Péor. C'est donc qu'il n'aurait pas connu Ex., XXXII dans sa forme actuelle et du même coup l'épisode du veau d'or dans le récit élohiste apparaît comme tardif (*op. cit.*, p. 132). Il est curieux aussi de constater qu'Osée ne parle pas de Sodome et Gomorrhe, mais d'Adma et Seboïm (Os., XI, 8). Le fait est que l'on retrouve ces deux villes mentionnées par la tradition deutéronomique (Deut., XXIX, 22), à côté de Sodome et Gomorrhe, au nombre

des villes détruites par Yahvé. Il y a donc un large courant de traditions communes entre Osée, l'Élohiste et le Deutéronome; cf. *infra*, col. 1068.
— « C'est pourquoi voici que je la séduis et que je l'emmène au désert, je parlerai à son cœur... » (Os., II, 16). Négligé par Procksch, ce texte a été longuement étudié par Ed. Rohland (*Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels...*, pp. 35-40), qui y voit un renouveau de l'élection et une nouvelle introduction dans la Terre où coulent le lait et le miel, avec une alliance étendue aux bêtes sauvages (II, 20). C'est donc avec une bénédiction et une joie paradisiaque qu'Israël y habitera, ce qui donne à ce chap. II une coloration eschatologique.

H. W. Wolff a posé le problème de ces diverses traditions d'une manière beaucoup plus vivante : d'où et de qui Osée a-t-il reçu des traditions historiques si abondantes sur le passé d'Israël? Il n'a pu, selon Wolff, les tenir des milieux prophétiques — ce qui à notre avis n'est nullement démontré. D'où lui vient en outre cet intérêt passionné pour le culte, lui qui s'oppose au sacerdoce? En dehors des prêtres et des prophètes, Wolff ne voit que les lévites. La parenté du vocabulaire d'Osée avec le vocabulaire lévitique se conjugue avec des affinités littéraires et théologiques entre le prophète et le Deutéronome. Or, dans le Deutéronome. les lévites apparaissent unis aux prophètes sous la direction officielle de Moïse. Enfin ce serait cette alliance pré-deutéronomiste des prophètes et des lévites qui aurait assuré la transmission des oracles d'Osée (cf. *Hoseas geistige Heimat*, pp. 244-249). Cette dernière thèse a reçu un accueil favorable de la part de von Rad (*Théologie de l'A. T.*, II, p. 120), plus mitigé chez Rendtorff (*Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, dans *Z. T. K.*, LIX, 1962, pp. 149-152; nombreuses réserves). Cf. *supra*, col. 1007; *infra*, 1024, 1035.

3° *Michée.* — Chez ce prophète, on trouve trois grandes traditions, celle de l'alliance sinaïtique, celle de l'Exode et de la conquête, enfin celle de l'alliance davidique. Celle du Sinaï est quantitativement bien représentée. La tradition du droit amphictyonique y occupe une place privilégiée (W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, 1959, pp. 29-64 et 87). Pour Rohland, il manque ce qu'il appelle la tradition de l'élection de Sion. Les thèmes de la tradition de l'Exode, toujours selon cet auteur, sont assez semblables à ceux d'Amos : un jugement qui fait intervenir l'élection lors de la sortie d'Égypte, les bienfaits de Yahvé, l'infidélité, la menace de jugement (Mich., VI, 1-5). Une sorte d'annulation de l'élection, un nouveau commencement de l'histoire de Yahvé avec son peuple, bien qu'exprimés de façon moins nette que chez Osée, seraient cependant impliqués en Mich., II, 4 (Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels*, 1956, pp. 60-62). Pour Mich., VII, 17-20, *infra*, col. 1018.

Pour exprimer la bienveillante fidélité de Yahvé à l'alliance, Michée fait appel aux traditions cultuelles de l'Exode et de la conquête. Son attente eschatologique est imprégnée jusque dans les détails, estime Beyerlin, par les anciennes traditions, spécialement celle de David (*op. cit.*, p. 87).

Ces traditions présentent Israël comme la communauté sacrale des tribus israélites et témoignent du Dieu Sauveur d'Israël aussi bien que de l'alliance constitutive d'Israël. Le nom d'Israël qui, pendant près de trois siècles, avait pris une signification juridico-politique, retrouve chez Michée sa signification primitive : elle désigne l'alliance sacrée des tribus (Mich., I, 15; IV, 14; V, 1-2). Non seulement le nom, mais la réalité même de la communauté amphictyonique seraient restés vivaces dans le culte de la Jérusalem royale. C'est donc le culte qui aurait été le vecteur des traditions de l'Exode.

Mais Beyerlin s'interdit d'envisager la tradition ou les traditions d'Israël comme des grandeurs fixées une fois pour toutes et codifiées, mais bien plutôt comme une grandeur vivante en pleine expansion dynamique (« voll innerer Spannkraft und Dynamik », *op. cit.*, p. 90). Il paraphrase ainsi le message du prophète sur le poids de la tradition : « Dans votre adoration, vous nourrissez la mémoire des actes rédempteurs de Yahvé; maintenant essayez *vraiment* de vous en souvenir une fois pour toutes... » (*op. cit.*, p. 71). Pour Mich., VI, 5 (cf. 1-5), Beyerlin donnerait au verbe זכר un sens cultuel et rapprocherait tout le passage de Jos., XXIV, de structure cultuelle analogue (p. 69 sq.). Malgré un accord de fond, Brevard S. Childs dénie tout sens cultuel au verbe זכר. Pour lui (*Memory and Tradition in Israel*, pp. 56-57), la polémique de Michée se dresse contre un culte qui continue à prospérer comme porteur de la tradition sacrée d'Israël, alors qu'en même temps ce culte tolère les pires abus contre l'alliance (cf. II, 1 sq.; III, 1 sq., 9 sq.; VI, 6 sq., 9 sq.). Sur tout ce passage, voir aussi Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, pp. 42-44; cf. *infra*, § VIII.

Alors qu'Isaïe exaltait Jérusalem comme la pierre d'angle éprouvée, il est frappant de voir son contemporain Michée attaquer « la montagne de la Maison », qui deviendra une « hauteur boisée » (III, 9-12). Rien d'étonnant, donc, à ce que l'on ne trouve aucune allusion à l'élection de Sion comme demeure de Yahvé et pas davantage de promesse de renouvellement de cette élection. Cette thèse n'est possible que parce que Rohland regarde Mich., IV, 1-4, comme d'origine isaïenne (*Die Bedeutung der Erwählungstraditionen*, pp. 172 sq.) et dégage en IV, 6-7 *a* une tradition davidique et non celle de Sion (*op. cit.*, p. 180). Une autre difficulté à la thèse de Rohland résulte de Mich., IV, 11-13. Pour en triompher, cet auteur fait remarquer que, dans les oracles d'Isaïe comme dans les Psaumes, la victoire sur les peuples est remportée par Yahvé. Or, ici, au contraire Michée porte cette victoire au compte d'Israël : il montre par là qu'il n'entend plus parler de l'élection de Sion. Il n'est pas question non plus d'un renouvellement eschatologique de l'élection de Sion (p. 182). On voit comment Rohland joue ici sur la corde raide et ne peut prétendre faire l'unanimité.

Rohland s'est, par contre, longuement étendu sur les traditions davidiques (*op. cit.*, pp. 243-248). A la suite de A. Alt, il estime que l'attente du retour de David (Mich., V, 1-5) n'est pas aussi essentielle que le renouveau de la dynastie, lequel entraîne une nouvelle époque pour le peuple, ce qui serait l'ouverture à une attente eschatologique (pp. 245-248). Comment se concilient la dépendance par rapport aux traditions et l'expérience prophétique, la tradition et le mandat (*Vollmacht*, les pleins pouvoirs)? Beyerlin répond que l'être prophétique de Michée est fondé dans une expérience immédiate de Dieu, lequel apporte précisément aux traditions cultuelles toute leur réalité et toute leur actualité, face à des situations nouvelles. Au cœur de ce message se situe l'exigence du droit divin (Mich., VI, 8).

Sur les rapports de Michée avec les autres livres de l'Ancien Testament signalons encore, malgré sa date, C. P. Caspari, *Über Micha den Moraschiten und seine prophetische Schrift*, Christiania (= Oslo), 1852, pp. 419-458.

4° *Isaïe.* — Pour comprendre ce prophète, il faut conjuguer son expérience du Dieu trois fois saint avec l'amour de Jérusalem et d'Israël; une formule créée par lui l'exprime : קדוש ישראל, le Saint d'Israël (I, 4; X, 17; XXX, 11 sq; XXXI, 1, etc.), ex-

pression qui, en dehors du livre d'Isaïe, ne se retrouve qu'une seule fois, dans un Psaume. Dans le Saint d'Israël continue de vivre, pour cet habitant de Juda, l'idéal amphictyonique de l'unité du peuple de Dieu; de plus la formule porte en elle l'espérance. A la différence d'Amos, chez qui on ne trouve guère de développement de l'histoire, Isaïe est un visionnaire de celle-ci : il l'embrasse dans son passé, mais aussi dans les perspectives d'avenir qu'ouvre ce passé à la foi d'un Reste. Il faudrait cependant tenir compte de la remarque faite par G. von Rad, selon laquelle « c'est plutôt dans un groupe de textes postérieurs à Isaïe que la notion de Reste reçoit vraiment une empreinte caractéristique » (Is., IV, 3; XI, 11; XVI, 14; X, 20; XXVIII, 5; cf. *Théologie de l'A. T.*, II, p. 142). Isaïe est donc le représentant majeur des traditions du Sud.

Ce qui frappe tout de suite chez Isaïe, c'est une absence totale des traditions des patriarches et quasi totale de celles de l'Exode. En effet, quoi qu'en pense Procksch, il faut reconnaître que X, 26, qui évoque l'Égypte, appartient à un passage des plus suspects; que XI, 16 n'est sûrement pas d'Isaïe; que XXXI, 5 est tout à fait obscur pour un souvenir de la Pâque.

A l'inverse, l'originalité d'Isaïe, en dehors de la place éclatante donnée à Jérusalem et à David, apparaît dans l'évocation, faite à maintes reprises, des traditions des Juges : « le jour de Madian » (IX, 3). Si X, 26 est d'Isaïe, le rocher d'Oreb et Madian évoquent Jud., VII, 25 (cf. Ps., LXXXIII, 10-12). Notons que la notion de Madian, comme en Is., IX, 3, serait plutôt favorable à l'authenticité isaïenne.

Procksch a bien vu la force du contraste entre Osée et Isaïe. Celui-là voyait dans le temps du désert l'âge d'or, et, avec l'entrée en Canaan, commença, selon Osée, l'apostasie et la mort du cœur. Chez Isaïe, c'est franchement le contraire; il ne prête à peu près pas d'attention aux temps mosaïques, mais par contre la royauté apparaît chez lui dans la lumière la plus vive : le grand Israël était comme incarné en David. Pour ces traditions de David et de Sion chez Isaïe, nous renvoyons à Ed. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels...*, pp. 145-179 et 234-243, et, d'une manière plus accessible, aux puissantes élaborations de G. von Rad, dont la présentation d'Isaïe se regroupe autour de ces deux traditions explicatives, mais avec beaucoup plus de nuances sur la royauté que chez Rohland (*Théologie de l'A. T.*, II, pp. 126-150; contre la royauté, pp. 147-148).

5° *Variétés et variations des traditions historiques selon les prophètes.* — Les conclusions de Rohland l'amènent à répartir ainsi les traditions chez les prophètes : traditions de l'Exode, chez Amos, Osée, Michée, Jérémie, Ezéchiel et le Deutéro-Isaïe; — traditions de l'élection de Sion, chez Amos, Isaïe, Sophonie, Jérémie, Ezéchiel et Deutéro-Isaïe; — traditions de David, chez Amos, Isaïe, Michée, Jérémie, Ezéchiel et le Deutéro-Isaïe.

Si l'on procède au contraire à un bilan par les carences ou absences, on observe : absence des traditions de l'Exode chez Isaïe et Sophonie; — absence des traditions de David chez Osée et Sophonie; — absence des traditions de Sion chez Osée et Michée. (pour ce dernier, voir nos hésitations, *supra*, 1010).

En bref, deux phénomènes importants : d'une part, Osée ne connaît ni les traditions de David, ni celles de Jérusalem, ce qui confirme ses liens étroits de ministère avec le royaume du Nord; d'autre part, absence des traditions de l'Exode chez Isaïe. Le fait que son contemporain Michée les connait bien ne rend que plus embarrassant ce curieux silence. Pour l'époque ancienne, on accordera donc la palme à Amos, qui cumule les trois traditions. Ajoutons à ce bilan l'importance de la tradition des Juges chez Isaïe (*supra*, col. 1011; *infra*, 1075) et rappelons que chez Jérémie il y aurait une influence des traditions concernant Samuel (cf. *supra*, 975-976).

6° *Tradition et innovation.* — S'il faut se montrer extrêmement sensible à un phénomène à peu près unique dans l'histoire religieuse et littéraire de l'humanité, la forte concaténation de dix siècles de prophètes, qui, pour l'essentiel, sont d'accord entre eux sur les valeurs essentielles du Yahvisme et d'accord avec le mosaïsme substantiel, il faut aussi reconnaître que la tradition n'est pas tout, n'est pas l'absolu. Dieu seul et son Esprit ont ce privilège. L'histoire biblique montre plutôt que la conversion d'Abraham, celle du peuple de l'Exode, celle des Hébreux installés en Canaan, représentent toute une série de ruptures absolues avec les traditions ancestrales de polythéisme (Jos., XXIV), de sacrifice des enfants premiers-nés, de mariage avec une demi-sœur. On pourrait multiplier les exemples. Le prophétisme est justement la démonstration de ce fait que la tradition ne se suffit pas à elle-même, que l'Esprit suscite des initiatives, des adaptations, des évolutions. Même si elle les prépare et les garantit, la tradition ne suffit pas à expliquer entièrement les promesses d'un « nouveau David » (Is., VII, IX, XI; Am., IX, 11-12; Zach., IX, 9, etc.), d'une « nouvelle alliance » (Jer., XXXI), d'un « nouveau culte » (Ez., XL-XLVIII), d'un rassemblement des nations à Jérusalem (Is., Mich., Zach.), etc., pas plus que l'intervention de Yahvé dans l'Histoire (Habacuc, Nahum, Deutéro-Isaïe, Ezéchiel), la fin des idoles (Deutéro-Isaïe), ni surtout la future conversion d'Israël (Osée, Jérémie). Ni les genres littéraires ni les traditions ne sont ici à hauteur des promesses et des événements.

Certes, le Décalogue et un certain code moral étaient acceptés d'entrée de jeu par les prophètes (Jer., VI, 16; XVIII, 15; Is., XXX, 10, 11), mais Ezéchiel a formulé le principe même de la révision et de la réforme qui caractérisera plus tard l'enseignement du Sermon sur la montagne. Il fait dire à Dieu : « Et moi, de mon côté, je leur donnai des ordonnances, חֻקִּים, qui n'étaient pas bonnes et des règles, וּמִשְׁפָּטִים, par lesquelles ils ne vivraient pas » (Ez., XX, 25). N'omettons pas de replacer le passage dans le contexte, qui présente la chose comme un châtiment, sinon le contre-sens serait énorme. Le verbe « donner » a ici un sens permissif évident; il faudrait traduire : « Je leur permettais », puisqu'il s'agit de pratiques abominables. « Ezéchiel explique que c'était une loi trompeuse, destinée à égarer et à perdre le peuple coupable (cf. Is., VI, 9-10), à moins que l'horreur même de l'acte qu'elle paraissait exiger n'amenât Israël à reconnaître les intentions réelles de Yahvé » (*Bible du Centenaire*, II, p. 634, note *a*). Le texte annonce le *propter duritiam cordis* de l'Évangile, « à cause de votre dureté de cœur, Moïse vous a permis de répudier vos femmes » (Matth., XIX, 8).

VI. Formes et développement du mouvement prophétique. — I. Le prophétisme de Moïse à Élisée (col. 1013) : 1° État des questions. 2° Déborah. 3° Samuel et l'arche, chaînons entre Moïse et David. 4° Les confréries de nabis en Israël au temps de Samuel. 5° Gad et Nathan, prophètes de cour ? 6° Une intervention prophétique sous le règne d'Asa de Juda. 7° Répartition géographique des groupes de prophètes. 8° Le prophétisme aux royaumes du Nord et de Juda; les associations de prophètes. 9° Élie. 10° Élisée et les « Fils des prophètes ». 11° Un groupe spirituel de lévites et de prophètes(?). —

II. Les prophètes de vocation à l'origine des livres prophétiques (col. 1035).

I. Le prophétisme de Moïse a Élisée. — 1° *État des questions.* — Depuis les mises au point de A. Lods (*Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935, coll. Évolution de l'humanité, vol. xxviii), nous avons sur ce sujet quelques travaux récents d'une réelle importance.

L'un des plus notables est celui de J. Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Cologne, 1965. — On y ajoutera : Lawrence J. D. Llewellin Davies, *The origin and development of early Hebrew prophecy in special relation to the development of Yahwism in Israel*, Inaug. Diss., Bonn, 1959; travail érudit, mais souvent très discutable. — Rolf Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, dans *Z. T. K.*, 59, 1962, pp. 145-167; cet article est loin d'embrasser l'ensemble des problèmes, il procède par touches successives. — F. Nötscher, *Prophetie im Umkreis des alten Israels*, dans *B. Z.*, Neue Folge, x, 1966, pp. 161-167, où il y a beaucoup à glaner. — W. F. Albright, *Samuel and the beginnings of the prophetic movement*, dans *Interpreting the prophetic tradition* (Goldenson Lectures, 1955-1966, The Library of Biblical Studies), Cincinnati, New-York, 1969, pp. 151-175; on pourrait faire à propos de cet article les mêmes observations que pour celui de Rendtorff. — Nous n'avons pu avoir accès à la thèse de O. Plöger, *Die Prophetengeschichten der Samuel-und Königsbücher*, Theol. Diss., Greifswald, 1937.

A l'époque de G. Hölscher, on avait l'habitude de faire commencer l'histoire du mouvement prophétique avec les bandes d'extatiques (I Sam., x,5-6; 10 sq.; xix, 20 sq.), qu'on rattachait au prophétisme cananéen. Aujourd'hui on est plus conscient non seulement de tout ce qu'avait d'étrange leur comportement, mais surtout du fait que ces bandes représentaient une valeur sociale inférieure. Aussi Rendtorff trouve-t-il qu'un meilleur point de départ est constitué par les prophètes de cour, Nathan et Gad, pour lesquels on peut s'appuyer désormais sur les analogies de Mari, qui sont d'époque précananéenne (*supra*, col. 884-896; cf. 897-899).

Il n'en faudra pas moins que nous jetions un regard sur ces bandes de prophètes qui, tout comme Déborah ou Samuel, unissaient l'amour de Yahvé à l'amour de leur pays, un peu comme les sectateurs de l'Islam, dans leurs moments d'exaltation politique et religieuse, déployaient la bannière du Prophète et prêchaient la Guerre sainte. Jamais, chez les prophètes, le spirituel ne se dégagera du temporel, sauf avec la figure du Serviteur de Yahvé.

Albright estime, peut-être un peu facilement, qu'en pratique les anciens voyants étaient avant tout des devins qui avaient été initiés indirectement aux pratiques divinatoires des Mésopotamiens et autres peuples voisins, mais faisaient figure de charlatans mal éduqués *(uneducated quacks)* face au devin « diplômé » *(graduate diviner)*, le *qôsêm* (*op. cit.*, p. 153).

Quel fut le rôle exact de Samuel par rapport à ces prophètes extatiques? On nous assure que Samuel et David, craignant la colère de Saül, allèrent se réfugier « dans la demeure (des prophètes) à Rama (ou à Nayoth-er-Rama) ». Saül envoya des émissaires pour arrêter David : « Mais, quand ils virent l'assemblée des prophètes en train de prophétiser et Samuel debout à leur tête, l'esprit de Dieu s'empara des émissaires de Saül (...); d'autres émissaires se mirent eux aussi à prophétiser... » (I Sam., xix, 20-21).

Tout cela nous prouve l'importance du mouvement prophétique de type extatique; cf. *supra*, col. 867, 878, 880, 897-904, 921-924, 932, 972; *infra*, 1019, 1026, 1071-1072, 1133-1134, 1137 et 1217-1219.

2° *Déborah.* — Faut-il considérer le cas de la prophétesse Déborah comme une rétrospective tardive ou comme une manifestation originelle de prophétisme? Une chose, en tout cas, est certaine. Le cantique de Déborah est à peu près universellement regardé comme l'un des plus anciens textes de la Bible. Son parallélisme poétique a été rapproché de celui d'Ugarit : cf. Jud., v, 3, 7 et C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* [= *U. H.*], *Baal et Anat*, 51, v, 94-97; 76, ii, 26-28). Un précieux indice vient confirmer les liens de Déborah avec le prophétisme du Nord, si attaché au souvenir du Sinaï : la glose archaïque du ℣. 5, זֶה סִינַי, « celui du Sinaï ». « Les montagnes furent ébranlées devant Yahvé, *celui du Sinaï*, devant Yahvé, le dieu d'Israël »; cf. F. M. Cross et D. N. Freedmann (*Early Hebrew Orthography*, New Haven, 1952, p. 13-14), qui ont montré, à la suite d'Albright, le caractère archaïque de cette formule. On remarquera aussi la fréquence du nom d'Israël (8 fois). M. Buber (*The prophetic Faith*, New York, 1949, 1960) a admirablement souligné la valeur poétique de cette suite d'explosions du cœur (« c'est l'histoire elle-même qui crie », p. 8) et montré la puissance des répétitions et autres procédés (pp. 9-12; cf. *infra*, col. 1022-1026; 1034-1035).

Il est non moins frappant de trouver dans le cantique un certain confirmatur de l'hypothèse avancée par maints critiques, qui envisagent une double entrée en Terre Promise. D'une part l'arrivée par l'Est, le Jourdain, sous la conduite de Josué : les tribus sont israélites et les conquêtes se font dans le Nord; d'autre part l'entrée par le sud, associée à Juda, Siméon, Caleb, Othniel et autres tribus alliées, parmi lesquelles les Qénites joueraient un rôle central. Alors que les tribus du Nord auraient privilégié les traditions du Sinaï-Horeb, les tribus du Sud auraient eu leur confédération à Cadès; cf. J. T. Meek, *Hebrew origins*, p. 111; W. F. Albright, *Archaeology of Israel*, 1946, p. 99; L. J. D. Davies, *op. cit.*, p. 83. Sur les problèmes géographiques, historiques, chronologiques et littéraires soulevés par le cantique de Déborah on trouvera un *status quæstionis* dans Klaus-Dietrich Schunck, *Benjamin*, dans *B. Z. A. W.*, 86, 1963, ch. iii, L'époque du cantique de Déborah, pp. 48-57. Il accepte les vues de A. Weiser qui rapprochait notre cantique du genre littéraire du Ps. lxviii; il l'envisage donc comme le chant cultuel de l'amphictyonie de dix tribus (*op. cit.*, p. 52). Car dans le cantique de Déborah nous avons, d'une part, l'absence caractéristique des tribus de Juda et Siméon, dont il n'est fait aucune mention; d'autre part, nous relevons les souvenirs évoqués :

> Yahvé, quand tu sortis de Seir,
> Quand tu t'avanças des campagnes d'Édom,
> La terre trembla, les cieux frémirent... (Jud., v, 4).

C'est donc bien la tradition de l'entrée par la Transjordanie.

Par ailleurs, à la lumière des textes de Mari — où l'âne est monture royale et victime de sacrifice pour une alliance — et en ce deuxième millénaire — pour lequel Albright a montré toute l'importance des caravanes d'ânes (*Abram the Hebrew*, dans *B. A. S. O. R.*, 163, oct. 1961, pp. 36-53, cf. 40 sq.) — un détail du cantique de Déborah prend toute son importance historique : « Vous qui montez des ânesses alezanes » (Jud., v, 10). Et ceci nous rappelle l'ânesse de Balaam, épisode d'une époque très voisine (Num., xxii, 21 sq.; cf. Gen., xlix, 11); cf. *supra*, col. 906-907.

Mais n'oublions pas un dernier indice, théologique celui-là, à savoir l'admirable mention de l'amour de Dieu, probablement la plus ancienne attestation de ce thème, lequel fleurira avec Osée, le Deutéronome et Jérémie dans la tradition du Nord :

> Qu'ainsi périssent tous tes ennemis, Yahvé !
> Mais ceux qui t'aiment sont comme le soleil en sa pleine force ! (Jud., v, 31).

Ce style est déjà d'une coloration deutéronomique, mais l'éclat de la métaphore plaide pour l'originalité du morceau.

Dans la religion de Miryam et de Déborah on ne voit apparaître aucun élément de polémique anti-idolâtrique : c'est un yahvisme affirmé, un monothéisme de conquête et de puissance, sans aucune allusion aux baals ou aux divinités païennes, et cela pourrait bien représenter un stade primitif.

G. von Rad est tout disposé à placer Déborah parmi les « petits juges », c'est-à-dire ceux dont la fonction est judicative et fait penser à celle d'un jurisconsulte (*Théologie de l'A.T.*, I, p. 39). Par ailleurs, si Anthony Phillips réussit à imposer sa thèse que « père » et « mère » sont des titres de dignitaires prophétiques, d'interprètes (*The Ecstatic Fathers*, dans *Words and Meaning. Essays presented to D. Winton Thomas*, Cambridge, 1968, pp. 183 sq.; cf. *supra*, col. 932-934.), il faut reconnaître que le caractère prophétique de Déborah s'en trouverait quelque peu confirmé, puisqu'elle est « mère en Israël » (Jud., v, 7). Les textes prophétiques de Mari, en insistant sur les liens du prophétisme et de la guerre sainte (cf. *supra*, col. 893-895), ne viennent pas démentir, mais au contraire fortifier, l'authenticité du lien primitif entre prophétisme et guerre sainte. Voir encore G. von Rad, *Théologie de l'A.T.*, I, p. 267; cf. *supra*, col. 966, et *infra*, 1070, 1073-1077, 1082-1086.

3° *Samuel et l'arche, chaînons entre Moïse et David.* — 1. *Importance de Samuel.* — La place suréminente de Samuel ne lui vient pas des exégètes, mais de la tradition biblique qui l'a mis sur le même rang que Moïse (Jer., xv, 1; Ps., xcix, 6). Moïse fut le libérateur d'Égypte, Samuel le vainqueur des Philistins. Ce sont choses que le peuple n'oublie pas. Quelles que soient les déformations successives, à travers le prisme de la tradition, du personnage de Samuel, l'enjeu de sa vie fut un combat entre une théocratie yahviste qu'il représentait et une structure orientale, voire cananéenne, de la monarchie. Lire désormais F. Langlamet, *Les récits de l'institution de la royauté*, dans *R. B.*, lxxvii, 1970, pp. 161-200, qui est fondamental, mais que nous n'avons connu qu'au stade de la correction des épreuves; voir aussi Hans Bardtke, *Samuel und Saul. Gedanken zur Entstehung des Königstums in Israel*, dans *Bi. Or.*, xxv, n° 5/6, sept-nov. 1968, *Jubileum volumen (1943-1968)*, pp. 289-302). Voir aussi *R.B.*, 1970, p. 433 sq.

Mais cette figure de proue est une personnalité très mouvante, aux expressions multiples, et qui, comme celle de Moïse, se laisse mal encadrer. Samuel nous est présenté tantôt comme un prêtre, tantôt comme un voyant, tantôt comme un juge d'Israël espérant laisser la succession à ses fils, tantôt comme un initiateur de la monarchie. A. Weiser et J. Bourke, après bien d'autres, expliquent cette multiplicité par la variété des traditions qui ont voulu s'exprimer à travers lui, en faire « le représentant de leurs propres vues, de leurs préférences, le modèle (*Urbild*) de leur propre idéal » (A. Weiser, *Samuel*, Göttingen, 1962, p. 5). Le dernier avatar de ces traditions à facettes multiples pourrait venir du Chroniste (I Par., vi, 12), où Samuel apparaît sous la mouvance de la généalogie des Lévites, alors que, d'après I Sam., I, 1, il était Éphraïmite. On touche du doigt, par ce « coup de pouce », et les tendances lévitiques du Chroniste et l'intérêt que suscitait encore à son époque cette haute figure sacerdotale de Samuel. On ne prête qu'aux riches !

Depuis Wellhausen, on admettait généralement comme un « dogme de la critique » qu'il y avait dans le premier livre de Samuel un courant ancien favorable à la monarchie, puis un courant récent antimonarchiste. L'ensemble du livre aurait d'ailleurs connu, selon M. Noth, une édition deutéronomique très amplifiante, avec projection des idées du temps. C'est contre ces thèses que viennent de s'élever W. F. Albright, A. Weiser et J. Bourke. On mesure par là combien ces livres de Samuel restent un champ de manœuvre où pourra s'exercer, cette fois utilement et pour longtemps, la « Traditionsgeschichtliche Schule » (cf. Langlamet, *op. cit.*, p. 161 sq.).

Le principal résultat des recherches récentes est de dégager la fonction de Samuel comme « second Moïse » et de dépister un fort courant de traditions prophétiques du Nord dans les récits de Samuel.

Il faudrait relever la manière dont le *dabar* de Yahvé détermine les structures et domine les récits dans les traditions du Nord : Élohiste, Élie, Deutéronome et Jérémie (cf. I Sam., III, 1 *b*, 7, 10 et I Reg., xvii, 2, 8, 24). Samuel prononce un discours d'alliance (I Sam., xii) dans la manière et le style mosaïques (Ex., xix, 3 *b*-6) ou du « discours » de Josué à Sichem (Jos., xxiv). Notons une formule d'introduction : « Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël » (I Sam., x, 18-19). Samuel est revêtu comme Moïse du charisme de législateur, mais aussi de celui de critique religieux au nom de l'alliance (I Sam., viii, 7-9, 19-22). Il amorce la contestation prophétique des abus et même parfois des institutions (*infra*, 1018, 1069-1074, 1078).

2. *Traditions littéraires concernant Samuel et l'arche dans I Sam., I-VII.* — Dès le début, les traditions concernant Samuel reflètent une grande variété d'origine, de points de vue et donc de tendances, encore altérées selon M. Noth par la synthèse deutéronomiste. J. Muilenburg accepte de suivre J. Bourke pour dégager les affinités élohistes comme les plus claires, encore que Bourke ne supprime pas le remaniement deutéronomiste avec son cadre pragmatiste : péché, châtiment, repentir, délivrance (J. Bourke, *Samuel and the Ark. A Study in contrasts*, dans *Dominican Studies*, vii, 1954, pp. 73-103). Voici quelques rapprochements à retenir, selon Bourke : dans I Sam., I-VII, nous aurions deux récits distincts. A première vue, c'est comme si une collection d'histoire de l'arche (IV-VI) avait été introduite de force, en forme de parenthèse un peu lourde, au milieu d'une relation de la vie de Samuel. Mais ce serait simplifier la réalité que de se contenter d'y voir deux sources. Nous avons d'abord le récit de l'enfance (I-III) avec, selon Bourke, deux interpolations : le cantique d'Anne (II, 1-11) et la malédiction d'Héli (II, 27-36). Il a pour sujet Samuel l'Éphraïmite et l'établissement de Silo, le sanctuaire éphraïmite, Jos., xviii, 1 (*op. cit.*, p. 73; cf. *supra*, col. 953, 985).

Comme Josué, Samuel vient de la tribu d'Éphraïm (I Sam., I, 1). Toute cette histoire serait à rattacher par sa langue, son style, à l'écrit éphraïmite dans le livre des Juges et, dans une certaine mesure aussi, à la source élohiste (E) du Pentateuque et aux traditions prophétiques du Nord. Samuel reçoit sa vocation en présence de l'arche d'alliance, « le tangible symbole de l'alliance sinaïtique ». Cette vocation de Samuel serait à rapprocher de celle de Moïse (I Sam., III, 4, 8, 10, et Ex., III, 4).

Murray Newman a proposé de voir, dans le récit de la vocation de Samuel, une étiologie de l'office de prophète (*The prophetic call of Samuel*, dans *Israel's prophetic heritage*, pp. 86-97). Si cette thèse est vraie, note Muilenburg, la connexion avec Deut., xviii, 15 *a* devient des plus intéressantes (cf. J. Muilenburg, *The office of the Prophet in Ancient Israel*, dans *B. M. S.*, p. 92).

Samuel perpétue la théologie de Sichem et, nous allons le voir avec Bourke, celle du Sinaï. Il est à

la fois prophète et médiateur d'alliance; pour Volz, « le fidèle gardien de l'héritage mosaïque »; pour Albright, « la première grande figure de réformateur après Moïse ». On l'appelle parfois le « second Moïse ». Enfin, l'insistance sur l'obéissance serait caractéristique de l'élohiste comme du deutéronomiste.

3. *Arrière-plan historique et théologique.* — Selon Bourke, la situation est donc la suivante : deux traditions tout à fait différentes ont vu le jour, l'une issue du Nord, ou éphraïmite, dans laquelle Samuel est présenté comme une gloire d'Israël, où l'arche est à peine mentionnée; une autre venant du Sud, ou judéenne, dans laquelle Samuel n'est jamais mentionné et où la gloire d'Israël est exclusivement attribuée au pouvoir de l'arche (*op. cit.*, p. 76). Sur les rapports ultérieurs de l'arche avec l'Israël du Nord, voir aussi H. Cazelles, *Israël du Nord et arche d'alliance*, dans *V. T.*, XVIII, 1968, pp. 147-158, et bibliographie à la p. 148, n. 3.

Pour justifier son premier point, Bourke relève (pp. 76-77) que, de la mort de Josué à la chute de Silo, Éphraïm semble avoir eu la première place grâce à quatre avantages : celui du nombre (Jos., XVII, 14-18), celui du pays le plus riche (Jos., XVII, 18), celui de l'origine éphraïmite de Josué (Num., XIII, 8, 16), le fait, pour ce dernier, d'avoir terminé sa vie en Éphraïm où ses os furent ensevelis (Jos., XXIV, 29, 30).

Pour ce qui est de l'arche, c'est une histoire très vivante, car l'arche tient la place de Yahvé, ce qui fait dire à Bourke : « L'homme propose, l'arche dispose » (*op. cit.*, p. 92). L'arche revêt presque des caractères humains et personnels : c'est comme un être vivant, qui décide de son propre parcours et joue des tours aux Philistins... (pp. 92-95).

La vue la plus intéressante dans le travail de Bourke, c'est que le pieux auteur populaire du récit de l'arche semble assimiler la captivité de l'arche chez les Philistins à la captivité des Israélites en Égypte. Ainsi les plaies qui atteignent les Philistins rappellent-elles celles des Égyptiens (cf. allusion explicite en I Sam., IV, 8). De plus le cri de I Sam., V, 12 rappelle celui d'Ex., XI, 6; cf. encore I Sam., VI, 2 et Ex., VIII, 19. L'impuissance des devins philistins rappelle celle de leurs confrères égyptiens; cf. Ex., IX, 11; I Sam., V, 11 et Ex., X, 7; I Sam., V, 8 et Ex., XII, 31-33, etc. (cf. Bourke, *op. cit.*, pp. 97-98). Dans les deux cas, les plaies ont pour but de montrer aux Gentils la puissance de Yahvé.

Bourke reprend ensuite certains thèmes de l'article de A. Bentzen (*Cultic use of the story of the Ark*, dans *J. B. L.*, 1948, p. 37). Cet auteur a des positions proches de celles de Pedersen et autres : l'histoire de l'Exode serait une historicisation de la victoire sur le chaos, comme lors de la création, mais cette fois la victoire de Dieu est dans une lutte contre les nations. Pour Bentzen, l'histoire de l'arche constitue une historicisation similaire : Yahvé revient de l'« enfer » du pays philistin, ayant vaincu son antagoniste Dagon. Mais pour Bourke, la signification est plus profonde : Yahvé seul, sans aucune aide, est vainqueur de la mort et restitue la vie. Yahvé triomphe du mal qui assaille Israël et restaure la vie. La seconde thèse, celle de l'arche, aurait à nos yeux plus de vraisemblance que celle concernant l'Exode et le chaos. Mais pour notre sujet, Bourke apporte un élément capital : les récits de Samuel et de l'arche ont en commun, malgré leurs divergences — histoire morale et prophétique de Samuel, histoire « merveilleuse » de l'arche — de constituer comme autant de chaînons entre Moïse et David, de représenter des survivances de la tradition mosaïque pour relier l'ordre nouveau de David et de Jérusalem à l'ordre ancien de Moïse et du Sinaï. Si l'arche, estime Bourke, n'avait pas « choisi » Juda et si Samuel n'avait pas oint les rois, il y aurait eu rupture totale dans la tradition de l'arche. Samuel, élevé au sanctuaire de Josué à Silo, était sans discussion possible le successeur et l'héritier de Moïse et de Josué et, comme eux, le libérateur d'Israël. Toutes les prérogatives de Moïse, on l'a vu, il les possède à l'égard du peuple entier (cf. I Sam., VII; VIII; X, 25; XIII, 7 *b*). C'est donc avec raison qu'on l'associera dans l'avenir au souvenir de Moïse et d'Aaron (Jer., XV, 1; Ps., XCIX, 6). Pour la tradition du Nord, et pour tous dans la suite, Samuel apparaît comme un second Moïse. Il en ira de même, plus tard, pour Jérémie (Jer., XV, 1); cf. *supra*, *Vocations prophétiques*, col. 976-977 et 1016.

L'esprit et les traditions de l'Alliance du Sinaï survécurent donc au désastre de Silo et, par la médiation de Samuel, second Moïse faisant l'onction des deux premiers rois, et de l'arche « choisissant » Juda, la tradition passait de Moïse à David et du Sinaï à Jérusalem. Cf. *supra*, col. 1017.

Pour une vue d'ensemble de l'arche dans la vie d'Israël, recommandons l'art. d'Otto Eissfeldt (*Die Lade Jahwes in Geschichtserzählung, Sage und Lied*, dans *Das Altertum*, 14, 1968, Heft 3, pp. 131-145), spécialement intéressant pour les connexions avec la fête des Expiations et la littérature psalmique; voir aussi G. Henton Davies, *Ark of the Covenant*, dans *I. D. B.*, I, pp. 222-226, avec une bibliographie très substantielle, et E. Nielsen, *Some Reflections on the History of the Ark*, dans *S. V. T.*, VIII, 1960, pp. 61-74. Mais il est indispensable de consulter les analyses littéraires de F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (dans *Cahiers de la Rev. biblique*, III, 1969, spécialement pp. 104-105; voir aussi, à l'index, *paroles de Yhwh* et *théophanie*), qui fait grand cas des travaux de Jan Dus, *Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches* (*Jos. 3-4 und 6*), dans *Z. A. W.*, LXXII, 1960, pp. 107-134, et *Der Brauch der Ladewanderung im A. T.*, dans *T. Z.*, XVII, 1961, p. 1-16 (nous y ajouterons *Das zweite Gebot, zum Sieg der heiligen Lade über das Schnitzbild in Bethel*, dans *Communio viatorum*, IV-1, 1961, pp. 37-50). La période des Juges se diviserait, selon les déplacements de l'arche, en cinq époques, celles de Sichem, de Béthel, de l'errance, de Silo, de la perte de l'arche. Cette dernière phase serait l'objet du texte prophétique de Mich., VII, 7-20, visant les conséquences de la bataille d'Eben Ezer vers 1100 av. J. C. (I Sam, IV). Déjà Gunkel y avait vu, avec raison, une liturgie (*Zeitschrift für Semitistik*, 1924, pp. 147-178); déjà O. Eissfeldt avait reconnu le caractère *nord-israélite* de ce psaume (*Z. D. M. G.*, 112, 1962, pp. 259 sq.) et envisageait pour circonstances la fin du royaume de Samarie (*ibid.*, p. 264). J. Dus (*Weiteres zum nordisraelitischen Psalm Micha 7, 7-20*, dans *Z. D. M. G.*, 115, 1965, pp. 14-22) estime, lui, que la situation reflétée par ce psaume, qui évoque le Carmel, Bashân et Galaad (Mich., VII, 14), et l'ironique et méprisante question de l'ennemie : « Où est donc Yahvé, ton Dieu ? » (℣. 10 *b*), concerneraient la situation infligée à Israël par les Philistins après la bataille d'Eben Ezer. Pour nous, nous pencherions plutôt pour une relecture avec insertion postexilique des ℣℣. 12-13 et probablement du ℣. 20, car chez les prophètes la figure d'Abraham émerge au tournant de l'exil. Mais si l'*Urtext* remontait vers le XI^e^ siècle, cela donnerait un nouvel argument — et de poids — aux théories scandinaves des traditions et des recueils prophétiques du genre *diwan* (cf. *supra*, col. 988, 991, 998; et *infra*, col. 1213).

4° *Les confréries de nabis en Israël au temps de Samuel.* — C'est pour cette époque de Samuel que les textes signalent à plusieurs reprises des groupements prophétiques. Voici les principaux : I Sam., X, 5-6; 10-13 (Saül rencontrera des nabis); XIX, 19-24. Comme l'a noté L. J. D. Davies, on peut inférer qu'il y avait dans le pays maints groupements semblables à celui que rencontre Saül, qui réagissaient aux crises nationales de façon hautement émotionnelle et intensément patriotique (L. J. D. Davies, *op. cit.*, p. 112). J'adopte ici la terminologie de Desnoyers, qui propose d'appeler ces prophètes de

profession des nabis (en hébreu, il faudrait dire *nebi'im*). De ces textes, on peut dégager certains traits. C'est d'abord le caractère communautaire de cette association, du moins par bandes, par groupements, souvent d'un enthousiasme extatique provoqué par des chants, des danses et des jeux d'instruments. Ensuite, le caractère excentrique de leurs exercices : l'Ancien les qualifie assez bien en les appelant des « professionnels de l'exaltation religieuse » (*Histoire du peuple hébreu*, Paris, [1922], t. II, p. 30). Mais il les dépeint peut-être avec des expressions actuelles lorsqu'il nous montre, aux portes des villes, des nabis enfiévrés et hallucinés qui « commencent un spectacle à un coin d'avenue ou au carrefour bruyant de leur foire prophétique » (*op. cit.*, p. 178). Cette description les rapproche malgré tout des derviches tourneurs ou des prophètes phéniciens, ces prophètes de Baal qui cherchent en se faire des incisions (I Reg., XVIII, 26-29). Il y a quelques décennies, il était mal à tout de vouloir comparer ces nabis aux derviches des tribus mongoles (Buret, Sabarot), aux fakirs musulmans (Lemaître), aux derviches aux exercices religieux (Lagrange, Sanson, Kittel, etc.), à l'« ecstatic prophecy » (Hölscher, Sellin, Gressmann, Pedersen, art. *Prophetism*, dans *E.B.*, col. 3822-3830; Nikel, *Jesus Christus*, Paris, Bloud, 1927, pp. 307; Ed. Tobac-J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, t. Malines, 1932, pp. 10-16). Voir un fou, des gesticulations ou un acte dans Ézéchiel, Osée, Jérémie, Isaïe, c'était vraiment trop fort. Les recherches récentes ont montré la parenté avec les mantiques et devins du proche Orient (Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935, pp. 32-42). Quand elles veulent dépasser l'image trop facile des prophètes-fous, les théories contemporaines nous apparaissent fragiles ou tendancieuses. Les seuls textes dont on a voulu pouvoir déduire l'ecstase ne sont rien de moins qu'obscurs (I Reg., XIX, 24 et Jacob., XXIII, 3-6; cf. Bible de Jérusalem et Bible du Centenaire) et ouvrent le champ à bien des hypothèses : tatouage, cicatrices, aussi bien que mutilations d'hommes, eunuques étaient nombreux en Israël et pouvait venir d'un usage assez répandu chez les Cananéens (Lods, *Israël*, p. 87). Ce qui est plus certain, ce sont les danses des nabis, leurs gesticulations et l'usage de flûtes et de tambourins pour accompagner leurs chants. Nous n'excluons pas a priori un état d'excitation, des manifestations extatiques ni des transports désordonnés, puisqu'il leur arrivait de se déshabiller, comme Saül, ou de provoquer une exaltation collective. Cela est établi. Mais remarquons aussi l'étonnement et les réactions du public devant ces excès. Ainsi le peuple n'en revenait pas de voir Saül parmi les nabis (I Sam., XIX, 18-24). Si la manie d'Élisée s'adresse directement à Saül, elle retombe aussi sur l'institution; cf. Desnoyers, *op. cit.*, II, p. 276 : « On ne se gênait pas pour les appeler « frénétiques » (II Reg., IX, 11; Jer., XXIX, 26; Os., IX, 7-9). Amos tient à dire bien haut qu'il n'appartient pas à leur corporation (Am., VII, 14). Il est remarquable de retenir que si ces nabis se réclament de l'esprit, en fait l'esprit n'est envoyé qu'à des *groupes* de nabis, les textes qui nous renseignent sur leur activité nous les montrent toujours groupés (sauf Élisée; cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. III [1930], p. 176; Ed. Dhorme-J. Coppens, *op. cit.*, pp. 27-28; et p. 23, la note L, mettant au point la note 20, p. 175, de L. Desnoyers). Je crois que nous trouvons, dans cette action d'inspiration par « l'esprit de Yahvé », le milieu qui va nous permettre de donner au prophétisme européen d'Israël sa note unique et transcendante, même si, au plan des manifestations ou des pratiques ascétiques, nous devons confesser certaines ressemblances avec des analogues orientaux.

Sur ce rôle de l'esprit (*cf. supra*, 918 et *infra*, 1022; 1045; 1213-1216), M. Buber constate qu'avec les nabis on a le *dabar* et la *ruah*, le *logos* et le *pneuma*, descendant de la sphère divine : un *stimulus* avec la *ruah* et vocable le contenu, le *dabar*. Quand les nabis apparaissent en bandes, c'est le règne de la seule *ruah*, si Nabi, XI (*The prophetic Faith*, p. 64). Sur les effets de la *ruah*, lire Daniel Lys, « *Ruach* », *le souffle dans l'A. T.*, Paris, P. U. F., 1963, ch. III et IV, spécialement pp. 87, 96-97, et *Esprit*, dans *D.B.* de G. Kittel, pp. 368-372 (= art. *Pneuma* du *T.W.N.T.*).

3° *Gad et Nathan, prophètes de cour ?* — Le prophète Gad, dont le nom est apparemment d'origine païenne (nom de la divinité de la fortune; cf. Is., LXV, 11) et le phénicien גד צדן, « la fortune » [?]), est le voyant associé à David dès le temps du maquis. Avec lui déjà, il lui conseille de rentrer en Juda (I Sam., XXII, 5). Mais nous ne savons rien sur la forme de cette révélation. Ce pourrait être d'ailleurs au conseil aussi.

L'autre intervention signalée de ce prophète concerne les reproches et les menaces de châtiment adressés à David pour le recensement effectué par lui (II Sam., XXIV, 11 sq.), puis la construction d'un autel sur l'aire d'Ornan à Jérusalem (II Sam., XXIV, 18 sq.). Gad semble donc, à travers ces trois brefs épisodes, une fonction de conseiller de guerre, une fonction prédictive et une fonction, sinon cultuelle, du moins d'inspiration liturgique.

Il n'est pas sans intérêt de relever le jugement porté plus tard sur Gad par le Chroniste. A propos de l'institution des Lévites au Temple, dont le Chroniste aut remonter l'organisation à David, il est précisé : « Selon le commandement de David, de Gad, le visionnaire du roi, de Nathan, le prophète, car le commandement de la part de Yahvé est transmis par l'organe de ses prophètes » (II Par., XXIX, 25).

Ce même Chroniste attribue un récit des Actes de David à Samuel, à Nathan et à Gad (I Par., XXIX, 29). Serait ce un élément du *midrash* du livre des Rois (II Par., XXIV, 27) utilisé comme source par le Chroniste (II Par., XX, 34)?

Gad et Nathan sont donc mentionnés ensemble par le Chroniste, mais Nathan a beaucoup plus de relief que son compagnon dans les livres de Samuel. Il fait figure de prophète principal dans trois moments absolument décisifs de la vie de David : la construction projetée du Temple (II Sam., VII), l'adultère et le crime du roi (II Sam., XII, 1 sq.), la succession au trône de David (I Reg., I, 15-48). Dans les trois cas, son avis fut prévalent, et l'on ne voit autour de David aucune influence comparable.

Le personnage se prête, comme Gad, à des comparaisons avec les prophètes de Mari quant à l'objet de ses missions, mais il ne faudrait pas oublier que l'oracle messianique de Nathan ou sa parabole ne trouvent aucun parallèle à Mari, ni pour le style, ni pour l'inspiration. Et s'il faut l'appeler « prophète de cour », ce n'est pas, pour autant, l'accuser de servilité, il fut plutôt un modèle du genre. Et à Mari nous n'avons pas véritablement un prophète de cour. **Mais Gad et Nathan ne font pas partie des listes des grands officiers de la cour.**

Sur la question de l'oracle de Nathan et de son opposition à la construction du Temple, on ajoutera à l'art. de Cothenet quelques pistes de position : M. Noth, *David and Israel in II Sam. 7*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, pp. 122-130; R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, II, 1960, pp. 172 sq.; G. W. Ahlstrom, *Per Prophet Nathan und der Tempelbau*, dans *V. T.*, XII, 1961, pp. 113-127; A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, dans *V. T. S.*, IX, 1963, pp. 213-224, rejette la thèse de l'opposition au Temple; l'auteur voudrait plutôt justifier le défaut d'exécution du Temple sous David et non pas condamner le

projet de David et le principe du Temple (p. 214). Selon J. Dus (*Z. A. W.*, 75, 1963, p. 48), l'opposition serait dirigée contre la construction d'un temple à Silo. A bon droit Th. A. Busink estime que ni l'interprétation de Caquot, ni celle de Dus ne sont vraisemblables (*Les origines du Temple de Salomon*, dans *Ex Oriente Lux*, Jaarbericht 17, 1963, p. 187, note 3). Dans son *Messianisme royal*, Paris, 1968, pp. 39-52 (La prophétie de Nathan), J. Coppens donne l'état des questions et une abondante bibliographie.

6° *Une intervention prophétique sous le règne d'Asa de Juda* (II Par., XIV-XVI). — Ce très long règne d'Asa, lequel fut contemporain de sept rois d'Israël, Jéroboam Ier, Nadab, Baasa, Éla, Zambri, Omri et Achab, fut parmi les plus prospères et les plus heureux pour Juda. La politique de ce roi énergique se situe sur les plans religieux, militaire et diplomatique. Dans le domaine religieux, il fut un des plus sévères réformateurs qu'ait connus Juda. Rois et Chroniques s'accordent dans leur éloge pour ses réformes, en particulier pour sa lutte contre l'idolâtrie : celle-ci était représentée par les *maṣṣêbôth*, les *'ašêrîm* et un *miphlésséth* pour Ashérah, qui, selon certains, pourrait être un symbole honteux (voir sur ce point J. Bright, *A History of Israel*, Londres, 1960 p. 220). A cause de cette abomination, Asa retira à la reine mère son titre de reine (II Par., XV, 16). Nous savons aujourd'hui par les fouilles de Ramat-Rahel, à une lieue de Jérusalem, que l'idolâtrie était chose certaine. Dans les nouvelles fouilles de Jérusalem, le P. de Vaux interprète deux piliers comme des *maṣṣêbôth*, qui datent sûrement de l'époque monarchique, mais sont peut-être des stèles commémoratives de défunts (*R.B.*, LXXI, avril 1964, pp. 253-254, avec la pl. XI). Le livre des Chroniques ajoute encore qu'il y eut destruction de *ḥammânîm*, terme dont la traduction reste difficile. La *Bible de la Pléiade* parle d'obélisque : « Le sens d'*obélisque* est le plus probable pour l'hébreu *ḥammân*, qui désigne un pilier solaire d'après l'étymologie proposée par Rashi » (vol. I, p. 377, n. 30). Cazelles proposait « autels à encens » (cf. Lev., XXVI, 30), à la suite d'Ingolt et Albright.

Dans le livre des Chroniques, on raconte cette réforme drastique en deux temps : d'abord sur l'initiative du roi (II Par., XIV, 1-4), puis sous l'influence de la prédication prophétique d'un dénommé Azaryâhu (II Par., XV, 1-7), inconnu par ailleurs (et spécialement du livre des Rois). Le personnage est introduit à la manière des anciens prophètes : « L'esprit de Yahvé fut sur Azaryâhu, fils d'Oded » (cf. Num., XXIV, 2; I Sam., X, 6, 10, XIX, 20, 23; voir aussi I Par., XII, 18; II Par., XX, 14 sq.; XXIV, 20). Nous avons ensuite l'appel classique à l'auditoire : « Écoutez-moi, Asa et tout Juda et Benjamin ». Puis vient l'énoncé d'un principe théocratique, suivi d'un oracle qui en est comme l'illustration. Formulé deux fois, le principe est une des bases de la morale prophétique : *Dominus vobiscum quia fuistis cum eo*. Cette première formulation de l'alliance, où la phrase n'a pas de verbe (Yahvé *est, a été* ou *sera* avec vous), nous rappelle que le Dieu biblique est un « Dieu avec... ». Une deuxième formulation est liée à la première : « Et si vous le cherchez, il se laisse trouver par vous; mais si vous l'abandonnez, il vous abandonne » (II Par., XV, 2). Le couple « chercher-trouver » (ou ne pas trouver) Yahvé est une quantité fréquente chez les prophètes : Jer., XXIX, 13; Is., LI, 1; LXV, 1; Zach., VIII, 21-22 (cf. A. Feuillet, *La formule « chercher-trouver »*, dans *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953, pp. 65-70; voir aussi A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1963, pp. 130-131).

Pour le thème de l'abandon (racine עזב), notons d'abord sa fréquence dans les Chroniques, Esdras et Néhémie. Le prophète Sema'yah, lors de l'invasion du pharaon Sésac, déclare au nom du Seigneur : « Vous, vous m'avez abandonné, et moi, je vous ai abandonnés à la main de Sésac » (II Par., XII, 5). On notera le בְּיַד, « à la main de, au pouvoir de, à la merci de », formule fréquente en Akkad et à Mari (voir ci-dessus, col. 894). Cette intervention du prophète est inconnue du livre des Rois. La formule d'abandon se retrouve sur les lèvres de David s'adressant à Salomon (I Par., XXVIII, 20). La parenté des textes avec II Par., XV, 2 vaut la citation : « Sois ferme et courageux, et agis ! Sois sans crainte et ne t'effraye pas, car *Yahvé Dieu, mon Dieu, est avec toi*. Il ne te laissera pas et ne t'abandonnera pas jusqu'à l'achèvement de tout ouvrage pour le service de la maison de Yahvé » (cf. également XXXII, 31; I Par., XXVIII, 9; II Par., XXIV, 5; Esdr., VIII, 22; Néh., IX, 17); dans le Deutéronome, on ne trouve la formule théologique que dans les ch. XXVIII à XXXII ou en IV, 31, donc en dehors du Code deutéronomique; cf. *supra*, 975 sq.; *infra*, 1220.

7° *Répartition géographique des groupes de prophètes*. — Au fur et à mesure que progressent les études de détail, on se rend compte que le vocabulaire et la syntaxe viennent à la rencontre de l'histoire pour dégager l'importance d'un prophétisme du Nord. Dans les débuts de la monarchie, au temps de Saül, le prophétisme se manifeste dans la tribu de Benjamin, et avec Samuel et Aḥîyyâh à Silo. Si l'on met à part les prophètes de cour Nathan et Gad, on retrouve ensuite un prophète à Bethel, où il reçoit la visite d'un prophète du royaume du Sud (I Reg., XIII, 11-24). Depuis le temps de Michée ben Jimlah jusqu'à celui d'Élisée, il est frappant de retrouver toujours les prophètes, aussi bien les individus que les groupes, dans le royaume du Nord, en particulier à Jéricho (II Reg., II, 4, 5), à Gilgal (IV, 38). Si l'on ajoute à cela qu'Amos et Osée viendront prêcher dans le Nord, on mesure mieux l'extrême concentration prophétique dans ce royaume. Nous ne croyons pas que ce soit là un hasard, ou l'effet de lacunes dans notre documentation en ce qui concerne le royaume de Juda.

Le fait nous semble devoir être rapproché du caractère prophétique de l'Élohiste et du Deutéronome, dont les attaches avec le Nord ne semblent plus à démontrer. Des facteurs plus généraux s'inscrivent d'ailleurs en faveur d'un prophétisme qui se serait d'abord spécialement développé dans le Nord. Il y a des indices de vocabulaire qui viennent le confirmer. Ainsi G. von Rad a repris la constatation de S. Mowinckel sur une absence de la notion d'Esprit dans la prophétie classique préexilique (*Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*, 1941, avec traduction française : *La connaissance de Dieu chez les Prophètes*, dans *R. H. P. R.*, 1942, fasc. 2-3, pp. 69-105; et *The Spirit and the Word in the Preexilic Reforming Prophets*, dans *J. B. L.*, 1934, pp. 199 sq.). Alors que Mowinckel tentait d'expliquer cette carence par une pointe polémique des « prophètes réformateurs » à l'égard des vulgaires *nebi'îm*, von Rad écrit : « Peut-être la notion d'esprit était-elle un trait caractéristique de la prophétie nord-israélite » (cf. Os., IX, 7; *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 51, note 1, terminée à la p. 52). James L. Mays, dans son commentaire d'Osée, n'hésite pas à franchir le Rubicon : « Le don de l'esprit était une caractéristique spéciale des prophètes du Nord » (I Reg., XVIII, 12; II Reg., II, 9, 16). « Homme de l'esprit » était probablement un synonyme conventionnel d' « homme de Dieu », titre populaire trouvé fréquemment dans les sources

nordiques » (*Hosea*, Londres, 1969, pp. 129-130). Nos recherches de vocabulaire nous ont conduit aux mêmes résultats; *supra*, 917-934.

8° *Le prophétisme aux royaumes du Nord et de Juda; les associations de prophètes.* — Indépendamment du rattachement au prophétisme du Nord des traditions concernant Samuel et Aḥiyyâh de Silo (cf. *supra*, col. 1015-1018), indépendamment des grandes figures historiques de Michée Ben Jimlah, Élie, Élisée, Amos et Osée, sans parler des quatre cents prophètes consultés par Achab ou de ceux que massacra Jéhu, il faut enregistrer le fait que l'institution des « Fils des prophètes », בְּנֵי הַנְּבִיאִים, n'est attestée que dans ce même royaume du Nord. Ils sont ainsi nommés en I Reg., xx, 35; II Reg., ii, 3, 5, 7, 15; iv, 1, 38; v, 22; vi, 1; ix, 1. La dernière attestation de leur existence nous viendrait d'Amos lui-même, toujours en ce royaume du Nord (Am., vii, 14).

Partant du fait que le rédacteur de Samuel, tout comme le peuple, signale comme une chose insolite que Saül soit tombé au rang des nabis (« Saül est-il aussi parmi les prophètes? », I Sam., x, 11-12), L. J. D. Llewellin Davies se croit autorisé à formuler la thèse, probablement trop rigide, que dans le Sud c'était le prêtre qui était le représentant autorisé du Yahvisme, tandis que dans le Nord les prophètes semblent avoir été beaucoup plus influents que les prêtres, du moins dans les affaires politiques (*The origin and development of early Hebrew prophecy*, p. 112). Davies aurait d'ailleurs pu relever le fait insolite, mais favorable à sa thèse, qu'un fils de David, Nathan (ancêtre du Messie selon Luc, i), fut prêtre et aussi le fait que, sous le second Temple, le sacerdoce l'emporte définitivement sur le prophétisme; mais précisément ces faits suscitent des explications multiples, qui obligeraient à nuancer sa thèse.

Bien avant Davies, ce prophétisme du Nord avait été signalé. A. Jepsen (*Nabi*, pp. 121-123) a distingué trois groupes de textes sur les *nabis* dans les livres historiques. Un premier groupe concerne l'historiographie proprement dite, les cas où les nabis apparaissent en pleine lumière historique: I Sam., xxii, 5; xxviii; II Sam., vii; xii; I Reg., i; xx; II Reg., ix; x; xxiv(?) (Jepsen considère d'ailleurs II Sam., vii et xii comme remaniés et propose d'adjoindre II Sam., xxiii). Un deuxième groupe comporterait des légendes de *nabis;* ceux-ci y apparaissent au centre des récits comme des personnalités agissantes (Gen., xx; I Sam., i; iii; ix-x; xix, 18-24; I Reg., xvii-xix; II Reg., i, 9-16; ii; iv-viii; xiii, 14-21; Is., xxxvi-xxxviii; I Reg., xiii; II Reg., xxiii, 16-18; I Sam., xvi; I Reg., xx, 35-43; xxii); dans ces textes, Jepsen estime que c'est moins la réalité que l'idéal du *nabi* qui est présenté. Enfin un troisième groupe est constitué par des discours de *nabis* (Jud., vi, 8 sq.; I Sam., ii, 27 sq.; I Reg., xvi, 1 sq.; xii, 22-24; Is., xxix; II Reg., xxi, 10-15; I Sam., xiii; xv; I Reg., xi, 29 sq.; xiv, 1 sq.); dans ces textes, la conduite des nabis est à l'arrière-plan, mais leur parole est dominante. Jepsen doute que ces paroles aient été conservées dans leur réalité; mises dans la bouche des nabis, elles montrent plutôt ce qu'on attendait d'eux et ce qu'on les croyait capables de faire (Jepsen, *op. cit.*, p. 121). Faut-il rappeler ici l'analogie avec les discours historiques des historiens anciens du monde gréco-romain?

Pour Jepsen, la plupart des légendes sont nées et ont fleuri dans l'Israël du Nord, et ce qui vient de Juda (sauf I Reg., xiii) lui apparaît comme une imitation ou un complément. La seule histoire prophétique qui soit dans la tradition de Juda (Is., xxxvi-xxxviii) contient en grande partie des discours (*op. cit.*, p. 123).

Dans le royaume du Nord, Jepsen envisagerait deux types de nabis : les nabis de cour et les nabis indépendants (*op. cit.*, p. 159). Alors que les premiers mangeaient à la table du roi, les autres, qui parcouraient le pays, vivaient des dons du peuple. Le même auteur constate, dans le Nord, une certaine séparation par rapport aux prêtres, aux temples, aux sacrifices. Car le sacrifice d'Élie est conditionné par le jugement de Dieu. En Juda, au contraire, à une époque il est vrai plus tardive, trente fois les nabis et les prêtres sont nommés (fraternellement) côte à côte. Jepsen en conclut à des rapports différents entre les nabis et le sacerdoce dans les deux royaumes (*op. cit.*, p. 161). Peut-être y aurait-il eu reconciliation entre prêtres et nabis au temps d'Osée (iv). Mais sans doute vaut-il mieux adopter ici les thèses de A. Neher et H. W. Wolff sur une rencontre d'Osée avec le milieu lévitique, qui n'était pas nécessairement celui du sacerdoce, des officiants des sanctuaires (cf. *supra*, 1007, 1009; *infra*, 1134).

Les nabis semblent avoir été jugés très différemment selon les époques. D'abord, peut-être, parce qu'ils appartenaient à une classe sociale inférieure (cf. I Sam., x, 12; et la fierté d'Amos se désolidarisant de ce milieu, Am., vii, 12-14). D'autant plus extraordinaire apparaît alors la vocation d'Élisée, probablement fils d'un riche propriétaire; mais Jepsen y reconnaît un effet de la volonté de Yahvé (*op. cit.*, p. 163). Si on rencontre des cas de mépris à l'égard des nabis (II Reg., ix, 11), il y a aussi, plus souvent, une crainte révérencielle : on est parfois déférent à leur égard (II Reg., i), on leur donne le titre de « Seigneur » (I Reg., xviii, 7), « Père » (II Reg., ii, 12), « Homme de Dieu », etc. (cf. *supra*, § II, *Les noms des prophètes*, col. 933-934, et *infra*, 1212).

Il semble que les nabis devaient quitter leur famille (cas d'Élisée), qu'ils pouvaient tomber dans le besoin (II Reg., iv, 1 sq.). Leur vie frugale était peut-être davantage due à l'indigence économique qu'à un idéal ascétique recherché.

Après une interruption de plus d'un siècle, les prophètes réapparaissent en Juda et sont souvent associés avec d'autres autorités en Israël : prêtres, sages ou anciens (II Reg., xxiii, 2; Neh., ix, 32; et très spécialement tous les témoignages des prophètes écrivains, qui, sauf Osée, sont des prophètes de Juda: Os., iv, 4-5; Is., xxviii, 7; Mich., iii, 11; Jer., ii, 26; iv, 9; v, 31; viii, 1; xiii, 13; xiv, 18; xviii, 18; xxiii, 11, 16; xxix, 1; xxxii, 32; Soph., iii, 4; Ez., vii, 26; xxii, 26-28; Lam., ii, 20; iv, 13).

Ce qui frappe, si l'on excepte Neh., ix, 32, c'est le fait d'une sorte de corporatisme prophétique pré-exilique. Ni le Deutéro-, ni le Trito-Isaïe, ni Aggée, ni Zacharie, ni Malachie n'évoquent cette classe ou corporation. Donc, ce n'est pas une institution spécifique du second Temple, mais bien un phénomène à peu près contemporain de la monarchie israélite, d'un bout à l'autre de l'histoire des deux royaumes, en dépit de quelques éclipses qui ne sont peut-être que des lacunes de notre documentation ou l'indice d'une époque « sans histoires ». De là à conclure à un prophétisme d'État, comme Kraus (*infra*, col. 1054) et d'autres l'envisagent, il n'y a qu'un pas, trop vite franchi à notre gré, même si l'hypothèse n'est pas totalement dépourvue de bases... Car dans la période la mieux connue de leur histoire, sous Élisée, ces prophètes représenteraient beaucoup plus un élément contestataire, qui complote contre la monarchie, qu'un fonction-

nariat d'État, au service des intérêts du roi. Les critiques modernes semblent souvent victimes des analogies étrangères, et tombent d'ailleurs dans une interprétation univoque de l'institution. La liberté d'allure et de langage apparaît donc en réalité comme spécifique du prophète israélite, à la fois véhément contestataire auprès des hommes et audacieux interpellateur auprès de Dieu (cf. Samuel, Élie, Élisée, Jérémie et Ezéchiel). Pour un prophétisme contestataire à Mari, cf. *supra*, col. 889.

Nombreux sont les endroits de l'Écriture où il est parlé de prophètes corporatifs. Dans cette occurence, il ne s'agit plus d'un charisme exceptionnel et particulier confié à des hommes appelés par Dieu à une vocation spéciale, mais comme d'un état de vie, d'une institution prophétique, d'une véritable association qui relèverait des recherches de la sociologie moderne sur les « petits groupes », ces facteurs d'histoire et d'évolution (cf. *infra*, col. 1033).

Avant de rappeler les textes des livres des Rois qui peuvent avoir été influencés par la rédaction deutéronomiste, relevons les allusions des prophètes eux-mêmes à une sorte de classe prophétique : Am., VII, 12, 14; Is., III, 2; XXVIII, 7; XXX, 10; Jer., II, 26; IV, 9; VIII, 1; XIII, 13; XIV, 18; XVIII, 18; XXIII, 9 sq.; XXVI, 7, 11, 16; XXIX, 1; XXXII, 32; Ez., VII, 26; XXII, 28. De cet inventaire, il ressortirait que les prophètes corporatifs sont de plus en plus nombreux et influents à mesure qu'on se rapprocherait de l'exil. Il nous manque leurs écrits ou leurs prédications. Peut-être furent-ils avant tout des « prophètes d'action » ?

Faisons maintenant la contre-épreuve avec les livres de Samuel et des Rois : I Sam., X, 5-13; XIX, 18-24; XXVIII, 6; I Reg., XVIII, 4, 13; XXII, 6-28; II Reg., XXI, 10 (cf. *infra*, col. 1168 sq.; 1209 sq.). Voici les cas, relevés par Jepsen, où nous rencontrons des nabis à la cour de Jérusalem. I Reg., XXII lui semble transporter à Samarie des conditions qui devaient exister en Juda; la chose reste cependant à prouver. Isaïe apparaît à la cour à la fois comme intermédiaire et comme intercesseur qui doit obtenir le secours de Yahvé. La femme d'Isaïe était certainement prophétesse, car ce n'était pas l'habitude de l'Orient de donner à une femme le nom de la profession de son mari. En II Reg., XXII, 14, Hulda, la prophétesse, est la femme d'un fonctionnaire de la cour. II Reg., XXIII, 2 associe des nabis à la réforme de Josias (Jepsen, *Nabi*, p. 191; cf. p. 19). Mais Jepsen a vu aussi comment les prophètes de Juda d'avant l'exil, Isaïe, Michée, Jérémie, Sophonie, vont se trouver en conflit avec les nabis. C'est ce que nous examinerons en traitant des faux prophètes (*infra*, col. 1040). Quant aux « fils des prophètes », nous les retrouverons avec Élisée (*infra*, col. 1032).

Pour peu qu'on cherche à prendre une vue d'ensemble de ces questions, on est amené à se demander si la fréquente mention, chez Jérémie, des prophètes (un pluriel désignant un groupe) à côté des prêtres ou des sages ne favorise pas l'hypothèse d'une migration des prophètes du Nord vers Juda, ou d'un ralliement au Temple de Jérusalem analogue à celui des prêtres et des lévites, événements consécutifs à la chute de Samarie. Prophètes de cour (de Samarie) et prophètes indépendants, ou survivants de l'association des « Fils des prophètes », ils auraient été intégrés, tout comme les prêtres et les lévites de province, au personnel du Temple. L'hypothèse d'un prophétisme cultuel trouverait ici sa chance, si l'on envisage ces nabis en subordination et en accord avec les prêtres du Temple. Compte tenu de l'origine de ces nabis, quelques fonctions cultuelles n'apparaissent pas incompatibles avec leurs anciennes activités. Samuel n'avait-il pas présenté ainsi ces nabis à Saül : « ... Tu arriveras à Gibéa-Élohim (« la colline de Dieu » ou « Gabaa de Dieu »)..., tu croiseras une bande de nabis descendant du haut-lieu, précédés d'une harpe, d'un tambourin, d'une flûte et d'une cithare, en train de prophétiser » (I Sam., X, 5) ? Rappelons-nous qu'Élisée, pour entrer en transe, réclame un *menaggên*, c'est-à-dire un musicien (II Reg., III, 15); il devait donc y en avoir parmi les « Fils des prophètes ». On s'explique mieux dans ces conditions qu'Ed. König compte parmi les prophètes secondaires ceux qui sont dits, en I Par., XXV, 1-3, « prophétiser » dans le service liturgique du Temple (*Offenbarungsbegriff*, I, pp. 86-87). Et l'on comprendrait beaucoup mieux les préoccupations cultuelles d'Ezéchiel, d'Aggée, de Zacharie et de Malachie, après une pareille osmose entre prêtres et prophètes. Non seulement les uns et les autres auraient pu fournir à David des suggestions psalmiques ou liturgiques (II Par., XXIX, 25) (?), mais ils défendirent le Temple ensemble (Jer., XXVI, 8-9) et disparurent ensemble, lorsque le sanctuaire fut détruit (Lam., II, 20; pour le second Temple, cf. *supra*, col. 1007, 1022 sq.; *infra*, 1035, 1126, 1137, 1162).

9° *Le prophète Élie.* — 1. *Une figure de pauvre.*

Pour le cycle d'Élie, voir G. Fohrer, *Élia*, dans *Abh. Th. A. N. T.*, 53, Zurich, 1957; 2e éd. revue et augmentée, 1968. Nous n'avons pu utiliser Odil Hannes Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in der Elia-Erzählungen*, dans *W.M.A.N.T.*, Bd. 26, 1968, bibliographie pp. 148-155.

Élie est le plus grand des prophètes d'action de l'ancien Israël, mais on ne lui connaît ni père, ni mère, ni maison, ni famille. Il est de Tisbéh en Galaad. Le nom de la ville a survécu dans celui d'Istib en Transjordanie, ruine située dans le massif d'Adjlûn en Galaad (à 5 km au nord d'Adjlûn et à 1 km d'une hauteur surnommée Mar Elyâs). Ce prophète semble n'avoir peut-être qu'un nom d'emprunt : אֵלִיָּהוּ, *'êliyâhû* : « Mon Dieu est Yahweh *(Yahu)* ». « Son nom, disait Hastings, peut être regardé comme la devise de sa vie et exprime le but de sa mission comme prophète ». La tradition rabbinique, du fait du sacrifice du Carmel, a induit qu'il était de lignée sacerdotale : la chose reste invérifiable. Élie sera le champion des pauvres (cf. *infra*, § VII, col. 1086). Il apparaît lui-même vêtu d'un manteau (II Reg., I, 8).

2. *Un solitaire de Dieu.* — « Chaque fois que l'histoire du monde fait un pas important en avant et franchit une phase difficile, s'avance une formation de chevaux de renfort : les hommes célibataires, qui ne vivent que pour une idée », disait Kierkegaard. Le mot s'applique admirablement à Élie. Celui-ci, en effet, séjourne au désert (I Reg., XIX, 4), au mont Horeb (I Reg., XIX, 8) et au torrent de Kérith (I Reg., XVII, 3). S'il entre dans quelque ville, c'est seulement pour porter le message de Dieu, puis il disparaît. Autour de lui règne une atmosphère de mystère, accentuée par son parler direct. Les grands craignent toujours de le voir surgir inopinément : « Ah ! te voilà, troubleur d'Israël » (I Reg., XVIII, 17). Sa mort mystérieuse ajoutera encore à ce halo. On peut dire qu'il a mené une vie proche de celle des Rékabites et des Naziréens.

3. *L'époque d'Élie.* — Voir J. W. Jack, *La situation religieuse d'Israël au temps d'Achab*, dans *R. H. R.*, CXII, 2, 1935, pp. 145-168; on pourra lire encore Leah Bronner, *The stories of Eliah and Elisha*, Londres, 1968; cf. « The spiritual clash between Israel and Canaan » (pp. 1-7) et « In the days of Achab and Jezabel » (pp. 8-17); la critique littéraire y est faible.

Ce qui est en jeu, avec Élie, c'est un véritable « Kulturkampf » entre le yahvisme et la religiosité syncrétiste des Omrides.

« Le peuple flottait indécis entre Yahvé et Baal », disait déjà Wellhausen (*Israel und Juda, Geschichte*, Berlin, 1894, p. 52). H. H. Rowley a noté qu'à Ras-Shamra, dans la mythologie ugaritique, il y a une longue dispute entre El et Baal, à la fin de laquelle El recule devant Baal et concède à Baal la première place (H. H. Rowley, *Elijah on mount Carmel*, dans *Men of God*, Londres, 1963, p. 38, avec d'abondantes références). L'histoire religieuse et même politique de l'Orient sémitique ancien n'est qu'une longue rivalité de dieux qui, tour à tour, prennent la préséance les uns sur les autres (Marduk à Babylone, Amon à Thèbes). Le fond de l'histoire d'Élie et de Jézabel n'est qu'un épisode de cette vaste histoire. Mais l'extraordinaire, c'est qu'Élie était seul contre tous. Jézabel est fille d'Ithobaal, appelé par erreur roi des Sidoniens. Elle est d'un caractère puissant et dominateur, écrit L. Bronner; elle obtient la construction d'un temple païen à Samarie (on raconte la démolition de celui-ci en II Reg., x, 27 : « Ils en firent un cloaque, ce qu'il est resté jusqu'à maintenant »). Elle organise dans la ville un culte étranger à Yahvé, car son temple, avec ses 450 prophètes de Baal et ses 400 prophètes d'Ashéra, ne lui suffit pas : elle veut l'égalité des droits pour ses dieux. Achab sacrifie aux dieux de sa femme (cf. II Reg., x, 19-25). Le caractère de la divinité juive apparaît bien lors du meurtre de Naboth : alors que le baalisme, note L. Bronner en simplifiant, marche la main dans la main avec l'injustice et le crime, le Dieu d'Israël est le rempart du droit et de la justice (*op. cit.*, p. 14).

4. *Élie prophète de la sécheresse* (I Reg., xvii). — Voir R. de Vaux, *Le cycle d'Élie dans le livre des Rois*, dans *Élie le prophète*, I *(Études carmélitaines)*, 1956, pp. 54 sq. Le récit commence d'une manière si abrupte qu'on a supposé que le rédacteur des Rois n'avait pas transcrit tous les antécédents de notre prophète. La sécheresse doit punir soit l'établissement du culte de Baal (I Reg., xvi, 23-33) (R. de Vaux), soit une « persécution organisée par Achab et Jézabel qui avaient détruit tous les autels de Yahvé et massacré tous ses prophètes, sauf le seul Élie » (I Reg., xviii, 22; xix, 10) (Bible du Centenaire). Selon un procédé littéraire d'effet dramatique, c'est avec la soudaineté de l'aigle, soudaineté qui caractérise tous les mouvements d'Élie, que ce dernier apparaît à l'improviste devant Achab avec l'annonce d'une sécheresse qui durera plusieurs années et qui ne prendra fin qu'en accord avec la parole prophétique (voir les commentaires : Skinner, p. 223; Montgomery, p. 292). La longue sécheresse annoncée par Élie trouve une analogie en Luc., iv, 25, où Jésus parle de trois ans et demi, et en Jac., v, 17. Flavius Josèphe (*Ant. Jud.*, VIII, xiii, 2) cite une phrase de Ménandre d'Éphèse, selon laquelle une longue sécheresse aurait persisté une année durant en Phénicie sous le règne d'Ithobaal, le beau-père d'Achab, roi de Tyr, le père de Jézabel. Il fut roi de Tyr de 887 à 856 environ. Toujours selon Ménandre, un orage terrible l'aurait interrompue à la suite d'une prière d'Ithobaal (apud Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, xiii, 2 [324]). Une sécheresse est aussi mentionnée dans le cycle d'Élisée (II Reg., iv, 38 sq.). Enfin une période de sécheresse a été relevée entre 1868 et 1874, « la pire des temps modernes ».

A la veuve de Sarepta (*Ṣariptu* dans les Annales de Sennacherib; aujourd'hui Ṣarafand), port de la côte méditerranéenne, entre Tyr et Sidon, Élie avait annoncé la sécheresse : « Par la vie de Yahvé, Dieu d'Israël, devant qui je me tiens, il n'y aura durant ces années-ci ni rosée, ni pluie, sinon à ma parole » (I Reg., xvii, 1; Bible de la Pléiade). En réalité, en milieu oriental, pareil texte doit s'entendre ainsi : « Par la vie de Yahvé, le Dieu d'Israël que je sers, (je veux être maudit) s'il y a, ces années-ci, de la pluie ou de la rosée autrement qu'à ma parole ». C'est dans des circonstances exceptionnelles qu'on fait ainsi appel à la vie de Dieu; cf. Jud., viii, 19, où Gédéon dit aux Madianites : « Aussi vrai que Yahvé est vivant, si vous leur aviez laissé la vie, je ne vous tuerais pas » (Bible du Centenaire; I Sam., xiv, 39, 45 : « Car, par la vie de Yahvé qui sauva Israël, même s'il s'agit de Jonathan, mon fils, il mourra de mort! » (Bible de la Pléiade); I Sam., xix, 6; Jer., iv, 2. On fait également appel à la vie des interlocuteurs : I Sam., i, 26; xx, 3. Le serment par Yahweh donne à la phrase conditionnelle le sens négatif : Saül, après avoir écouté Jonathan, fait ce serment : « Par la vie de Yahvé, il ne mourra pas », littéralement *s'il meurt*, sous-entendu : je veux être maudit (I Sam., xix, 6; Bible du Centenaire) (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 165, a). Saül fait encore cet autre serment : « Par la vie de Yahvé (que je sois maudit), si tu n'encours aucune peine pour cette affaire ! » (I Sam., xxviii, 10; cf. II Sam., xiv, 11).

5. *Le sacrifice du Carmel.* — Dès l'antiquité, il y avait sur le Carmel un haut-lieu de Baal, nommé dans les listes de Thoutmès III Rousha Qadesh. Sur l'endroit exact, cf. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 59, en note. Le moment de l'épisode est impossible à préciser : peut-être une fête des *maṣṣôth* au printemps, ou la fête des *'asiph* en automne. En ce qui concerne les personnages, on se reportera à J. Steinmann, *Élie le prophète (Études Carmélitaines)*, I, 1956, p. 103; et aussi à L. J. D. Davies, *op. cit.*, pp. 22-29, cf. pp. 117-127 et 133-136. Il n'est nullement question de prêtres au cours de cette cérémonie. De part et d'autre, le sacrifice est offert par les prophètes. Nous sommes donc dans une situation antérieure au Deutéronome, selon lequel seul un lévite peut offrir le sacrifice (Deut., xviii, 1 sq.), et antérieure au Code sacerdotal, qui réclame pour les sacrifices un descendant d'Aaron (Num., xviii).

« Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets? » (I Reg., xviii, 21). Cette danse est attestée par le romancier grec Héliodore (*Ethiop.*, IV, xvii, 1; texte dans R. de Vaux, *Élie le prophète*, I, p. 60, note *d*, qui donne d'autres exemples sur le prophétisme extatique, p. 62, note *a* et *b;* voir aussi le volume collectif, *Les danses sacrées*, dans la coll. « Sources orientales », Paris, 1963). Ce dernier ouvrage nous oblige à poser la question de savoir si, dans les danses phéniciennes, syriennes et anatoliennes de l'antiquité, on n'aurait pas déjà une ramification primitive du chamanisme ? On sait assez que l'une des caractéristiques du chamanisme, c'est l'extase obtenue par la danse. Nous n'avons pas compétence pour répondre à cette question concernant de telles influences à l'époque d'Élie, mais le prophétisme hébreu, par contraste, n'en prendrait que plus de relief si l'hypothèse était fondée (lire aussi Rowley, *Eliah on Mount Carmel*, dans *Men of God*, pp. 47-56). On remarquera qu'à la différence des prophètes de Baal, Élie ne donne au Carmel aucun signe de tension ou d'inquiétude. Il offre, par sa confiance en Dieu et son calme, tous les critères de la prophétie véritable. L'importance religieuse de l'événement n'a pas échappé à Rowley qui estime que, sans Moïse, la religion monothéiste ne serait jamais née, mais que, sans Élie, elle serait morte (H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 65). Pour reprendre une image de L. J. D. Davies, la victoire d'Élie survient au moment où le yahvisme était complètement « déshydraté » (*op. cit.*, p. 175). Nous mesurons une fois de plus le rôle des grandes person-

nalités religieuses dans l'histoire du monothéisme révélé, rôle que les sociologues ne pourront ramener à une suite d'évolutions naturelles. La religion sans image divine de Moïse, la religion du Dieu jaloux d'Élie allaient à contre-courant des instincts sociologiques de la masse, ainsi qu'en témoignent les épisodes du veau d'or et du Carmel. La Bible est vraiment le lieu de rencontre des grandes personnalités créatrices, qui résistèrent en leur temps aux forces de désagrégation morale et religieuse, et résistent encore aujourd'hui aux corrosions d'une certaine critique.

Élie au Carmel, en prenant « douze pierres, autant qu'il y a de tribus [issues] des fils de Jacob « (I Reg., XVIII, 31), se posait lui aussi en champion de l'unité d'Israël (il fera d'ailleurs verser douze jarres d'eau, ŷŷ. 34 sq.). On notera également le rattachement au Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël (ŷ. 36). Déjà le texte nous laisse entrevoir en filigrane le nouveau Moïse (sur cette tendance, *supra*, 976 sq., 1015-1016).

6. *Élie à l'Horeb.* — Les héros ne sont jamais d'une humanité plus authentique que dans la manière de surmonter leurs faiblesses, tel Jésus à Gethsémani, tel Jérémie dans ses confessions.

Le message de Jézabel (I Reg., XIX, 2) a été rendu par quelques versions (LXX, *Vetus latina*) en ces termes : « Si tu es Élie, moi je suis Jézabel », en d'autres termes : « Ce que tu as fait, moi je peux bien le faire ». G. Fohrer (*Elia*, dans *A. T. A. N. T.*, n° 53, 1957) a bien montré que la fuite d'Élie a pour origine la disposition intime propre à l'Israélite, ce psychisme qui détermine tantôt son ardeur passionnée, tantôt son abattement, car il est très ouvert aux influences extérieures et se montre d'une mobilité extrême de sentiments. Cette oscillation pendulaire se retrouve chez Samson (Jud., XVI, 16), Amnon (II Sam., XIII, 2, 15 sq.), Jonas (Jon., IV, 1-3), Job et ses amis (II, 13-III, 1) comme chez Élie. Après son triomphe au Carmel, Élie est menacé par Jézabel et, l'euphorie se volatilisant, il prend la fuite (G. Fohrer, *op. cit.*, p. 20).

Bien loin donc de voir avec Gunkel, dans la légende de l'Horeb, la preuve que l'épisode du Carmel était moins un fait historique qu'un songe du cœur brûlant d'Élie, nous croyons au contraire que ce découragement et cette fuite prouvent la vindicte de la reine Jézabel, donc l'authenticité de la cause d'Élie et sa victoire au Carmel (contre H. Gunkel, *Elias, Yahve und Baal*, Tubingue, 1906, Religions-geschichtliche Volkesbücher, II. Reihe, Heft 8, pp. 39-40). La légende d'Élie réconforté par le messager divin nous rappelle le genre littéraire des récits des pains du désert, mais aussi Gen., XVI, 7-12; XXI, 15*b*-19. Cet ange est la personnification du Dieu secourable.

Mais qu'allait-il faire à l'Horeb, sinon retrouver l'esprit et la vocation de Moïse, sinon espérer une nouvelle révélation sinaïtique ?

On ne soulignera jamais trop, pour l'événement en lui-même ou la comparaison avec Moïse, ou avec Isaïe, l'importance de la nouvelle théophanie offerte ici à Élie. En contraste avec les apparitions de Dieu accompagnées d'orage, de tempête et de tremblement de terre (Ex., XIX; Ps., XVIII, 8 sq.; Jud., V, 4-5; Hab., III, 3 sq.; Ps., LXVIII; etc.), ou avec les manifestations du Dieu des combats, Élie apprend que Dieu peut préférer se manifester dans une profonde douceur et se révéler dans un message intelligible (I Reg., XIX, 13-18; lire le commentaire de John Gray, *I-II Kings*, Londres, 1964, pp. 365-366, qui insiste sur le lien de la théophanie avec les trois ordres concrets donnés à Élie). La religion de l'intériorité spirituelle est née, et Dieu répond au découragement d'Élie en lui confiant de nouvelles tâches. Tout cela est bien conforme aux caractères reconnus par Bergson aux grands mystiques dans son classique traité *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. D'ailleurs Jésus dans sa Transfiguration, en se manifestant non auprès de prophètes écrivains, fussent-ils de la taille d'Isaïe, de Jérémie ou d'Ezéchiel, mais en présence de Moïse et d'Élie, les prophètes d'action — dont il faut encore rapprocher le cas de Jean-Baptiste —, a bien montré la place qui revient à ceux-ci dans la Révélation de la parole dynamique du Dieu vivant.

Dès qu'Élie entendit le « bruissement doux et léger » de la manifestation divine, « il se couvrit le visage de son manteau », geste qui nous rappelle Moïse (Ex., III, 6) et les Séraphins de la vision d'Isaïe (Is., VI, 2). Dans un domaine profane, c'est le geste qu'on faisait pour les condamnés à mort (cf. Aman, sur ordre du roi, Esth., VII, 8). Leah Bronner veut y voir un signe de culpabilité; peut-être Élie ne confessait-il aucun péché particulier, mais sentait-il que nul homme n'est juste devant son Créateur (Ps., CXLIII, 2; Is., VI, 5). Pour obtenir la pluie au Carmel, Élie s'était penché vers la terre et avait mis son visage entre ses genoux (I Reg., XVIII, 42). On trouve une pratique semblable dans les textes ugaritiques (texte 137, 23 sq.); cf. M. Delcor, *Rites pour l'obtention de la pluie à Jérusalem et dans le Proche Orient*, dans *R. H. R.*, CLXXVIII, 1970, pp. 117-132. L'expérience d'Élie au Carmel est à rapprocher de la description d'une révélation que donne le livre de Job (IV, 12-16), avec la même expérience peut-être de l'indignité de l'homme (IV, 17).

7. *Le pouvoir d'Élie est dans sa prière.* — Ce qui a frappé le peuple chez Élie et plus tard chez Élisée, c'est leur pouvoir de faire des miracles. Deux remarques ici sont utiles.

Le thaumaturge est l'homme qui secourt son peuple et non celui qui cherche à éblouir par des miracles spectaculaires. Bien des miracles d'Élie et d'Élisée ont pour destinataires des pauvres. Ce caractère de bienfaisance fait que le miracle n'a pas nécessairement la valeur d'un signe pour confirmer une révélation.

La seconde remarque, fortement soulignée par W. Eichrodt, c'est que le pouvoir miraculeux d'Élie réside dans sa prière (I Reg., XVII, 20; cf. II Reg., IV, 33). Ainsi reconnaît-on mieux derrière le thaumaturge la main de son Dieu (I Reg., XVII, 16 sq., 24; II Reg., II, 13 sq., VII, 1, etc), même quand il ne s'agit pas de combat pour Yahvé et pour son culte exclusif (I Reg., XVIII, 39; XX, 28; II Reg., V, 8 sq.; V, 15 sq.). Il y aurait là un gage et une figure du Nouvel Éon où Dieu habitera au milieu de son peuple (*Theologie des A. T.*, I, 5e éd., p. 216). Élie et Élisée peuvent se définir religieusement par : « Le Dieu devant qui je me tiens », car c'est une formule qui leur est commune (I Reg., XVII, 1; XVIII, 15; II Reg., V, 16) et qui semble leur être propre; « devant qui je me tiens », c'est-à-dire à son service, peut donc être rendu par « que je sers ». Notons le caractère liturgique de la formule.

10° *Élisée et les « Fils des prophètes ».* — 1. *Les récits et les traditions sur Élisée.* — Pendant son ministère (*ca* 855-798), quatre rois se succèdent sur le trône d'Israël : Joram, Jéhu, Joachaz, Joas. Mais la plupart du temps on ne recueille que l'indication : « le roi d'Israël ». Le cycle d'Élisée — on l'a remarqué dès les débuts de la critique — ne renferme guère de noms propres et l'auteur s'inquiète encore moins de chronologie, d'où l'incertitude sur la place à assigner aux incidents relatifs aux différents règnes. Si les localisations géographiques, assez précises, permettent de maintenir un fond d'historicité aux

récits, les carences relevées, les indéterminations touchant les noms propres et les dates sont fâcheusement communes avec la légende (cf. Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1906; 3e éd., 1939, p. 298). A. Bentzen classait une partie des récits d'Élisée sous la rubrique « Devotional Legends », ainsi II Reg., I-VIII (*Introduction to the Old Testament*, Copenhague, 1948, I, p. 237).

Parmi les Introductions, celle de R. H. Pfeiffer se distingue par une longue insistance sur les récits d'Élisée (*Introduction to the Old Testament*, New York, 1948; Londres, 1952, pp. 406-409). Pfeiffer compare l'auteur des histoires d'Élisée à l'auteur du livre de Jonas, composant un volume de fiction autour d'une personnalité prophétique réelle. Paradoxalement, il trouve la figure d'Élisée à la fois plus historique et plus légendaire que celle d'Élie. L'historicité du rôle d'Élisée dans la révolte de Jéhu et l'annihilation de la dynastie d'Omri serait assurée par un document impeccable (II Reg., IX, 1-6, 10 *b*-13), de même ses diverses interventions politiques; quant aux autres récits, ils seraient « mere legendary fiction » (*op. cit.*, p. 407). En dehors des exceptions suivantes (II Reg., IX, 1-6, 10 *b*-13; III, 4-27; VI, 24-VII, 20), les récits d'Élisée n'auraient ni le brillant littéraire, ni le pouvoir dramatique, ni le réalisme de ceux d'Élie, cette personnalité titanesque (*op. cit.*, p. 407; cf. *infra*, col. 1088).

Scharbert estime qu'un groupe de récits est historiquement situé (II Reg., III, 4-27; VIII, 7-15; IX, 1-10; XIII, 14-19), tandis que l'autre manque de coordonnées royales (VI, 8-VII, 20; VIII, 1-6). On a l'impression que la tradition a cherché à faire une surenchère de miracles par rapport à ceux d'Élie, alors que plusieurs apparaissent fâcheusement comme des doublets de ceux d'Élie (cf. II Reg., II, 14 avec II, 8; IV, 1-7 avec I Reg., XVII, 10-16; II Reg., IV, 8-37 avec I Reg., XVII, 17-24; J. Scharbert, *op. cit.*, p. 73). Souhaitons que II Reg., II, 23-25 soit légendaire !

G. Fohrer distinguerait entre un cycle d'anecdotes populaires, pleines de merveilles et à mettre en relation avec Gilgal (II, 1-18, 19-22, 23-25; IV, 1-7, 8-17, 18-37, 38-41, 42-44; VI, 1-7), et un autre cycle de traditions qui se rapprocheraient davantage de l'histoire (Sellin-Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 10. Auflage, Heidelberg, 1965, pp. 253-254; bonne bibliographie p. 253, note 130). A. Weiser a des positions sensiblement analogues (*Einleitung in das Alte Testament*, 5. Auflage, 1963, pp. 158-159).

En conclusion, on retiendra le sérieux de l'histoire politique d'Élisée et le caractère anecdotique, populaire, voire folklorique, de sa vie privée, de ses interventions dans la vie de son groupe et de ses relations de prophète. Document d'inspiration prophétique, ayant pris forme dans le royaume du Nord, le cycle d'Élisée manque généralement de précisions sur les personnages et les dates. La légende et l'anecdote tendent à l'emporter sur l'histoire quand il s'agit de sa vie privée ou de celle de son groupe. D'ailleurs, même dans l'histoire politique, on relève des incohérences : ainsi en II Reg., VI, 23, il est dit : « Les bandes de Syriens n'envahissent plus le pays », et au verset suivant commence le récit du siège de Samarie par Ben Hadad... Élisée apparaît donc avec l'auréole d'un thaumaturge populaire, d'un bienfaiteur du petit peuple. Le manque de rigueur de certaines pages de son histoire serait la rançon de cette popularité. Comme l'a noté von Rad dans sa *Théologie*, nous pensons qu'il y a intérêt à ne pas dissocier Élisée des « Fils des prophètes » dont il était le chef. Sur le rôle politique d'Élisée, nous renvoyons au § VII, *infra*, col. 1087 sq.

2. *Le nom et le personnage d'Élisée.* — Le nom d'Élisée : « Dieu est mon salut », convient bien à son milieu élohiste et résume sa vocation et sa vie. Le fait qu'il ait pu sacrifier des bœufs de labour, sans crainte de reproches ou de congédiement par son maître, semblerait prouver qu'il était fils d'un très riche propriétaire. Son ministère semble s'être étendu sur une cinquantaine d'années (environ 855-798). Il est assez remarquable que son premier miracle se situe seulement après la disparition d'Élie (miracle du manteau : II Reg., II, 13-14) et qu'Élisée soit aussitôt reconnu par les Fils des prophètes de Gilgal, Béthel et Jéricho comme chef et successeur d'Élie (II, 15). L'image que l'on conserve d'Élisée dans ce milieu est celle d'un grand bienfaiteur, d'une sorte de marabout dont il suffira de toucher les ossements pour revivre (II Reg., XIII, 21), d'un homme redoutable (II Reg., II, 23-25; IX).

3. *Les « Fils des prophètes ».* — Depuis les découvertes de Qumrân, on imagine mieux des groupements religieux communautaires qui seraient comme l'expression de la foi intransigeante d'Israël (cf. L. Rost, *Gruppenbildungen im Alten Testament*, dans *Th. Lz.*, 80, 1955, col. 1 sq.).

Comme leur nom fait difficulté, regardons d'abord leur genre de vie, qui a été comparé à celui des derviches, des moines chrétiens, des membres des sectes américaines, etc., ce qui souligne assez les lacunes de notre documentation. A notre avis, la meilleure recherche reste celle de M. A. Van den Oudenrijn, נבואה, pp. 283-322. On consultera aussi avec profit les ouvrages déjà cités de Lindblom, Jepsen, von Rad, L. J. D. Davies.

a) Vie commune religieuse. — Il semble que les nabis aient été mariés (II Reg., IV, 1; cf. I Reg., XIII, 11), qu'ils aient mené une certaine vie commune (II Reg., II; IV, 38-41; VI, 1-7). Nous les voyons assis en présence d'Élisée (II Reg., IV, 38), se prosternant devant lui (*ibid.*, II, 15). Vivant de la charité publique (*ibid.*, IV, 8), Élisée dédaignait les riches présents pour lui-même (*ibid.*, V, 16), s'opposait à la recherche des richesses par ses disciples (*ibid.*, V, 26-27). C'est une réelle pauvreté, encore attestée par l'épisode de la hache empruntée (*ibid.*, VI, 5).

b) Le nom. — Quel est le sens et la portée exacte de בני הנביאים? De S. Jérôme à Eichhorn, en passant par bon nombre de rabbins, certains ont pensé qu'il s'agit de fils engendrés par les prophètes. Mais nous verrons que cela semble contraire à l'usage des langues sémitiques. Bon nombre de commentateurs tiennent que l'expression est équivalente à « disciples des prophètes », et déjà le Talmud inclinait en ce sens en traduisant le premier terme par תלמיד; ils auraient appris à devenir prophètes par l'initiation à la divination, à la magie, à l'extase, à la musique, au chant, etc. Tout a été dit dans la ligne de cette hypothèse. Et les théories ont fleuri, qui assimilaient leurs groupements à des écoles, des collèges, des académies, des noviciats. Le Targum n'avait-il pas déjà rendu les « demeures » (ניות) du livre de Samuel par בית אולפנא?

La voie était donc ouverte aux spéculations les plus fantaisistes : Samuel devenait un « recteur ». Pour le Targum, la bande de prophètes (I Sam., X, 5) devient une assemblée de scribes, סיעת ספריא, texte que M. A. van den Oudenrijn rapproche de συναγωγὴ γραμματέων (I Macc., VII, 12), une assemblée de docteurs de la Loi (*op. cit.*, p. 291).

La comparaison avec les autres langues sémitiques est ici décisive. En akkadien, celui qui appartient à la catégorie des devins s'appelle un *mār bārê* (cf. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*,

p. 164). On trouve *mār É. DUB.BA*, « scholar », *mār ummêni*, « artisan », *mār amēli*, « homme libre, patricien, noble », *mār abulli*, « gardien de la Porte », *mār ekalli*, « haut fonctionnaire », *mār iššakki*, « prêtre », *mār muškêni*, « prolétaire ». Von Soden cite *mār šipri*, « messager » (*A. Hw.*, p. 616). Déjà Théodoret, connaisseur du monde araméen, avait trouvé la solution (*Quaest. in IV Reg.*, interr. 6; *P. G.*, LXXX, col. 748) : cela veut dire « prophète », tout comme un « fils de l'homme », pour le psalmiste, désigne un homme, c'est-à-dire quelqu'un appartenant à la société humaine. A côté de בן אדם, on peut aligner d'autres expressions bibliques : בני אלהים ou בני אלים (Ps., XXIX, 1; LXXXIX, 7) pour désigner un être ou des êtres appartenant à une catégorie supérieure ou divine, et non des fils de la divinité, du moins au stade de la langue biblique.

La formule, avec ses variantes orthographiques ou araméennes, se retrouve en Job, I, 6; II, 1; XXXVIII, 7; au singulier en Dan., III, 92 (grec; aram., III, 25). Il ne manque pas d'exemples similaires dans lesquels le mot désigne un homme comme faisant partie de la classe ou de la société dont il est dit le « fils ». Ainsi les « fils du pauvre » (Ps., LXXII, 4), ce sont les pauvres, le « fils de l'homicide » signifie l'homicide (II Reg., VI, 32). M. A. van den Oudenrijn a multiplié les exemples tirés de la Bible, de la Michna ou des usages linguistiques syriaques, palmyréniens et nabatéens (נבואה, pp. 285-287, avec des notes abondantes). L'expression apparaît donc comme typiquement de formation araméenne, ce qui convient parfaitement, il faut le reconnaître, pour une institution du royaume du Nord (cf. *supra*, col. 1023 sq.).

Dans la ligne de Théodoret, van den Oudenrijn propose donc de définir les « fils des prophètes » comme les prophètes eux-mêmes, en tant qu'ils formaient collectivement un tout, unis entre eux par un même état de vie, dans la communauté d'une même société (*op. cit.*, p. 287); cf. *supra*, 901.

Nous croyons cependant que cette définition reste trop vague et ne tient pas assez compte d'une sociologie des « petits groupes ». En effet, ce petit groupe est distinct de celui du temps de Samuel, d'abord par l'absence, dans les textes, de tout élément extatique (R. Rendtorff) (?), sauf pour Élie et Élisée, ensuite par son indépendance vis-à-vis de la cour et des rois, *infra*, col. 1087. C'est ce milieu contestataire qui mettra Jéhu sur le trône de Samarie (II Reg., IX, 3-12). Face à une monarchie dynastique, les Fils des prophètes restent les partisans d'une monarchie charismatique et apparaissent comme les mainteneurs des traditions amphictyoniques (R. Rendtorff, art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 800). Le même auteur estime important de relever que ce groupe n'a aucun lien apparent avec le culte (*ibid.*, p. 800). Mais ils fréquentent les sanctuaires de Béthel (II Reg., II, 3) et de Gilgal (II Reg., IV, 38). Ils peuvent devenir subversifs (II Reg., IX, 7 sq.).

Après beaucoup d'autres, van den Oudenrijn attribuerait à cette communauté un rôle important dans l'enregistrement écrit ou la transmission des traditions historiques (cf. *supra*, col. 996 et 1031 sq.).

D'innombrables discussions ont surgi au sujet de leur costume, de leurs éventuels tatouages. Or il est difficile de leur reconnaître un vêtement spécifique, qui ne soit pas porté par d'autres Israélites ou qui n'ait pas varié. Il reste une indication précieuse, mais tardive, pour un vêtement sacré qu'ils revêtaient précisément pour prophétiser (Zach., XIII, 4). Mais nous sommes loin de l'époque d'Élie et d'Élisée. Pour le manteau d'Élie, nous renvoyons à ce qui a été dit à propos de la vocation d'Élisée.

Quant aux incisions, van den Oudenrijn, après un examen minutieux des textes, estime qu'il pouvait s'agir de cicatrices résultant de blessures volontaires provoquées par une imitation des prophètes extatiques voisins, blessures d'ailleurs prohibées par la Loi (Lev., XIX, 28 et Deut., XIV, 1) et souvent attribuables aux faux prophètes (Zach., XIII, 1-6). Cependant, il nous manque précisément pour ces nabis — sauf pour Élie et Élisée — l'attestation précise de cet élément extatique : donc l'hypothèse de van den Oudenrijn reste précaire; cf. *supra*, 1026.

c) Foi et eschatologie terrestre des cercles des « Fils des prophètes ». — Dans le cycle d'Élie, d'Élisée et des Fils des prophètes, on trouve un certain nombre d'expressions « terrestres » de l'eschatologie (?). Ainsi Élie répond à la veuve de Sarepta : « La cruche de farine ne s'épuisera pas et la jarre d'huile ne se videra pas jusqu'au jour où Yahvé donnera de la pluie sur la face du sol » (I Reg., XVII, 14). Lorsque Élisée assainit la source de Jéricho, il déclare : « Ainsi a parlé Yahvé : J'ai assaini ces eaux, il n'en proviendra plus ni mort, ni stérilité » (II Reg., II, 21). D'autres textes sont du même style (II Reg., III, 16, 17). Élisée provoque une multiplication des pains (IV, 42-44). Relevons encore une déclaration d'Élisée : « Écoutez la parole de Yahvé : ainsi a parlé Yahvé : demain comme maintenant, on aura un *se'âh* de fleur de farine pour un sicle » (VII, 1; cf. W. Reiser, *Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden*, dans *Th. Z.*, 9, 1953, pp. 321-338).

G. von Rad ne nous semble pas avoir tort en soulignant que ces « fils des prophètes » ont eu à leur heure un rôle non négligeable dans le maintien de la foi yahviste. « Peut-être ne nous tromperons-nous pas en voyant en ces confréries de prophètes un des derniers supports de la foi yahviste pure et sans mélange, et en estimant, par conséquent, qu'elles eurent une très grande importance pour la survivance de cette foi (...). C'est ici que furent posées les bases de cette mystérieuse indépendance sociale et économique, de cette liberté à l'égard de toutes les considérations de rang, qui constituent le préalable indiscuté de l'apparition des prophètes ultérieurs, et où ces prophètes ont puisé comme dans un immense capital préparé pour eux par ces déclassés » (*Théologie de l'A. T.*, II, p. 26).

11° *Un groupe de lévites et de prophètes (?).* — Bien avant la thèse retentissante de H. W. Wolff sur les relations d'Osée avec le milieu lévitique (*Hoseas geistige Heimat*, dans *Th. Lz.*, 81, 1956, col. 83-94; repris dans *Ges. Studien, Theologische Bücherei*, 22, 1964, pp. 232-249), il faut rappeler — malgré les imperfections de ce livre — les thèses d'A. Neher sur les rapports du lévite et du prophète (*Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950, III^e partie, ch. 1 : Fonction sociale du prophète). Neher écrivait : « Le prophète apparaît là où le lévite est en défaut » (*op. cit.*, p. 246). « La fonction sociale du prophète s'exerce dans les mêmes directions que celle du lévite, qu'elle supplée et dont elle répare la déficience » (p. 247). Et encore : « L'histoire de la société hébraïque est faite d'alternance entre le lévitisme et le prophétisme » (p. 248). Ceci dit, sa présentation « sociologique » du lévitisme est malheureusement entachée de faiblesse dans la critique littéraire, ce qui dépare un livre dont plus d'une intuition serait à reprendre (compte-rendu sévère de G. Vajda dans *R. É. J.*, CX, 1951, pp. 107-114). Déjà J. Pedersen avait relevé des analogies de situations et de fonctions entre prêtres et prophètes dans l'ancien Israël (*The Role played by inspired persons among the Israelites and the Arabs*, dans *Studies... to T. H. Robinson*, Édimbourg, 1950, pp. 131-132).

Le travail de Wolff est au contraire d'une rigoureuse exigence critique. Il fait quatre constatations majeures, à partir desquelles il essaye de retrouver la patrie spirituelle d'Osée : intérêt du prophète pour le culte (malgré ses critiques), pour les traditions primitives, pour un groupe de prophètes, pour la figure de Moïse. D'une analyse serrée des textes parlant des prophètes (Os., VI, 4-6; IX, 7-9; XII, 8-11; XII, 13-15), Wolff dégage les liens d'Osée avec un groupe de prophètes persécutés, comme lui opposés au culte officiel et au sacerdoce d'État. La question ouverte est celle de savoir si ces prophètes sont ses contemporains et si Osée a mené une vie de communauté fraternelle avec eux *(op. cit.*, pp. 234-242)? Et d'où Osée a-t-il reçu ses traditions historiques? Nous avons la solution lévitique proposée par Wolff, qui va jusqu'à parler d'une sorte de coalition lévitico-prophétique ayant constitué une opposition dans les dernières décades du royaume du Nord (cf. *supra*, col. 1014; 1022-1026; 1034; *infra*, col. 1038-1040; 1162; l'hypothèse expliquerait bien les origines du Deutéronome; cf. *supra*, 912).

On notera cependant les réserves de Rendtorff devant les conclusions que Wolff a déduites d'un double postulat : ni l'intérêt cultuel, ni l'ampleur des traditions historiques ne s'expliquent sans référence à un milieu, et on ne peut retenir, par élimination des autres, que le milieu lévitique. En fait, dit Rendtorff, tous les cercles religieux avaient intérêt à conserver les souvenirs du glorieux passé et l'image du « prophète d'opposition », du moins comme donnée primaire et caractéristique, est inacceptable (*op. cit.*, pp. 151-152). Mais il n'en reste pas moins qu'on peut retenir des travaux de Alt, de Wolff et de von Rad la parenté d'Osée avec les milieux prophétiques du Nord et son influence sur la tradition deutéronomique (cf. *supra*, col. 1009). Nous verrons (*infra*, 1175) que pour l'historiographie il faut aussi faire une place aux sages, à côté des prêtres.

Si l'on se souvient qu'à Jérusalem — sauf les deux interventions mineures signalées en II Par., XIV-XVI — on ne connaît aucune figure prophétique importante entre Nathan (ou Gad) et Isaïe, cela fait un hiatus de plus de deux siècles et demi. Les milieux prophétiques du Nord semblent au contraire extrêmement vivaces avec les nombreux souvenirs sur Moïse, l'Horeb et l'amphictyonie, Samuel, puis Aḥiyyâh de Silo, Michée ben Jimlah, Élie, Élisée et ses disciples, Amos et Osée. Jérémie et le Deutéronome apparaissent comme les héritiers spirituels de ce mouvement intense. Jérémie concevra sa vocation dans la ligne de celle de Moïse (cf. *supra*, col. 976-977) et il invoquera Moïse et Samuel (Jer., XV, 1). Et Deut., XVIII est proche d'Osée, XII, 11 et 14.

Ce milieu du Nord semble avoir conservé la nostalgie de l'amphictyonie sans monarque héréditaire, mais avec des chefs charismatiques élus par Yahvé et par le peuple, ce qui explique bien l'intervention d'Élisée en faveur de Jéhu et surtout la formule employée : « Ainsi parle Yahvé, Dieu d'Israël : Je t'ai oint comme roi sur le *peuple de Yahvé*, sur Israël » (II Reg., IX, 6). Or cette désignation d'Israël comme « peuple de Yahvé » a incontestablement sa source dans une conception d'Israël symbolisant l'union sacrale des tribus à la période pré-étatique (R. Rendtorff, *op. cit.*, p. 154, qui renvoie à M. Noth, *David und Israel in II Sam., VII*, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, pp. 122-130, principalement pp. 125 sq.).

II. Les prophètes de vocation a l'origine des livres prophétiques. — Les prophètes dont les livres portent le nom font l'objet d'articles spéciaux dans le *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*. Ils sont donc à chercher aux références suivantes : Abdias (VIII, 693-701); Aggée (VIII, 701-706); Amos (VIII, 706-724); Baruch (VIII, 724-736); Daniel (VIII, 736-758); Ézéchiel (VIII, 758-791); Habacuc (VIII, 791-811); Isaïe (IV, 647-729); Jérémie (IV, 849-889); Joël (IV, 1098-1104); Jonas (IV, 1104-1131); Lamentations (V, 237-251); Malachie (V, 739-746); Michée (V, 1252-1263); Nahum (VI, 291-301); Osée (VI, 926-940); pour Sophonie et Zacharie, voir *infra*.

VII. Les fonctions des prophètes en Israël. — I. Hypothèse de recherche : la structure tri-fonctionnelle d'Israël et de la royauté (col. 1037). — II. Le statut du prophète et l'attente d'un nouveau Moïse en Deut., XVIII (col. 1038) : 1° Le contexte littéraire et juridique. 2° Le prophète archétypal et médiateur. 3° Moïse et les prophètes. — III. Les faux prophètes (col. 1040) : 1° État des questions. 2° Terminologie : les désignations des faux-prophètes. 3° Le « lieu » classique de la controverse : Jer., XXVIII. 4° La peine de mort pour les faux prophètes et les « songeurs de songes ». 5° Origine et causes du phénomène des faux prophètes. 6° Les critères internes de distinction des faux prophètes. 7° Le critère communautaire du vrai prophète. 8° Le critère des contrariétés, des souffrances et de la mort des prophètes de vocation. 9° L'intercession prophétique. 10° Conclusions sur les faux prophètes. — IV. Les prophètes dans la vie politique d'Israël (col. 1050) : 1° État de la question. 2° Le prophète, homme de Dieu et du peuple. 3° Le prophète, homme de crise. 4° Le prophète, homme de redressement et de résurrection. — V. Les prophètes et la royauté (col. 1062) : 1° La démythisation de la royauté divine orientale. 2° La consécration de la royauté par les prophètes. 3° Critique et contestation de la royauté. 4° Messianisme royal, typologie et eschatologie. — VI. Les prophètes canoniques devant la politique nationale et internationale (col. 1095). — VII. Les prophètes, les réalités sociales et la morale (col. 1099) : 1° État des questions. 2° La terre des hommes. 3° La morale de l'argent et des richesses. 4° Le Libérateur des pauvres. Messie et Serviteur. 5° La paix selon les prophètes. 6° Du trône de la justice au prince de la paix. — VIII. La mission des prophètes dans l'histoire du salut (col. 1110) : 1° État de la question. 2° Les prophètes acteurs de l'histoire. 3° Les prophètes témoins de l'histoire. 4° Les prophètes interprètes de l'histoire : œuvre de Dieu et œuvre des hommes.

Les prophètes d'Israël ont vu le jour à l'époque des grands impérialismes antiques : égyptien, assyrien, perse, hellénistique et romain. A l'idée asiatique d'une hégémonie mondiale, les prophètes ont substitué la foi en un monothéisme universel, au règne cosmique de Dieu. Tel est l'enjeu dernier de ce combat de l'Esprit contre le glaive, combat dans lequel on pourrait reconnaître le trait commun à tous les prophètes, de Moïse à Jésus. Ils ont combattu sur deux fronts, extérieur et intérieur : forger l'âme de la résistance spirituelle d'Israël aux séductions des puissances étrangères, souvent plus évoluées sur le plan des organisations matérielles; résister au-dedans aux fallacieuses tentations d'une prétention à la puissance militaire ou politique, à tous les rêves d'hégémonie temporelle et nationaliste. La béatitude des pauvres est née en Israël, c'est son plus riche privilège. Les prophètes pourraient bien nous apparaître comme les plus authentiques résistants spirituels de l'histoire, résistance qu'ils payèrent souvent de leur vie (Hebr., XI). Les impérialismes antiques sont passés au cimetière de l'histoire, mais l'Israël des prophètes a survécu, cette brebis que déchiraient les lions (Jer., L, 17). La plus haute figure prophétique d'Israël reste celle

du Serviteur souffrant, qui condense en lui toute la quintessence du monothéisme moral et qui dépasse tout engagement politique, annonçant ainsi Jésus.

I. Hypothèse de recherche : la structure trifonctionnelle d'Israël et de la royauté. — L'histoire biblique de l'alliance avec Yahvé est la résultante d'une révélation mêlée aux interférences de trois fonctions religieuses garantes de cette alliance : le prêtre, le prophète et l'ancien (ou le sage). Ces trois fonctions sont clairement et explicitement attestées par deux grands prophètes classiques : Jérémie (xviii, 18) et Ezéchiel (vii, 26; cf. *infra*, col. 1168); et elles entrent, toutes trois, en combinaisons variées avec celle d'un autre médiateur d'alliance : le roi. Ces fonctions seront progressivement sublimées en celle du Messie qui, lui aussi, exercera le *munus triplex* : il sera roi (ancien, sage), prêtre et prophète. Dégager, face au roi, cette structure religieuse fondamentale tri-fonctionnelle de la théocratie — prêtre, prophète, sage — tel sera l'objet des prochaines étapes de notre recherche (roi, § VII, col. 1062-1095; prophètes et culte, § VIII, col. 1121-1166; prophètes et sages, § IX, col. 1167-1179; cf. encore 1209-1211).

Nous avons opté pour une étude de ces fonctions dans leur aspect structural (col. 1169) et selon leur apparition dans l'histoire. Les prophètes se sont d'abord affrontés avec diverses crises politiques (col. 1059) qui ont conduit Israël vers la monarchie (col. 1062-1090). A l'égard de la royauté, ils ont exercé de multiples missions : installation par élection et onction, déchéance, conseil, contestation, enfin messianisation. Mais en Israël le politique a toujours débordé la question royale, d'une part parce que Yahvé est ici le roi des nations, d'où les horizons internationaux du prophétisme (col. 1095), ensuite parce qu'il est le garant de la morale de l'alliance; nous verrons les exigences du Dieu trois fois saint dans le domaine moral et social (col. 1099-1110) et comment il n'y aura pas de solution valable sans le Messie, libérateur des pauvres (col. 1104), lui seul apportant cette béatitude qui pour Israël résumait tout, le שָׁלוֹם, ce que nous traduisons assez malencontreusement par « paix » (col. 1107-1110). Mais les raisons qui donnent à Israël « un avenir et une espérance » (Jer., xxix, 11; cf. xxxi, 17), les prophètes les puisent dans une lecture inspirée de l'histoire, laquelle avec l'apocalyptique deviendra théologie de l'histoire (col. 1110-1121).

Nous rejoignons ici l'un des principaux débats de la critique durant les deux dernières décennies : l'histoire est-elle, oui ou non, l'un des modes privilégiés de la Révélation (outre les controverses soulevées par W. Pannenberg, voir déjà le recueil *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* édité par Cl. Westermann, Munich, 1960; compte-rendu d'E. Jacob dans *R.H.P.R.*, xliii, 1963, pp. 94-95) et sommes ramenés à une comparaison avec le prêtre et le sage qui, eux aussi, ont eu leurs propres interprétations de l'histoire (D et P pour les prêtres; J et E, certains livres historiques et l'apocalyptique pour les sages).

L'intérêt de cette structure tri-fonctionnelle serait réel sur le plan de l'histoire comparée des religions. N'offre-t-elle pas une analogie très lointaine, mais non négligeable, avec la structure tri-fonctionnelle indo-européenne dégagée dès 1930 par G. Dumézil à partir de ses études sur le système des classes sociales en Inde ? Renvoyons au moins à son *Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958, à *Mythe et épopée : l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968, et à *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1970; cf. *infra*, 1209-1211.

Ce qui va caractériser la structure tri-fonctionnelle d'Israël (aussi bien que la fonction du roi israélite), c'est son intégration à l'alliance. Et le rôle des prophètes dans cette intégration nous apparaîtra déterminant. Cette structure est ici théocratique.

E. Kutsch propose une étymologie de *berîth* (*Die Etymologie von berît*, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, Suppl., 1, 1969, pp. 356-360) qui pourrait manifester un vocable prophétique. Il rattache le mot à בָּרָה II (de I Sam., xvii, 8), « voir » (qu'il faut rapprocher de l'akkadien *bârû*, cf. *supra*, col. 871, 879), d'où « choisir ». Le parallélisme, en Is., xxviii, 15 et 21, entre *berîth* et des mots de la racine *ḥzy*, « voir », ou les acceptions dérivées du verbe *ḥazâh*, « voir » d'où « décider », conduisent Kutsch à estimer que *berîth* vise d'abord une « décision ». Nous trouvons donc, en Israël, structure, charisme et décision.

II. Le statut du prophète et l'attente d'un nouveau Moïse en Deut., xviii, 9 sq. — On pourrait appeler le chap. xviii du Deutéronome la charte du prophétisme israélite. En fait, ce texte ne présente qu'un point de vue particulier sur une réalité plus complexe. Commençons toutefois par cette législation deutéronomique.

1° *Le contexte littéraire et juridique.* — Le complexe littéraire dans lequel s'insère la péricope sur le prophète tel que Moïse décrit successivement les différents offices en Israël : juge, roi, prêtre et prophète (Deut., xvii, 8 - xviii, 22).

Il est très frappant de noter le caractère juridique et déjà très sélectif de cette énumération. En effet, parmi les organes du yahvisme primitif, E. Kautsch comptait également les naziréens et les rékabites (*Religion of Israel*, dans J. Hastings, *D. B.*, extra-volume, 1904, pp. 657-659); et W. Eichrodt fait de même dans sa Théologie de l'A. T.

Le Deutéronome, face aux environnements religieux d'Israël, vit dans l'exclusivité de son culte de Yahvé. « Qu'on songe, écrit von Rad, à la simplicité avec laquelle le Deutéronome résout le problème des faux prophètes. Cette révélation de Yahvé est ainsi pleinement suffisante, elle supprime pour Israël toute recherche, toute question, tout doute » (G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, i, trad. E. de Poyer, Paris, 1957, pp. 201-202).

La fonction du prophète apparaît comme un *climax*, non seulement par la place au sommet qu'il occupe dans le contexte, mais aussi par la transition entre les autres offices et celui du prophète (Deut., xviii, 9-14) (cf. J. Muilenburg, *The office of the prophet in Ancient Israel*, dans *B. M. S.*, p. 86).

On commence par formuler divers interdits (divination, charlatanisme, sorcellerie, enchantements, consultation des esprits, des oracles et des morts) sous forme de droit apodictique (« tu n'apprendras pas », « tu seras parfait ») et avec deux motivations introduites par כִּי (« car »; ℣℣. 12 et 14). Faut-il rappeler ici à quel point le droit apodictique et la motivation des lois sont caractéristiques de la Loi biblique ? En effet, par rapport au droit oriental, qui emploie surtout le droit casuistique (à la 3e personne), prêtres, prophètes et sages préfèrent interpeller (à la 2e personne), créant ainsi un droit apodictique (Décalogue). Et, à l'exception des lois hittites (cf. §§ 37, 189, 191, 195), on n'a pas retrouvé dans le droit oriental des motivations analogues des décisions et commandements (cf. B. Gemser, *The importance of the motive clause in Old Testament Law*, dans *S. V. T.*, i, 1953, pp. 50-66, qui dénombre 9 motivations dans le code de l'Alliance, 77 dans le Code de Sainteté et 61 dans le Deutéronome). Ici, une fois la motivation esquissée dans un rappel du don de la Terre (xviii, 9), on déclare que Yahvé a toutes ces pratiques en abomination; elles condamnent les païens. L'opposition apparaît donc saisissante : d'un côté les devins et prophètes païens, de l'autre la fonction mosaïque et prophétique (xviii, 13-18); cf. *supra*, 912, 1035.

G. Ernest Wright (dans *The Interpreter's Bible*, ii, *Deuteronomy*, p. 449) souligne le fait que composer librement un tel statut institutionnel sans aucune

référence à une loi plus ancienne indiquerait qu'il n'y avait pas de précédent : comme les autres institutions israélites, la prophétie reposera sur une incidence historique qui fondera la coutume subséquente : « Je mettrai mes paroles en sa bouche » (cf. Jer., I, 9; V, 14; XX, 8-9) (Wright, *op. cit.*, p. 450).

J. Muilenburg insiste de son côté sur la position dominante du mot *nabi'*, répété trois fois, à chaque articulation de la pensée (15 *a*, 18 *a*, 20 *a*) : la première est une légitimation de l'office de Moïse et du prophète, la seconde une sorte d'ordination sacramentelle, formulée à la première personne divine, la troisième une sorte d'excommunication ou d'interdit contre tout prophète usurpateur. Contrôlant les trois articulations de la pensée à partir d'une position centrale, la situation du *dabar*, — celui-ci, avec le double commandement d'écouter et d'obéir — constitue, au dire de Muilenburg, le cœur véritable de l'allégeance, celle-ci étant comprise comme une alliance du type suzerain-vassal (cf. *B. M. S.*, p. 87). Le mot *dabar* y apparaît 6 fois, le verbe correspondant 8 fois, le verbe « écouter » 3 fois.

2° *Le prophète archétypal et médiateur.* — La péricope du statut prophétique nous donne le « pourquoi » de l'existence du prophète en Israël. C'est là un genre d'explication assez exceptionnel pour qu'on s'y arrête. Le prophète nous est en effet présenté comme une conséquence de l'expérience de l'Horeb, comme une réponse à la prière du peuple : « C'est cela même que tu as demandé à Yahvé, ton Dieu, à l'Horeb, au jour de l'Assemblée, en disant : Je ne recommencerai pas à écouter la voix de Yahvé, je ne regarderai plus ce grand feu et ainsi je ne mourrai pas ! » (Deut., XVIII, 16), et cette demande s'accompagne d'une approbation divine : « Alors Yahvé me dit : Ils ont bien dit ce qu'ils ont dit ! ».

Aussi rédactionnel que puisse être ce passage, il témoigne d'un accord parfait entre Dieu et son peuple, il rattache le prophétisme à l'Horeb et donne au prophète son statut de médiateur, en vue de cette révélation médiate réclamée par le peuple au Sinaï (Deut., V, 23-31; Ex., XX, 19 sq.). Et la thèse wellhausénienne d'une solution de continuité, d'une opposition entre la Loi et les prophètes vient se briser sur le roc de cette grande affirmation théologique, qui a précisément le mérite d'avoir été définitivement rédigée après des siècles d'expérience prophétique.

Nous avons là une sorte d'étiologie mosaïque du prophétisme, un prophétisme de révélation et d'intercession (cf. *infra*, 1115 et 1162; *supra*, 911 sq.).

G. von Rad (*A. T. D.*, VIII, p. 89) fait une autre remarque décisive : l'image du prophète qui est ici à l'horizon deutéronomien (*das Vorbild*) n'a rien à voir avec les prophètes de jugement; il s'agit bien plutôt, selon la présentation deutéronomique de Moïse, du prophète intercesseur, qui souffre en tant que substitut, en tant que représentant (*stellvertretend leidend*) et meurt, annonçant un peu le Serviteur souffrant (Deut., IV, 21 sq.; IX, 18 sq., 25 sq.). Dorothée Sölle (*La représentation*, trad. de l'allemand par le chan. A. Liefooghe, Paris, 1969, pp. 66-70) a le tort de trop insister sur les représentations du type magique, du type bouc-émissaire, et de négliger celle-là.

3° *Moïse et les prophètes.* — Le nom même de Moïse n'est pas prononcé, mais le rapprochement entre « un prophète comme moi » et la mention de l'Horeb ne laisse pas le moindre doute (v. 15). Pareille comparaison implique que les prophètes représentaient une quantité bien connue à l'époque de la rédaction du Deutéronome, d'autant qu'ils sont cités après les juges, les rois et les prêtres, en opposition aux devins et en continuité avec Moïse, lequel reçoit donc ici la qualification de *nabi'*, comme dans E et en Osée, XII, qui sont d'origine nordique, rappelons-le au passage (cf. *supra*, col. 1003, 1007, 1011).

On est en droit de voir dans ce texte un exemple de « personnalité corporative » incluant Moïse et les prophètes, car en fait le T. M. ne parle pas ici des prophètes « comme » Moïse. Le texte serait donc ouvert à une interprétation de type messianique, analogue à celle qu'autorisent les *Testimonia* de Qumrân, très attentifs à Deut., XVIII.

Sur ce thème de la « corporate personality », rappelons H. Wheeler Robinson, *The hebrew conception of Corporate Personality*, dans *Werden und Wesen des Alten Testaments*, dans *B.Z.A.W.*, LXVI, Berlin, 1936, republié à Philadelphie (Facet Books, Biblical series, 11), 1964; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959, qui mettait en exergue de son livre le mot de Kierkegaard : « Adam, c'est lui-même et son lignage » (voir exemple ci-dessous avec זֶרַע (col. 1056).

Le caractère collectif du prophète se vérifie bien par la contre-épreuve des faux prophètes, évoqués eux aussi par un singulier (v. 20).

Muilenburg estime que notre passage ne renferme aucune allusion eschatologique (*B. M. S.*, p. 87). C'est ce que nous admettons difficilement si, sous ce terme d' « eschatologique », on entend l'idée d'un salut futur, ce qui est bien ici le cas. De cette difficile question de savoir si l'A. T. offre véritablement une eschatologie (P. Volz) ou n'en contient pas avant l'exil (S. Mowinckel), nous débattrons plus loin (§ X, col. 1179-1205; cf. 1187 et 1194).

III. Les faux prophètes. — C'est là un problème qui remonte à l'époque même des prophètes de vocation et qui, plus tard, préoccupa le Sanhédrin. Celui-ci avait, semble-t-il, un pouvoir discrétionnaire sur le faux prophète : il suffisait d'une seule accusation portée par deux témoins pour que le faux prophète encoure la peine de mort, par strangulation (pour ce genre de mort dans le cas du faux prophète : Strack-Billerbeck, *K. N. T.*, I, p. 465). Ce serait là un des sens de la déclaration de Jésus : « Il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (Luc., XIII, 33; sur l'archaïsme de ce *logion*, cf. F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, p. 28 et la note 7). Jésus lui-même a sérieusement mis en garde ses disciples contre les faux-prophètes, leur laissant en critère la recommandation devenue proverbiale qu'on juge l'arbre à ses fruits (Matth., VII, 15-20).

1° *État des questions.* — On pourrait poursuivre l'enquête à travers les scolastiques, chez dom Calmet (*Préface générale sur les Prophètes*, art. 4), étudier Spinoza et l'exégèse des deux derniers siècles... D'une manière générale, cette problématique ancienne a été exploitée par M. A. van den Oudenrijn, dans נְבוּאָה, l. IV, ch. II, *De pseudoprophetis*, pp. 322-353. Contentons-nous de signaler ici quelques études qui font le point.

De l'art. *Prophète*, § VI, de E. Mangenot (*D. B.*, t. V, col. 724-726), on retiendra surtout le rassemblement matériel de la majorité des textes en question. En langue française on pourra glaner de précieuses notations dans L. Desnoyers, *Histoire d'Israël*; dans Éd. Tobac-J. Coppens, *Les Prophètes d'Israël*, nouv. édit., I, Malines, 1932. La dissertation de baccalauréat en théologie de René Chave, *Les faux prophètes dans l'A. T.*, Faculté libre de théologie protestante de Montpellier, 1945, est un essai suggestif, malheureusement dactylographié et manifestement plus proche d'une théologie systématique que de la critique littéraire. On consultera encore P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, I, 1954, pp. 164-167, et Ed. Jacob, *Quelques remarques sur les faux prophètes*, dans *Th. Z.*, XIII, 1957, pp. 479-486. Jean Steinmann, dans *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959, pp. 16-22, traite surtout du prophétisme en Canaan. Nous avons nous même traité d'un aspect du problème : *Les prometteurs de paix*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 24, 1958, pp. 48-57.

Si l'on excepte une thèse américaine (à peu près inaccessible, de l'avis général), celle de E. F. Siegman, *The False*

Prophets in the O. T., Summary of a Dissertation, Washington, 1939, et le paragraphe de Lindblom, *Conflicts within the prophetic Circles*, dans *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 210-215, le grand effort semble, une fois encore, venir d'Allemagne. Nous retiendrons ici G. von Rad, *Die falschen Propheten*, dans *Z. A. W.*, LI, Neue Folge, 1933, pp. 109 sq.; G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, dans *Beiträge zur Förderung Christ. Theol.*, 46, I, 1952; E. Osswald, *Falsche Prophetie im A. T.*, dans la coll. « Sammlung allgemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte », n° 237, Tübingen, 1962. Cet opuscule fait le point des études antérieures et rallie la thèse de Quell sur l'ultime critère de la foi. Néanmoins l'auteur retiendrait trois critères : le critère moral, celui du jugement et enfin la connaissance du plan de Dieu à un moment donné. On peut négliger ici la brochure de Kl. Harms, *Die falschen Propheten*, Göttingen, 1947, rédigée dans un camp de prisonniers et qui relève de la pastorale. En raison par contre du reproche de « mensonge », il faut souligner l'importance, sur le plan des recherches philologiques, de la thèse doctorale de Martin A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich und Frankfurt, Gotthelf Verlag, 1964, pp. 330, 346 sq. et *passim*.

2° *Terminologie : la désignation des faux prophètes.* — Celle-ci n'est pas la même dans la LXX et dans le T. M. Dans la traduction du livre de Jérémie par la LXX, les faux prophètes sont à plusieurs reprises nommés (cf. *supra*, col. 942) ψευδοπροφῆται, ce qui représente une interprétation, car dans le T. M. nous lisons נְבִאִים (comparez le grec de Jer., VI, 13; XXXIII, 7 sq., 11, 16; XXXIV, 9; XXXV, 1 et les passages correspondants du T. M. en Jer., VI, 13; XXVI, 7 sq., 11, 16; XXVII, 9, XXVIII, 1; il faut y ajouter Zach., XIII, 2). Van Imschoot remarque fort justement que « dans cette expression, le mot prophète est pris dans son acception relativement récente de héraut de Dieu, chargé d'annoncer la parole divine. L'ancien Testament hébreu n'emploie pas cette expression. Jérémie, Michée, Ezéchiel, même dans leur polémique contre les « pseudo-prophètes », désignent leurs adversaires uniquement sous le nom de nabis, parce qu'ils appartiennent à la classe sociale désignée par ce mot. Ils gardent la terminologie ancienne qui englobe dans la classe des nabis tous les donneurs d'oracles sans distinction. Les « pseudo-prophètes » sont donc de vrais nabis, mais des nabis qui annoncent des mensonges (Jer., V, 31; VI, 13, etc...), qui proclament l'imposture de leur propre cœur (Jer., XIV, 14; XXIII, 26; Ez., XIII, 2, 3, 17), qui parlent au nom de Yahvé, mais n'ont pas été envoyés par lui (Jer., XIV, 15; XXIII, 32, etc.) ... » (*Théologie de l'A. T.*, I, p. 164; cf. E. Osswald, *op. cit.*, p. 7).

3° *Le « lieu » classique de la controverse* : Jer., XXVIII. — G. Quell, qui est l'auteur le plus complet sur notre question, consacre son chap. II, qui fait suite à la mise en problème, à cette altercation. Il remarque que depuis Max Weber et même Calvin — qui déjà à la suite de la Septante le qualifiait de πσευδοπροφήτης — les exégètes n'ont cessé d'accabler l'adversaire malheureux de Jérémie, ce pauvre Hananiah. Alors que Max Weber voyait en lui l'ambassadeur de tous les prophètes de salut, les *shalôm*-prophètes, on l'a traité de « prophète cultuel, nationaliste, pseudo-prophète, fanatique, démagogue, libertiniste, analphabète de l'esprit, pécheur contre le Saint-Esprit » (Quell, *op. cit.*, p. 65, n° 1). On comprend que Quell se sente obligé de prendre la défense d'Hananiah (*op. cit.*, pp. 43-66; cf. p. 51 sq.). Ce que nous retiendrons avec Ed. Jacob de ce plaidoyer impossible, c'est que Quell reconnaît chez Hananiah tous les caractères extérieurs du vrai prophète : il croit à l'élection d'Israël tout comme naguère Isaïe, il se réclame d'une parole de Yahvé et pose une action symbolique exactement selon la manière de Jérémie, lequel semble admettre un moment l'hypothèse que Hananiah ait raison : « Amen, qu'ainsi fasse Yahvé ! » (Jer., XXVIII, 6). Jérémie attendra une nouvelle révélation pour condamner son opposant (Ed. Jacob, *op. cit.*, *T. Z.*, XIII, 1957, p. 483).

L'une des meilleures interprétations de cette scène est celle de Martin Buber, *Falsche Propheten*, dans *Die Wandlung*, 1947, pp. 277-281 (dont nous devons une copie à W. Vischer). Il essaie d'expliquer comment, après un silence d'approbation, Jérémie réagit. En fait l'histoire avance, l'histoire happe l'événemeut (Geschichte geschieht), et cela signifie qu'un moment ne saurait être comparé à un autre moment. Le Dieu vivant n'est pas une machine automatique. « Dieu a une vérité, mais la vérité n'a pas de système » (p. 277). Et l'humanité, douée de volonté propre, peut bien changer; de ce fait, la réalité historique et la volonté divine deviennent tout autres que ce qu'elles étaient l'instant d'avant. Hananiah est, pour Buber, l'homme qui sait, mais aussi l'homme prisonnier de son savoir. « Perroquet d'Isaïe », il se contente de répéter une solution du passé; il ne sait plus écouter. Il est un homme de principes et se représente Dieu comme un homme fidèle à ses principes, « ein prinzipientreuer Mann » (p. 279), lié par les promesses faites à Isaïe. Hananiah ne sait pas reconnaître l'histoire en devenir : « Il connait seulement l'éternel retour de la roue, mais non pas la balance, et le fléau sur la balance, qui tremble comme un cœur d'homme ». Hananiah, c'est le type du patriote fanatique qui taxe Jérémie de trahison. Jérémie, lui, ne considère pas la patrie comme une idéologie politique, mais comme une colonie d'hommes, un rassemblement d'êtres humains (Menschensiedlung) vivants et mortels et que le Seigneur ne veut pas voir périr; en leur conseillant la soumission, il veut préserver leur vie. Malgré sa grande idéologie politique, Hananiah n'est qu'un aveugle et Jérémie est un réaliste. Le premier n'est qu'un politicien, aux illusions éblouissantes, un homme de succès : le second, dans le silence, la souffrance, la fosse, l'échec, ne connait pas l'ivresse du succès. Dans sa thèse de doctorat, *Jérémie XXVIII et le problème des faux prophètes* (Fac. de Théologie protestante de Montpellier, dactylographiée, 1968), Jacques Ngally a bien dégagé de ce message de Buber l'idée de la souveraine liberté de Dieu et la politique du vrai prophète, lequel, s'opposant à l'idéologie politique intemporelle du faux prophète, cherche le salut concret des hommes de chair et de sang (*op. cit.*, p. 118).

En conclusion, nous dirions que Hananiah représente le patriote conservateur, bardé d'axiomes théologiques, et Jérémie l'humble accoucheur d'une « nouvelle société », qui cherche les signes des temps.

4° *La peine de mort pour les faux prophètes et les « songeurs de songes »*. — Deut., XIII, 1-6 est dirigé contre les prophètes et « songeurs de songes », même accrédités par des signes et des prodiges, qui prêcheraient d'autres dieux; la sanction est claire autant que sévère : la peine de mort. Pour le « songeur de songe », חֹלֵם חֲלוֹם, notons qu'attestée en ugaritique la racine désignerait le rêve sexuel (*L. V. T. L.*, p. 300). Le songe fut en Israël une quantité toujours jugée ambigüe, prise tantôt en bonne part, et ce peut être alors une forme inférieure du prophétisme (Num., XII, 6; Job, XXXIII, 15), mais parfois aussi (cf. Deut., XIII; Jer., XXIII, 27, 28, 32; XXVII, 9; XXIX, 8; Zach., X, 2) en mauvaise part, pour désigner une sorte de faux prophète. On notera ce nouveau contact entre Jérémie et le Deutéronome.

Pour l'étude des songes et de notre contexte, outre les ouvrages bien connus de E.L. Ehrlich (1953), H. Richter (1963) et A. Resch (1964), renvoyons à la contribution de

A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, dans *Les Songes*, coll. Sources orientales, 1959, pp. 101-124; cf. pp. 117-118, et à celle de F. Schmidtke, *Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und in Babylonien*, dans *B. Z.*, neue Folge, XI, 1967, pp. 240-246. Voir le *N.B.* ci-dessous.

Si l'on met à part le massacre des prophètes de Baal sur ordre d'Élie (I Reg., XVIII, 19 sq.) et celui, aux significations beaucoup plus politiques, de Jéhu (II Reg., IX-X), il faut reconnaître avec les PP. Buis et Leclercq (*Le Deutéronome*, Sources bibliques, p. 111) que l'histoire biblique n'offre pas d'exemple d'application de cette loi. Mais l'ironie de l'histoire veut que ce soient de vrais prophètes qui, tels Jérémie, un certain Zacharie, Jean-Baptiste, ou Jésus en aient subi les conséquences.

N. B. — L'ouverture du judaïsme aux prophètes des païens. — Si l'attitude du Deutéronome, celle d'Élie ou de Jéhu envers les prophètes de Baal apparaît choquante au siècle de la tolérance et de l'œcuménisme, il faut enregistrer une très large ouverture du judaïsme rabbinique et talmudique aux prophètes des païens, ce qui n'est pas sans intérêt pour une théologie moderne des religions. Il y a un accord des sources talmudiques pour reconnaître que sept prophètes, en comptant Balaam, ont prophétisé aux nations : Balaam et son père, Job, Eliphaz, Bildad, Zophar, Elihu. Sur toutes ces questions renvoyons à John Bowman, *Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash*, dans *The Evangelist Quarterly*, XXII, 1950, n° 2, pp. 107-114, cf. p. 108; n° 3, pp. 205-220; et n° 4, pp. 255-275. Citons deux textes en rapport avec notre étude de Deut., XIII.

Rabbi Hanina (vers 250 apr. J.-C.), dans une parabole, oppose la révélation de Dieu aux prophètes d'Israël et aux Gentils. Dieu est comme un roi siégeant dans une pièce séparée de l'antichambre par un rideau. Quand son ami est dans l'antichambre et désire lui parler, le roi ouvre le rideau séparateur, et c'est ce que Dieu fait avec les prophètes d'Israël. Mais avec les prophètes des Gentils, Dieu parle de derrière le rideau (*op. cit.*, n° 2, p. 112).

Les rabbins ont parlé aussi de Dieu visitant les Gentils comme d'un roi se glissant à la dérobée chez sa concubine; ainsi quand Dieu visite les prophètes des Gentils, c'est dans les songes de la nuit, comme il l'a fait avec Balaam (Num., XXII, 20), Laban (Gen., XXXI, 24) et Abimelech (Gen., XX, 3). Mais de même qu'un roi peut se rendre ouvertement chez sa femme légitime, ainsi Dieu agit-il avec les prophètes d'Israël (*ibid*). Vague, incertitude et distance sont donc, note J. Bowman, les marques de la prophétie aux Gentils.

5° *Origine et causes du phénomène des « faux prophètes »*. — L'intérêt qui s'attache à l'étude de Ed. Jacob (*op. cit.*, p. 483) vient de cette recherche : « Le « faux » prophétisme ne serait que la tentation à laquelle est constamment exposé tout prophète (...). Or, dans l'accomplissement de sa mission, le prophète rencontre des instances qui ne sont pas nécessairement des obstacles, mais qui risquent de le devenir, transformant ainsi le vrai prophète en faux prophète ». Ces obstacles sont, pour Jacob, au nombre de quatre : la pesée sociologique de la royauté sur les prophètes de métier, d'institution royale; une tradition qui mène plus facilement au psittacisme qu'à l'attention à Dieu; la terrible tentation d'écouter la foule et de lui plaire, en d'autres termes, l'ambiguïté du *vox populi, vox Dei*; et enfin le désir de réussir (*op. cit.*, pp. 483-486). Il est difficile de ne pas souscrire à d'aussi justes observations. Jacob termine son exposé par l'illustration d'une désobéissance prophétique dans le *midraš* (deutéronomiste) des deux prophètes, dont l'un, désobéissant, périt, dévoré par un lion. Il signale que Karl Barth (*Exegese von I Könige, XIII, Biblische Studien*, 10, 1955 : étude qui ne nous a pas été accessible) dégage en outre l'antagonisme, dans ce récit, entre les royaumes d'Israël et de Juda. Au contraire Jacob estime que Barth (*op. cit.*, p. 32) n'a que partiellement raison de distinguer entre un prophétisme « professionnel » en Israël et un prophétisme « confessionnel » en Juda.

6° *Les critères internes de distinction des « faux prophètes »*. — Si nous laissons de côté les prophètes de Baal et des faux-dieux, quels critères du vrai et du faux prophète trouvons-nous ? Dans sa dissertation R. Chave ne distinguait pas moins de neuf critères : 1. l'immoralité (adultère : Jer., IX,1-2, vague et douteux; XXIII, 14 (?) et XXIX, 23, 31; l'ivrognerie, Is., XXVIII, 7-8; Mich., II, 11 ; le vol, Ez., XXII, 25, les coupe-gorge !; la vénalité, Mich., III, 5; Jer., VI, 14; VIII, 11; Ez., XIII, 10; le mensonge (12 textes; cf. שֶׁקֶר); — 2. l'impiété (Jer., XXIII, 15; cf. VI, 14-15 et Deut., XVIII, 20); — 3. la magie (Deut., XVIII, 10; Ez., XIII, 17 sq.); — 4. les songes mensongers (Jer., XXIII, 32; XXIII, 25, 32; XXIX, 8-9); — 5. l'optimisme (Jer., XXIII, 32); — 6. le professionnalisme des prophètes; — 7. l'extase; — 8. le fait de vouloir prophétiser; — 9. le non-accomplissement des prophéties (et restrictions à ce critère). Le nombre même des critères ainsi retenus fait douter de leur efficacité, pris isolément.

Eva Osswald a une autre démarche. Elle part du *mode de révélation*, les procédés de la mantique, par exemple, qui disqualifieraient « prophètes, devins, songeurs, astrologues, sorciers » (Jer., XXVII, 9). Sur cette mantique, A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, Rostock, 1913, réédité dans *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, 1966, pp. 109-162; J. Döller, *Die Wahrsagerei im A. T.*, Münster en W., 1923; et cf. Jer., XXIII, 28 :

> Le prophète qui a un songe
> raconte un songe;
> mais celui qui a ma parole
> dit ma parole de vérité.
> Qu'a de commun la paille avec le froment ?
> oracle de Yahvé.

Mais ce critère s'avère insuffisant, car les vrais prophètes peuvent avoir des songes et les prêtres utilisaient légitimement *urim* et *tummim*. Par ailleurs on ne voit pas qu'un Hananiah fasse appel à un autre mode de révélation que Jérémie lui-même (*Falsche Prophetie im A. T.*, p. 13). Dieu reste souverainement libre dans le choix des moyens de révélation.

Le critère serait-il la *conscience de l'envoi* — ce que nous appelerions aujourd'hui la conscience du mandat divin —, le sentiment d'être investi de la force divine (Mich., III, 8) ? Critère trop subjectif, estime E. Osswald, et que l'on peut rencontrer chez les adversaires du vrai prophète (cf. Jer., XXVIII avec Hananiah). Et d'ailleurs le vrai prophète lui-même ne pourrait-il pas s'illusionner à ce sujet (Osswald, *op. cit.*, p. 14) ? Von Rad et Quell en conviendraient, en sorte que l'*exousia* du prophète ne saurait être établie avec clarté et objectivité ni être objet d'analyse scientifique. Pour notre part, nous serions cependant très attentif à ce critère qu'on peut bien appeler « mystique » en un sens large (*supra*, § II, Les vocations, spécialement col. 981-987, où nous citons von Rad nouvelle manière). Il faut lire aussi deux pages décisives d'A. Neher dans *L'essence du prophétisme :* p. 102 sur « l'intuition du vrai prophète » et p. 322 sur « la servitude prophétique » exprimée par le terme *massa*. Nous y reviendrons plus loin.

Le *critère moral* apparaît à E. Osswald comme également déficient, à nos yeux de modernes tout au moins. Car l'obligation pour Osée de prendre en mariage une femme de prostitution ou la dissimulation de Jérémie à l'égard des princes (Jer., XXXVIII, 24-27) ne recommandent pas ce critère à nos yeux. On pourrait y joindre les exemples de Balaam et de Caïphe. Toutefois, on reconnaîtra aux vrais prophètes une « prédication » et une « théologie » morales qui manquent aux autres.

Critère du *dabar* et de la *ruaḥ*. Nous avons remarqué à maintes reprises que les prophètes de vocation — du moins ceux d'avant l'exil — étaient réticents vis à vis de la *ruaḥ* (cf. *supra*, col. 918 et 1022). A tel point que Mowinckel a insisté à maintes reprises sur cette distinction. Pour lui, « le vrai prophète n'a pas *ruaḥ*, mais pouvoir, force et jugement » (*Spirit and Word in the Prophets*, dans *J. B. L.*, LIII (1934), p. 206). Il a repris le sujet avec plus de nuances dans *The Biblical Ideas about Word of God* (dans *The Old Testament as Word of God*, Oxford, 1960, pp. 42-45). Mais Ed. Jacob se refuse à y voir autre chose qu'une vue schématique (*op. cit.*, p. 482) et nous nous rangeons à son avis. Sans citer Mowinckel, J. Guillet (*L'Esprit de Yahweh*, dans *Thèmes bibliques*, coll. Théologie, 18, pp. 235-237) lui serait cependant plus favorable. En dehors du cas difficile de Michée, III, 8, interprété dans un sens favorable au prophétisme par Jacob, il faut bien noter qu'Ezéchiel revendique constamment l'Esprit (III, 12-14; VIII, 3; IX, 1, 4; XLIII, 5; cf. II, 2; XXXVII, 1); cf. *supra*, col. 928.

Eva Osswald met encore en avant les *oracles de jugement* des vrais prophètes, puisque les faux annonçaient généralement le bonheur. Mais est-ce là vraiment *das Hauptkriterium* comme le voudrait Osswald (*op. cit.*, p. 22) ? Nous en doutons d'autant plus que ces prophètes de jugement sont également prophètes de salut.

Accomplissement et *non-accomplissement* des prophéties. — Ed. Jacob (*op. cit.*, p. 480) a très bien montré que, malgré l'affirmation du Deutéronome (XVIII, 22), le non-accomplissement de certaines prophéties n'a jamais été déterminant en Israël pour les traiter d'illusoires. Hempel de son côté avait souligné combien la pluralité de sens de l'histoire ne favorise guère une vérification minutieuse de ces prophéties. Et la « parole » ne fournit pas à l'histoire un sens univoque qui serait clair et convaincant pour tous les cas, puisque la parole elle-même n'est pas univoque mais souffre pluralité de sens (J. Hempel, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie*, dans *N. G. W. G.*, Fachgruppe V, Religionswissenschaft, Neue Folge, Bd. I, Nr. 1, Gœttingue, 1936, pp. 1-43, cf. pp. 37-38; pour les prophètes lire aussi pp. 40-42). E. Osswald (*op. cit.*, pp. 23-26, avec la bibliographie afférente) reconnaît effectivement que l'accomplissement des prophéties dans l'histoire n'est souvent qu'un critère discutable.

Les prophéties se sont-elles, ou non, réalisées ? Dans son excellent article *Prophétisme israélite* du *D. A. F. C.* (t. IV, 1922, col. 405-409), le P. Condamin avait étudié cette question, classé les objections et tenté une réponse. Sans suivre ceux qui n'admettent aucune prédiction — opinion vulgaire, disait Reuss — et ceux qui verraient des prédictions partout — opinion bien ridicule —, il faut reconnaître qu'il peut y avoir des *vaticinia post eventum*, par manière de genre littéraire très habile; cf. le livre de Daniel.

A titre d'exemple, examinons rapidement quelques textes majeurs, comme l'avait déjà tenté E. Jenni, *Die politischen Voraussagen der Propheten* (*A.T.A.N.T.*, 29), Zürich, 1956. Cf. *supra* les art. *Babylone*, I, 782-800; *Inscriptions*, IV, 388-405 et 476-482; *Nabonide*, VI, 269-286; *Nechao*, VI, 363-393.

Prophétie de Balaam (Num., XXIV, 17). — « Un astre se lève de Jacob, un sceptre surgit d'Israël. Il fracasse les tempes de Moab, et le crâne de tous les fils de Seth. Édom devient terre conquise, les réchappés de Séir sont mis à mort. Israël déploie sa force ». Les fils de Seth sont presque certainement les *Sutu* ou Sutéens sur lesquels nous sommes passablement renseignés par les textes de Mari; J. R. Kupper écrit à leur propos qu'ultérieurement « ils se répandent dans tous les pays du ' croissant fertile ' » (*Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957, p. XVIII; voir à l'index d'innombrables renvois).

La ruine de Ninive (Nahum, I-II-III et Soph., II, 13-15). — Kuenen contestait en 1877 les prédictions de Nahum et de Sophonie au sujet de la ruine de Ninive. « Sur un point, les prédictions de Nahum et de Sophonie n'ont pas été confirmées par l'événement : Ninive est devenue déserte dans un espace de temps relativement court, mais pourtant pas tout d'un coup... l'annihilation complète n'a pas été subite » (*The Prophets and Prophecy in Israel*, p. 131-132).

Or, dès 1895, le P. Scheil publiait une inscription de Nabonide qui montre le roi des Mèdes anéantissant les sanctuaires des dieux d'Assour, détruisant et désolant les villes comme un ouragan (cf. *Rec. de travaux...*, t. XVIII; cité par Condamin, col. 407). Cf. *D. B. S.*, VI, 500.

En 1923, la chronique des rois néo-babyloniens dite Chronique de Gadd nous restituait les événements de 616 à 609 et fixait définitivement à l'été 612 la chute de Ninive que, jusque là, on datait habituellement des environs de 606. Cette chronique nous apprend en effet qu'à partir de 615 Mèdes et Babyloniens portent des coups redoublés à l'empire assyrien décadent, fort ébranlé depuis la mort d'Assurbanipal vers 632. En 614, les Mèdes marchent en direction de Ninive et emportent d'assaut Tarbis (à 5 km de Ninive, au Nord), évitent Ninive, descendent le Tigre jusqu'à Assur dont ils s'emparent (à 60 km de Ninive). Nabopolassar, roi de Babylone, arrive trop tard pour le sac d'Assur mais fait alliance avec le roi de Mèdes. C'est à ce moment que Dhorme place la prophétie de malheur proférée par Nahum : « Malheur à la ville de sang, toute pleine de mensonge, de rapine, celle où la proie ne manque pas » (III, 1). En 612, les armées de Babylone et des Mèdes font leur jonction et assiègent Ninive à la fin du printemps. De juin à août trois combats leur livrent Ninive, le roi assyrien se serait fait brûler vif dans une fête, la ville est livrée aux flammes. La chronique mentionne le grand massacre, le butin innombrable, la ruine de la cité...

En 1956, D. J. Wiseman a publié une nouvelle tablette, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres. Elle confirme la chute de Ninive en l'année 612; cf. E. Vogt, *Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemish und die Einnahme von Jerusalem*, Congrès de Strasbourg, 1957, *S. V. T.*, IV, pp. 67-96. Texte dans *Biblica*, XXXVII (1956), p. 389-397.

L'historien grec Strabon était donc bien renseigné lorsqu'il disait de Ninive ἠφανίσθη παραχρῆμα, « elle fut anéantie subitement » (*Géographie*, XVI, I, 3).

Le cas du raid de Nabuchodonosor en Égypte (Jer., XLIII, 8-13; Ez., XXIX, 18-21; XXX). — En 1877, Kuenen écrivait que cette prophétie ne s'était pas réalisée. Mais l'année suivante, en 1878, un fragment d'inscription cunéiforme révélait au déchiffrement l'historicité de cette expédition (*tablette B. M.* 33 041, publiée par Pinches dans *T. S. B. A.* [= *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*], VII, 1882, p. 210). Le texte babylonien dit : « La 37e année, Nabuchodonosor, roi de Baby[lone], mar[cha contre] l'Égypte pour livrer bataille. [Ama]sis d'Égypte [leva son a]rmée de Putu-Iaman... région lointaine qui est au milieu de la mer... beaucoup qui étaient en Égypte... emmenant boucliers, chevaux et [chars]... il leva pour l'aider » (*A. N. E. T.*, p. 308). Amasis se serait appuyé en effet sur des troupes de mercenaires grecs (Iaman) et Lybiens qui furent battus. Il ne semble pas toutefois que Nabuchodonosor ait cherché à poursuivre son avantage. Cf. *D. B. S.*, VI, 287-290.

En 1892, Kuenen devait avouer que « le problème est entré dans une phase nouvelle ». Voir l'art. *Nabuchodonosor* de Garelli dans *D. B. S.*, V, col. 290; cf. A. Condamin, *Jérémie*, p. 289-291, et l'art. *Prophétisme* du *D. A. F. C.*, IV, col. 407; les notes de la Bible du Centenaire et Steinmann, *Jérémie*, p. 266-267.

Prédiction sur le roi exilé (Jer., XXII, 24-30). — Cette prédiction porte sur l'exil de *Jechonias* (Yôyakin) et sur le fait qu'aucun de ses descendants ne montera plus sur le trône de David. Rudolph estime cette prédiction pleinement réalisée (wörtlich erfüllt). De fait, le prince en question succéda à son père, mais fut déporté au bout de trois mois par Nabuchodonosor (II Reg., XXIV, 8-17).

Dans les fouilles de Palestine on a retrouvé trois sceaux d'un dénommé Éliakim, serviteur de Yaukin, deux à Tell Beit Mirsim, un autre à Beth Šemesh (cf. J. Steinmann, *Jérémie*, p. 200; Albright dans *J. B. L.*, LI, 1932, pp. 77 sq.; *The Old Testament and Modern Studies*, p. 20 et p. 21, n° 2. לאליקם נער יוכן, *A. N. E. P.*, n° 278; cf. E. F. Weidner, dans *Mélanges Dussaud*, II, p. 923-935).

Des tablettes du musée de Berlin, en cunéiforme, trouvées à Babylone par Koldewey, nous apprennent qu'entre la 10e et la 30e année de Nabuchodonosor (594-569), certaines quantités d'huile de sésame étaient distribuées à Joyakin et aux cinq fils du roi de Juda (*A. N. E. T.*, p. 308; Steinmann, *op. cit.*, p. 202). En 562, lorsqu'Amel Marduk devint roi de l'empire néo-babylonien, Joyakin fut amené à la cour royale et traité avec honneur (II Reg., xxv, 27-30).

Mais par delà les prédictions de détail, il faut regarder à l'ensemble de l'histoire, considérer le petit peuple d'Israël écrasé entre les deux blocs, égyptien et mésopotamien, qui ne cesse pourtant d'annoncer la chute de ces empires et qui, finalement, survivra à toutes ces civilisations rapaces. On ne s'étonnera donc pas de constater qu'Éva Osswald se range parmi ceux qui considèrent l'histoire comme « lieu de la révélation » (cf. *infra*. col. 1115-1121), mais à condition que celle-ci éclaire celle-là, et de reconnaître un plan de Dieu dans l'histoire. Dans ces conditions « on peut sans aucun doute y voir un signe de reconnaissance de la véritable prophétie » (*Falsche Prophetie im A. T.*, p. 21).

Conclusion. — J. Fichtner (art. *Propheten*, II, dans *R. G. G.*[3], vi, col. 621-622), après avoir refusé l'équivalence des faux-prophètes avec les prophètes cultuels, souligne la difficulté d'une distinction claire et systématique entre vrais et faux prophètes. Les uns et les autres se disent envoyés de Dieu (I Reg., xxii, 24), utilisent la même formule introductive : « Ainsi parle Yahvé » (cf. Hananiah, Jer., xxviii, 2). Souvent d'ailleurs les vrais prophètes ont annoncé un salut qui n'est pas arrivé *de la manière* dont ils l'attendaient. Fichtner envisage — et il n'est pas le seul — de situer les prophéties de salut d'Habacuc à l'époque même où Jérémie annonçait un jugement et une catastrophe. Faudra-t-il de ce fait classer Habacuc dans la catégorie des faux prophètes (col. 622) ? Le caractère de faux prophète ne pourrait être reconnu que sous toute réserve, et Fichtner accorde à Quell que le vrai prophète n'a pas d'autre légitimation que Dieu (« der wahre Prophet... hat keinen anderen Ausweis als Gott », cité à la col. 622).

Aucun des critères tirés de l'inspiration ou de la manière du prophète n'apparaît décisif; les critères du jugement, du *dabar* et de l'accomplissement sont relatifs. Il faut donc chercher ailleurs.

N. B. — *Pour une recherche des critères dans le judaïsme.* — Recommandons l'article de S. Mendelsohn (*Prophet* [*False*], dans *The Jewish Enc.*, t. x, p. 212-213). L'auteur donne d'abord la classification des faux prophètes selon le Talmud : celui qui présume de parler au nom de Dieu; celui qui prétend avoir été chargé d'un message que Dieu a, en fait, confié à un autre; celui qui parle d'autres dieux. Quant aux critères, Mendelsohn se base sur Deut., xiii, 6 : d'abord le test religieux et moral, puis la conformité à la Loi de Dieu, enfin l'accord avec Moïse, car celui qui professe avoir une révélation pour changer la Loi est un faux prophète. En somme nous arriverions au critère d'homogénéité de la foi. Un chrétien mettra des nuances analogiques à chacun de ces critères, mais nous savons et nous comprenons mieux ici que Jésus était plus qu'un prophète et qu'il a toujours voulu ramener la Loi à son jaillissement, à son essence, à l'*agapè* de Dieu et des frères.

7° *Le critère communautaire du vrai prophète.* — En raison de l'insuffisance des critères internes on se trouve replacé devant la décision des croyants qui ont fait et fixé la Bible. C'est le choix du Peuple de Dieu, ratifié ensuite par l'Église et son canon. Mais n'oublions pas que l'idée même d'un canon est juive avant d'être chrétienne, et que l'affaire finalement fut décidée par un synode où les doctes eurent plus qu'un mot à dire. Mais l'opération était en cours bien avant le synode de Jamnia, comme en témoigne le prologue du Siracide.

Sociologiquement parlant on est en présence d'une sélection par un « petit groupe », représentant de la communauté. Le résultat du choix n'en fut pas moins paradoxal. Il ne nous reste à peu près rien des prophètes de métier, ces prometteurs de paix et de bonheur, en faveur auprès du peuple et des rois. Il semble qu'on ait sauvé au contraire l'essentiel du message de ces oiseaux de malheur et de tempête que furent nos très impopulaires prophètes de vocation. Et pour un sociologue c'est encore un « petit groupe », celui des écoles de disciples, qui est responsable de ce sauvetage. L'Église doit sa Bible au « petit Reste » annoncé par les prophètes. Cf. col. 996, 1025, 1033.

8° *Le critère des contrariétés, des souffrances et de la mort des prophètes de vocation.* — Déjà S. Jérôme, avant Pascal, se montrait attentif à la vie des prophètes. Et à l'époque judaïque ce besoin avait donné naissance à toute une « légende dorée », les *Vitæ Prophetarum*.

Bibliographie déjà ancienne, mais très substantielle, de Mangenot, art. *Prophète*, dans *D. B.*, t. v, col. 727. On complétera par les indications éparses mais abondantes de A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leyde, 1970 (voir les nombreuses indications de l'index, p. 337, à *Prophètes*).

Nous avons attentivement dégagé cette souffrance à propos des vocations si contrariantes des prophètes (*supra*, col. 982-984) et nous devons rappeler la page vigoureuse, et même indispensable à notre sujet, de A. Neher où il considère que « l'expression la plus caractéristique de la servitude prophétique est celle de *massa* ». Reprenant la diatribe de Jer., xxiii contre les prophètes de mensonge, qui prophétisent d'une manière spontanée, Neher montre que pour Jérémie la prophétie, « la seule authentique, fonde justement son authenticité sur le fait qu'elle est *massa*, charge imposée du dehors, nullement recherchée ni souhaitée, mais infligée (...). Seul peut l'employer le prophète qui, comme Jérémie, ressent que sa prophétie est vraie, parce qu'elle est un poids » (*op. cit.*, p. 322).

Sheldon H. Blank, bon connaisseur des prophètes (voir en particulier *Prophetic Faith in Isaiah*, Londres, 1958, spécialement le ch. i, pp. 1-8; le reste du livre déborde sur la mission des autres prophètes), a consacré une étude fouillée à notre problème (*An Inquiry into the Sources of the Prophet's Authority*, dans l'ouvrage collectif *Interpreting the Prophetic Tradition*). Après avoir souligné le fait que nos prophètes se heurtent sans cesse à des obstinés et à des endurcis (Jer., vi, 10, 17; Is., vi, 9 sq.; xliii, 8; xlii, 19; Ez., xxxiii, 32, etc.; *op. cit.*, p. 5), il souligne, lui aussi, la valeur des épreuves de Jérémie : malédiction (xv, 10), torture et emprisonnement (xxxvii, 15 et xx, 2), outrages et sarcasmes (xv, 15; xvii, 15; xx, 7-8), accusations (xxvi, 11; xxxvii, 13; xxxviii, 4), arrestations et emprisonnements (xxxviii, 6; cf. xxxvii, 15), triste condition de fugitif (xxxvi, 5) et de paria (xvi, 5, 8; xv, 17), vie de solitude (xvi, 2). Donc son message ne lui apporte que contrariétés et ruines. S. H. Blank compare alors toutes ces tribulations, résultat d'un envoi divin, avec l'*Apologie* de Socrate par Platon (*op. cit.*, pp. 12-13) : ni Jérémie ni Socrate ne servait son propre intérêt en parlant ainsi qu'ils le firent si courageusement; cf. *infra*, col. 1059-1061.

Sur le témoignage qu'apporte la mort des prophètes Jérémie, Isaïe et Zacharie, ajoutons aux ouvrages cités plus haut pour les *Vitæ Prophetarum* : Nic. Fontaine, *Vie des Prophètes, avec des réflexions tirées des saints Pères*, Paris, L. Roulland, 1685, 852 p.; l'ouvrage érudit de H. A. Hamaker, *Commentatio in libellum de vita et morte Prophetarum*, dans la coll. Commentationes latinæ tertiæ classis Instituti regii belgici, vol. v, Amsterdam, 1833; l'ouvrage classique reste Theodor Schermann, *Propheten- und Apostellegenden*, Leipzig, 1907, dans *Texte und Untersuchungen*, xxxi, 3, 1907, pp. 1-133 pour les *Vitæ prophetarum*; on y ajoutera

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, spécialement p. 260, avec la note 4. Pour l'ensemble de la question, H. Strathmann, art. μάρτυς dans *T. W. N.T.*, IV, pp. 474-514 avec la bibliographie, p. 474 sq. Voir aussi les commentaires de l'épître aux Hébreux, ch. XI, spécialement celui de O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1955, p. 281 avec la note 7.

Pour la mort d'Isaïe, cf. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, ch. V, Martyre d'Isaïe, pp. 128-132; de précieuses indications dans V. Ermoni, *Mort d'Isaïe*, dans l'art. *Isaïe* du *D. B.*, III, col. 944-945; pour la représentation iconographique, H. Leclercq, *D. A. C. L.*, VII, col. 1581-82. — Pour la mort de Jérémie, voir V. Ermoni, art. *Jérémie*, dans *D. B.*, III, col. 1263. — Pour le martyre du Zacharie évoqué par Jésus (Matth., XXIII, 35), voir les commentaires (*in loco*), et Strack-Billerbeck, *K. N. T.*, t. I, pp. 940-943. — L'importance dans l'iconographie chrétienne des supplices de Daniel et des trois enfants dans la fournaise a été mise en valeur par H. Leclercq, art. *Daniel*, dans *D. A. C. L.*, IV, col. 221-248.

9° *L'intercession prophétique.* — L'un des critères du vrai prophète selon Ezéchiel est l'intercession, négligée au contraire par les faux prophètes. Nous en traiterons ci-dessous à propos des rapports du prophétisme et du culte (cf. col. 1030, 1039, 1067, 1162-1166, 1212).

10° *Conclusions sur les faux prophètes.* — Le problème des faux prophètes nous est apparu sur deux versants : l'un de type magique ou mantique, celui des sorciers, des enchanteurs, de certains rêveurs de songes; ce sont en somme des techniciens du prophétisme par les présages. Il était — et il reste assez facile — de les distinguer des vrais prophètes. Pour ce genre de faux prophètes, le Deutéronome n'était pas tendre : il réclamait pour eux la peine de mort, et, même si l'on ne connait pas d'exécution historique, il était concevable d'en imaginer le jugement.

Déjà avec le songe nous entrons dans un *no man's land*, car si Jérémie (XXIII, 25-28) y voit une forme inférieure à l'inspiration, dans le cas de la comparaison de Moïse avec les autres prophètes (de songe) on ne contestait pas la légitimité de ceux-ci (Num., XII, 6-8). Cf. *supra*, col. 916, 946; *infra*, 1139.

Mais sur l'autre versant s'affrontaient des prophètes officiels, patentés, reconnus. Et si déjà le songe pouvait être authentique, à fortiori la conviction subjective d'avoir une parole de Dieu à délivrer. Ici nous sommes donc témoins de la mêlée des prophètes, et seule l'issue du combat — parfois très rude — permet au peuple de Dieu de reconnaître ses vrais prophètes. Cf. *supra*, col. 1047-1048.

On reconnait cependant les vrais prophètes lorsqu'à la différence des prometteurs de prospérité et de bonheur (*šalom-Propheten*), ils savent reprocher au peuple la perversité de sa conduite (Jer., XXIII, 22) et annoncer le jugement, ce qu'ils firent d'Amos à Jean-Baptiste. G. von Rad, après avoir souligné le caractère embarassant de cette question de distinction, a bien relevé (*Théol. de l'A. T.*, II, p. 180, note 2) que ce que les « vrais » prophètes suspectaient le plus chez les confrères, hommes de mensonge et de vanité, c'était leur proclamation du salut (I Reg., XXII, 11 sq.; Mich., III, 5 sq.; Jer., VI, 14; XIV, 13; XXIII, 9 sq.; XXVIII, 5-9; Ez., XIII, 16).

A la question de savoir de qui les « faux » prophètes tenaient leur mandat, leur *nihil obstat*, il faut probablement répondre selon les époques. A haute époque, on peut admettre avec G. von Rad qu'ils tenaient leur autorité de la fédération cultuelle (*Die falschen Propheten*, p. 109 sq.). Mais à partir de Michée ben Jimlah il faut constater que les prophètes de *šalôm* sont toujours du côté du roi et du Temple : prophétisme d'État ou de cour et prophétisme cultuel sont donc des questions qui se posent ici. Le courage d'un Jérémie, c'est d'avoir pris position contre le Temple et contre les rois. Cela suffirait à la stature morale du personnage.

L. J. D. Llewellin Davies remarque que le Ps. LXX, 1-6 est bien caractéristique de ce *šalôm* - concept (*The Origin and Development of early Hebrew Prophecy...*, p. 168; cet auteur est d'ailleurs l'un des plus sensibilisés aux aspects prophétiques de bon nombre de psaumes, particulièrement les psaumes royaux, cf. pp. 160-164). H. J Kraus pense aussi qu'avec leurs promesses de salut, les faux prophètes se mettraient au service des intérêts du culte officiel (*Prophetie und Politik*, 1952, p 41 sq., 53 sq.).

Nous sommes ainsi amené, devant l'insuffisance des critères internes, à retenir : la reconnaissance par le peuple de Dieu de la vraie parole de Dieu, le témoignage de vie et de souffrance du prophète, enfin son intercession prophétique. Et du même coup voici dégagées les grandes missions du prophète : la parole, la souffrance rédemptrice, la prière d'intercession.

Remarquons enfin, comme l'a vu J. Ngally dans sa thèse, comment dans les chap. XXVII-XXVIII-XXIX de Jérémie l'affrontement se joue entre un patriotisme, que nous qualifierons de nationaliste et de « sécurisant », et un réalisme politique ouvert sur une présence d'Israël au milieu des nations. Et ceci nous ramène à l'option politique fondamentale des prophètes hébreux.

IV. Les prophètes dans la vie politique d'Israël. — Nous voudrions saisir l'action de ces hommes de Dieu au milieu de l'aventure politique d'un peuple théocratique, d'un royaume de prêtres, car c'est bien ainsi qu'Israël s'est lui-même reconnu et défini (Ex., XIX, 6). A ce peuple s'applique par conséquent ce qui fut dit à l'un de ses réformateurs et gouvernants : « Ce n'est pas par la puissance, ni par la force, mais par mon Esprit, dit Yahvé Sabaot » (Zach., IV, 6). Voilà donc le premier paradoxe du prophète : guider une politique terrestre selon les seules exigences de l'Esprit.

Reconnaissons tout de suite que ces intransigeants du Saint vont connaître beaucoup d'échecs, et que, avec ce peuple à la « nuque raide » (Ex., XXXII, 9; XXXIII, 3; XXXIV, 9; Deut., IX, 6, 13) et « incirconcis de l'oreille » (Jer., VI, 10; Act., VII, 51), Dieu les vouait à une existence oblative (Hebr., XI). Et cependant ils avaient aussi à révéler à ce peuple la béatitude qui rassemble toutes les autres, et qui a fait le privilège d'Israël :

> Heureux sommes-nous, Israël,
> ce qui plaît à Dieu nous fut révélé !
>
> (Bar., IV, 4).

1° *État de la question.* — Commençons par un rappel de quelques titres plus anciens.

Voilà déjà plus d'un siècle qu'August Dillmann, dans un discours de rectorat, abordait la question : *Die Propheten nach ihrer politischen Wirksamkeit*, Giessen, 1868. Un peu plus tard, B. Duhm dans sa *Theologie der Propheten*, Bonn, 1875, estimait que c'était le peuple d'Israël en tant que tel qui était le sujet de la religion (p. 108; cf. 91-108) et se montrait lui aussi soucieux des objectifs politiques et des contextes internationaux selon lesquels il convient d'étudier les prophètes.

Ce fut cependant l'assyriologue Hugo Winckler qui développa, d'une manière d'ailleurs trop systématique, le point de vue que les prophètes sont à considérer en premier lieu comme des politiques. Il le fit d'abord dans sa *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* (Teil I, Leipzig, 1895), ensuite dans sa contribution à la réédition des *Keilinschriften und das Alte Testament* d'Eb. Schrader (Berlin, 1903, p. 170 sq.) et en diverses publications : *Die Assyriologie und das Alte Testament* (Allg. Evang. - Luther. Kirchenzeitung, 1903, n° 49-51); voir aussi dans H. F. Helmolt, *Weltgeschichte*, III, 1899, pp. 204-205; *Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient*, Leipzig, 1906, p. 37; *Der alte Orient und die Bibel* (Ex Oriente Lux, II, 1), Leipzig, 1906, où il revient sur la polémique suscitée par sa contri-

bution de 1903 sur l'assyriologie et l'Ancien Testament (citée ci-dessus). Les prophètes deviennent avec lui des agitateurs politiques au service des puissances étrangères. C'est sur ce monorail que s'avancera ensuite Alfred Jeremias dans son œuvre célèbre, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e éd., Leipzig, 1906.

La thèse politique se trouve poussée aux limites de l'extrême avec Wilhelm Erbt dans son travail *Die Hebräer*, Leipzig, 1906. Mais déjà Paul de Lagarde avait réagi contre Winckler, en traitant au contraire les prophètes de patriotes : voir à ce sujet H. J. Kraus, *Prophetie und Politik* (coll. Theol. Existenz Heute, Neue Folge, XXXVI, Munich, 1952, p. 6) qui fait le point de la question.

Un livre, jugé excellent de notre point de vue, est celui de Willy Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, Göttingen, 1908, avec des notes abondantes (pp. 182-236) et un index des citations bibliques. Nous reviendrons sur cet important ouvrage.

Un des auteurs qui a réagi, à maintes reprises, sur la question et avec un sérieux que l'on se plaît à reconnaître c'est Eduard König, dont il faut citer ici : *Die Babylonische Gefangenschaft der Bibel*, Stuttgart, 1905; *Die alttestamentlichen Propheten und die Politik*, dans *Theologisches Literaturblatt*, XXVII, 1906, n° 51, col. 601-605, où il analyse la plupart des travaux de ses prédecesseurs. Mentionnons F. Küchler avec *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Forschung*, Gütersloh, 1910; *Prophetismus und Patriotismus. Der alte Glaube*, 1912, pp. 798 sq. D'un point de vue dialectique et systématique, Fritz Wilke a ramené à trois équations les rapports du prophétisme et de la politique : rapport amical, opposition, motifs d'une relation positive entre les deux, *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels*, Leipzig, 1913, p. 49 sq., avec un index des matières et des noms.

Andreas Eberharter, *Die soziale und politische Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten*, 1942 (déjà dans *Bibl. Zeitfragen*, XIII. Folge, Heft 6, Münster im W., 1927, pp. 1-48), refuse la position de Winckler, pour qui les prophètes les plus tardifs étaient des chargés d'affaires (*Geschäftsträger*) ou des observateurs, voire des espions (*Aufpasser*) du dominateur assyro-babylonien (*op. cit.*, p. 8), et distingue trois périodes dans l'activité politique des prophètes : 1° de la fondation de la royauté à la mort de Salomon (schisme); 2° le temps des royaumes, jusqu'à la prise de Samarie; 3° les rois de Juda, jusqu'à la chute de Jérusalem (587). Pour cet auteur, « la volonté du bien-être du peuple était l'idée directrice des prophètes » (*op. cit.*, p. 145). Ils auraient donc poursuivi un programme social. Eberharter accorde un rôle prééminent à Samuel : rassembleur et libérateur (I Sam., VII), il s'attaque à la désunion des tribus, cause principale de la défaite; il est à la fois l'initiateur de l'onction de Saül comme chef libérateur (I Sam., X, 1) et l'homme assez courageux pour lui infliger un rappel autoritaire (I Sam., XIII) ou même lui annoncer sa fin prochaine (I Sam., XIII, 13); et cependant Samuel pleura Saül (XV, 35).

Tout autre est la pensée de Gressmann, pour qui les prophètes auraient manqué de prudence et de réalisme (*Der Messias*, 1929, cf. p. 238). Il se sépare donc de la tendance représentée par F. Küchler, W. Staerk et F. Wilke, qui ont un point commun important, leur opposition aux théories exagérées de Winckler pour qui, nous l'avons dit plus haut, les prophètes sont avant tout des hommes politiques, des agitateurs ou des agents secrets, souvent liés à des puissances étrangères : Élisée avec Damas, Amos avec Juda, Isaïe avec l'Assyrie, Jérémie avec Babylone. Nos trois auteurs veulent montrer que l'orientation fondamentale des prophètes, à savoir leur inspiration, est avant tout religieuse (cf. N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, New York, 1964, pp. 352-354), mais sans leur dénier pour autant une réelle sagacité politique.

C'est au contraire une perspective entièrement religieuse qu'adopte Ernst Trœltsch (*Das Ethos der Hebräischen Propheten*, dans *Logos*, VI, 1916, pp. 1-28; rectifier la citation de ce titre chez Gottwald, *op. cit.*, p. 355, n° 8) : « Le chemin de salut que les prophètes recommandaient au nom de leur Dieu, c'était l'utopie » (cité par Kraus, *op. cit.*, p. 8). Mais il ne faut pas se méprendre sur ce mot, en lui accordant un sens purement négatif; c'est une expression qui, selon Trœltsch, jaillirait de l'essence même de la prophétie en tant que confiance en la Toute-Puissance et foi au miracle (cf. Kraus, *op. cit.*, p. 9, avec les références). S'il est vrai que c'est pour rester fidèle à Yahvé que les prophètes demandent d'éviter toute alliance avec les puissances, comme le soutient Trœltsch, sa réaction est trop unilatérale, car la conduite des prophètes a des soubassements humains et s'appuie sur un jugement sain et réaliste.

L'œuvre de E. Trœltsch est celle d'un théologien préoccupé de politique et non un travail d'exégèse; mais il importait de mentionner sa thèse de l'utopie prophétique, car elle sera orchestrée par F. Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Politik*, 1932 (pour une appréciation de ces deux auteurs, cf. Gottwald, *op. cit.*, pp. 355-357; Kraus, *op. cit.*, p. 9, lequel par erreur écrit Weinreich). Kraus remarque la conception dualiste sous-jacente à ce système : il relève cette phrase de Weinrich : « Pour Isaïe, ce monde de la politique est le monde falsifié, celui de la tromperie et des apparences, de la pure vanité (*Nichtigkeit*); il vit, tel un génie religieux, dans un autre monde et exige, au nom de cet autre monde, un service pour lequel il se consume avec une foi qui est plus haute que toute raison ». Finalement donc la religion n'a plus rien à voir avec la politique...

En 1933, Otto Procksch publiait *Der Staatsgedanke in der Prophetie* (Gütersloh); on retrouve la substance de sa pensée dans sa remarquable *Theologie des Alten Testaments*, 1950 (cf. pp. 245-252 et p. 34). Procksch montre que les prophètes ont perçu les dimensions internationales du destin d'Israël, réagi contre le nationalisme et préparé la communauté théocratique du retour d'exil, mais l'idée d'un peuple de Dieu reste inséparable de l'Israël historique.

A la conception « utopique » de Trœltsch et Weinrich s'oppose aussi la vigoureuse réaction de K. Elliger, *Prophet und Politik* (dans *Z. A. W.*, LIII, 1935, pp. 3-22), qui défend la thèse du « réalisme pneumatique » des prophètes, « réalisme pneumatique » qui leur assure une vue à distance (*Fernblick*) des événements. Mais leur communion immédiate avec le Dieu vivant ne les empêche pas de faire intervenir dans leurs vues politiques des éléments objectifs et rationnels (*op. cit.*, pp. 13-14; l'article a été repris par l'auteur dans ses *Kleine Schriften zum Alten Testament*, dans *Theol. Bücherei*, XXXII, pp. 119-140; cf. pp. 130-131). Néanmoins l'expérience prophétique est une expérience *sui generis* qui n'est pas réductible à la seule histoire (*Z.A.W.*, p. 10; *Theologische Bücherei*, p. 126), car le prophète est devenu le témoin, le confident et le complice (*Mitwisser*) du devenir du peuple. Son don de vision exploratoire de l'avenir lui donne un avantage sur tous ses contemporains dans la connaissance politique. Nous sommes donc ici fort éloignés de l'idéalisme religieux de Weinrich et bien proches de la conception patristique et traditionnelle de la prophétie divinatoire. Pour Elliger, « le prophète est seul à être véridique, sage, car il se tient au conseil de Dieu » et se trouve, grâce à l'Esprit, en possession d'un *habitus* de pénétration dans la sphère divine (*habitus des Hineingenommenseins in den Bereich der Gottheit*; *Z. A. W.*, LIII, p. 13; *Theologische Bücherei*, p. 130). Plus tard, dans une controverse avec Hempel (*Nochmals Prophet und Politik*, dans *Z. A. W.*, LV, 1937, pp. 292-295), Elliger emploie l'expression *habitus des Besitzes des Heiligen Geistes*, tout en sachant que celle-ci s'accorde mieux au contexte du Nouveau Testament, mais aussi que l'expérience de la réalité divine est déjà le fait des prophètes (*op. cit.*, p. 294). Pour Elliger, si Isaïe prédit que Jérusalem ne tombera pas en 701, ce n'est pas à cause d'un dogme de l'inviolabilité de la ville, ou à cause du péché des Assyriens, mais bien sous la garantie d'une divine intuition (*Z. A. W.*, LIII, p. 12; *Theologische Bücherei*, p. 128).

Dans son livre *Prophetie und Politik*, de 1952, H. J. Kraus donne un état des questions puis s'interroge à son tour : comment entendre le mot « politique » à propos d'Israël, car peut-on dire que ce peuple constitue une *polis* (p. 17) ? Quant à la prophétie, avec son terme polyvalent et imprécis de *nabi*, que de questions ne soulève-t-elle pas ? Les fondements lointains mais essentiels du rassemblement d'Israël sont la sortie d'Égypte et la conclusion de l'alliance du Sinaï (p. 19). Kraus est de ceux qui, avec Noth et von Rad, prennent le credo de Deut., XXVI, 5 sq. pour la plus ancienne et la plus déterminante confession de foi (p. 20). Au stade antérieur à la vie politique, il admet l'amphictyonie sous l'absolue souveraineté de Yahvé (pp. 22-27). L'étatisation et la politique soulèvent en

Israël des ambiguïtés religieuses dès leur apparition : méfiance envers la libre et absolue seigneurie de Yahvé, crainte des ennemis, désir de sécurité, voire de « sécurisation » au sens psychanalytique du terme. La formation de l'État y apparaît donc moins comme un événement naturel ou un processus de croissance, que comme une cassure manifeste de l'exclusive seigneurie de Yahvé (p. 30). La « politique », selon Kraus, entrerait donc en Israël sous le signe de l'incroyance. Cette thèse, en partie inspirée par M. Buber, nous paraît nécessiter bien des nuances, en particulier à cause du caractère charismatique des chefs qui, pour la période qui s'étend de Moïse à Saül, n'est pas assez pris en considération; *infra*, col. 1074; 1208-1209.

Après la catastrophe de la royauté de Saül, deux voies s'offraient : ou le retour à l'ordre ancien de la vie tribale, ou un pas en avant vers l'unification étatique. David a su réaliser, après son acclamation par les tribus du Sud, une réunification de l'antique amphictyonie, en lui trouvant un nouveau centre de rassemblement religieux qui, grâce au transfert de l'arche à Jérusalem, assurait la liaison avec l'époque du Sinaï (*supra*, col. 1015) et en obtenant un caractère charismatique à sa dynastie, le roi devenant le représentant de la seigneurie de Dieu. Kraus attire notre attention sur l'ancienne formule de I Reg., VIII, 16, qui synthétise la double élection (p. 32). Mais la monarchie ne résistera pas à la tentation de remplacer la soumission à Yahvé par la voie de confiance en soi, d'autonomie et d'abandon de Dieu (p. 34). Le combat des prophètes sera de faire pièce à ces déviations. Kraus étudie ensuite le mandat (*Vollmacht*) des prophètes. Nous renvoyons à notre étude des vocations (*supra*, col. 973-987) qui rejoint ses remarques et souligne, comme le fait Kraus, l'importance qu'il faut accorder à l'arche. Kraus ouvre une discussion ici avec von Rad à propos des *šalom*-prophètes cultuels, que celui-ci rattache aux traditions de l'alliance, et celui-là à un culte d'État. Kraus voit la politique diviser le monde prophétique en deux groupes : d'une part les prophètes de vocation, au service exclusif de Yahvé; de l'autre, les prophètes du culte d'État, parfois au service du prince jusqu'à négliger celui de Yahvé — cas des prometteurs de paix —, mais capables également de fidélité à Yahvé (II Sam., XII, 1-12; psaumes royaux). Après d'intéressantes considérations sur les psaumes royaux comme expression du milieu prophétique du culte d'État, spécialement les psaumes II, LXXXIX, CX, CXXXII (pp. 45-55), Kraus estime que ce milieu, entièrement favorable à la dynastie davidique pour ce qui concerne Juda, serait aussi celui qui aurait cédé à l'autonomie et à la corruption morale, selon les reproches d'un Isaïe ou d'un Jérémie (Is., XXVIII, 8; Jer., XXIII, 11, 14; cf. Mich., II, 6, 7; III, 11; I Reg., XXII; *op. cit.*, pp. 54-55).

Pour justifier les interventions politiques des prophètes, Kraus estime que leur message s'appuie sur une certitude : Yahvé est le maître de l'Histoire, ce qu'il justifie, spécialement à partir d'Isaïe, du Deutéro-Isaïe et de Zacharie (Is., VI; XXVIII, 23-29; XVIII, 4; XXII, 11; XXIX, 15; XL, 12 sq.; XLIII, 4; LII, 7-10; Zach., I, 11, 14, 15). Il étudie ensuite les oracles de menaces et de reproches, la possibilité d'une conversion et une eschatologie dont le fait est déjà actuel, présent. En face de la politique de confiance en soi-même et de recherche de son propre bonheur — ce qui ne va pas sans désobéissance à Yahvé —, se dresse le plan de sauvetage de Yahvé : non pas une nouvelle politique, ni une théopolitique, mais la fin d'un âge, le jugement de Dieu, qui sera en même temps un nouveau commencement; ce qui prouve qu'il ne faut jamais séparer les menaces des promesses (p. 77). Le fait eschatologique, « un enfant nous est né », est à rapprocher du psaume XCVI : « Yahvé est devenu roi » manifeste la certitude que Dieu garde l'initiative. Comme nous le verrons plus loin (*infra*, col. 1100 et 1103), von Waldow aboutira à des conclusions similaires dans son étude sur « les responsabilités sociales des prophètes ». Cf. *infra*, col. 1099-1121.

Les messagers de Dieu ne sont pas au service d'une idée ou d'un programme éthique — l'idéal de la religiosité israélite —, ils dépendent de la Royauté de Dieu (*Herrschaft Gottes*) et ceci n'est ni une idée, ni un programme, mais la réalité de la révélation (*Offenbarungswirklichkeit*), inséparable du temps et du lieu (Kraus, *Prophetie und Politik*, p. 41). Le drame du prophétisme, rattaché par Kraus au culte d'État, serait que ces prophètes, en temporalisant le message, l'ont sécularisé. En définitive, nous aurions donc tension entre la tendance eschatologique des prophètes canoniques et la tendance sécularisante des prophètes d'État. Ainsi, selon Gottwald, la thèse de Kraus se ramènerait à un dualisme eschatologique et la parole prophétique serait finalement un « non » d'exclusion à la politique. Gottwald refuse d'envisager le prophétisme comme une fin complète de la politique. Il refuse cette généralisation, tout comme il refuse celle de Winckler, de Trœltsch et d'Elliger (Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, 1964, pp. 364-365). Nous serions personnellement beaucoup plus favorable aux thèses de Kraus, mais nous pensons qu'il n'a pas assez justifié les refus politiques des prophètes. Cf. *infra*, col. 1059 sq., 1063 sq.

Avec le rabbin Israël I. Mattuck (*The Thought of the Prophets*, Londres, 1953), nous serions bien d'accord pour chercher dans les exigences de la foi elle-même ces refus des alliances et des diplomaties (lire spécialement le ch. VIII, *Religion and Politics*, pp. 97-107). Mattuck a bien vu que le premier devoir d'un bon gouvernement c'est la justice sociale, qui est d'inspiration religieuse en Israël. La religion doit donc dominer la politique. Samuel, Nathan, Élie et Élisée avaient autorité sur les rois. En prenant parti contre les alliances politiques, Osée, Isaïe et Jérémie le font au nom d'une foi intransigeante et d'une confiance absolue en Yahvé. « Éphraïm a été comme une colombe naïve, sans intelligence (mot à mot « sans cœur »). Ils ont appelé l'Égypte, ils sont allés en Assyrie » (Os., VII, 11; cf. Is., VII; Jer., II, 18, 36; XXVII; Ez., XVII, 15). Plus qu'un bon diagnostic politique, qu'une volonté de neutralité, que la contamination idolâtrique, ce qui fait le ressort de l'attitude de refus des prophètes c'est le danger pour Israël d'une trop grande confiance en son pouvoir matériel. Toute alliance politique, de la part de ce peuple élu de Dieu, leur fait dire : « Maudit soit l'homme qui se fie à l'humain et a fait de la chair le principe de sa force, tandis que Yahvé se détourne de son cœur » (Jer., XVII, 5; cf. II, 11-13; Ez., XVI, 26, et le ch. XXIII; Is., XXXI, 1; Os., XIV, 4). De plus les prophètes, selon Mattuck, pensaient que les alliances étaient vaines, puisque contraires à la volonté de Dieu. Quant à reprocher un manque de patriotisme à Jérémie, Mattuck estime que c'est attribuer indûment à l'antiquité notre propre conception moderne de la patrie. La foi en Dieu apparaît à Mattuck comme l'enseignement suprême et le critère des prophètes; *supra*, col. 1042; cf. 1034; *infra*, 1219.

Gottwald, qui semble avoir ignoré Mattuck, n'a pas cependant une conception très différente. De son livre sérieux et approfondi, on retiendra le scrupule à employer les dichotomies habituelles : sujet-objet, cause - effet, utopie - prudence, idéal - réalisme, religion - politique. Par contre, il en retient d'autres pour analyser l'essence du prophétisme : « Les prophètes vivent leur vie en communion avec le Dieu d'Israël. Leur vie en Dieu est analogue à la vie d'Israël

en Dieu » (*All the Kingdoms of the Earth*, p. 365). Cette communion avec Dieu est décrite par les alternatives : lutte - décision, révélation - réponse, jeûne - foi, etc. (cf. *supra*, col. 982-987). Dans le concret, l'attitude des prophètes revient à comprendre et à juger Israël comme un peuple en état de vocation (*op. cit.*, p. 368). La foi d'Israël doit lui faire réaliser l'imitation de Dieu par l'œuvre de la Parole et de l'Esprit (p. 370). Si Jérémie prend le parti de Nabuchodonosor contre Jérusalem, c'est uniquement en vue d'assurer, à l'avenir, la formation d'Israël sous l'exclusive conduite de Dieu (p. 370). Mais cela ne saurait exclure tout réalisme prudentiel et politique et Israël aura parfois à imiter la patience de Dieu à son égard (p. 372). La réalisation du plan de Dieu sur Israël présuppose l'existence de structures politiques. La tâche des prophètes est d'éclairer les décisions du roi à la lumière de l'expérience de Dieu et des traditions religieuses du Yahvisme (voir les diagrammes pp. 375-376). En définitive, les prophètes n'ont nullement sous-estimé la politique, mais ils l'ont intégrée comme instrument du plan de Dieu. Lire les conclusions mesurées de Gottwald (pp. 388-392), auxquelles, dans l'ensemble, nous souscrivons.

Nous terminerons ce tour d'horizon général en signalant trois thèses imprimées, qui touchent de près notre problème politique. D'abord Antonie Aart Koolhaas, *Theocratie en Monarchie in Israel* (Diss. Utrecht, 1957, Wageningen; comporte un résumé en anglais, pp. 133-138, et une abondante bibliographie). L'auteur marque de sérieuses réserves sur l'existence d'un « pattern » du roi en Orient ancien. Il insiste sur l'ancienneté de la royauté de Yahvé, avec un *nucleus* probable de cette doctrine dès le Sinaï, car *mlk* est un titre de divinité (nom ou épithète) ouest-sémitique et sud-arabique (cf. *infra*, col. 1063 sq.). En Israël, *mlk* exprimerait la puissance de Yahvé et relèverait d'un usage polémique pour contester les prétentions d'autres divinités ou rois. La délivrance d'Égypte et le don de Canaan montrent que Yahvé dispose des nations et les gouverne. Il serait faux de parler de royauté de Yahvé sur Israël avant l'exil, et sur les nations après l'exil. Quant à Israël, il n'est ni « État », ni « Église et État », mais communauté gouvernée par Yahvé. L'A. T. décèlerait, derrière la demande d'un roi, une méfiance vis-à-vis de Yahvé, une peur des ennemis et des aspirations à la sécurité et à l'unité.

Il n'est pas nécessaire de partager entièrement les idées de l'auteur sur ces divers points pour reconnaître le côté positif de certaines de ses réactions critiques. Nous serions d'accord pour envisager une certaine antiquité de la royauté de Yahvé et pour refuser un « pattern » royal trop défini : même à l'intérieur de la royauté égyptienne, chaque époque introduit d'importantes nuances. Pour l'institution de la monarchie en Israël, Koolhaas soulignerait autant que nous le grand âge de Samuel et l'incapacité de ses fils.

Alors que, depuis bien des années, on suppose que les péricopes qui parlent de la royauté avec sympathie seraient historiques et que les tendances antimonarchiques seraient plus récentes et non conformes à la réalité, Koolhaas estime, au contraire, que ce n'est pas tant la réaction antimonarchique qui serait nouvelle que la tendance monarchique. En raison de l'alliance du Sinaï, Israël aurait pris au début une position défavorable à la monarchie, au nom même de la pureté de la théocratie. Samuel, d'abord réticent, en découvrant l'intégration d'un roi élu au plan de Yahvé, aurait présenté aux Israélites un roi totalement différent de celui qu'ils avaient désiré (pp. 135-136). Koolhaas distingue ensuite, dans son ch. v, la royauté théocratique de la maison de David, basée sur les promesses de Nathan et approuvée par le peuple, de l'absolutisme de la royauté dans le Nord, qui, dans bien des cas, reposa sur l'armée et dans laquelle, à quelques rares exceptions près, le peuple semble n'avoir pas eu d'influence (*op. cit.*, pp. 137-138). Voir *infra*, col. 1063 sq.

R. A. Carlson, dans son important ouvrage, *David the chosen king. A traditio-historical approach to the second book of Samuel* (Diss. d'Upsal, 1964; trad. anglaise par Eric J. Sharpe et Stanley Rudman), veut démontrer la mise en œuvre, dans la composition de II Samuel, de principes épiques communs avec l'épopée dans les textes de Ras-Shamra. L'avantage de la méthode dite « traditio-historical » serait de mieux saisir la synthèse des traditions que dans l'atomisation due à l'ancienne méthode historico-littéraire. Selon les vues de Engnell et de Noth, II Samuel appartiendrait, comme une partie intégrante, à la vaste histoire deutéronomique (de Deutéronome à II Rois). Selon les vues de Noth, ce complexe davidique aurait été intégré tel quel, moyennant des formules introductives et quelques listes complémentaires, mais sans influences altérantes de la part des deutéronomistes (*op. cit.*, pp. 24-25). Sur ce dernier point Carlson n'est pas d'accord. Il estime que le second livre de Samuel repose sur l'alternance de la bénédiction (II Sam., II-VII) et de la malédiction (II Sam., IX-XXIV), L'analyse d'un épisode comme celui de Bethsheba (II Sam., X-XIII) lui paraît inaugurer le « pattern » de la relation « effet-cause », qui serait entièrement de caractère deutéronomique (p. 25).

Lorsque les deutéronomistes intégreront dans leur œuvre historique les traditions davidiques, ce sera avec des intentions assez précises. D'abord illustrer la thèse que l'infidélité d'Israël à Yahvé est la cause première de son infortune (sous-entendu de l'exil); l'apostasie d'Israël étant une note dominante de cette historiographie, l'introduction de la royauté n'y échappe pas entièrement (I Sam., VIII, 7 sq.; XII, 12). Ensuite, montrer que l'histoire d'Israël, tout comme l'histoire davidique, malgré un temps d'humiliations et de souffrances — comme après la faute de David — peut s'achever en espoir et miséricorde.

Bien que les traditions deutéronomistes ne soient pas favorables à priori à la royauté, elles vont montrer que l'alliance avec David est un fondement irremplaçable de l'avenir de la nation (*op. cit.*, pp. 263-267), ce qui est à rapprocher d'Is., LV, 1-5. L'histoire davidique, avec son alternance de bénédictions et de malédictions (consécutives à la faute), est un bon paradigme pour juger des rois et pour illustrer la thèse didactique de l'importance de la Torah comme condition du bonheur. L'idéal sera donc un roi humble, soumis au prêtre et à la Torah, ce qui rapproche les deutéronomistes d'Ezéchiel. Rien d'étonnant à cela, si ces deutéronomistes relèvent d'un mouvement lévitico-sacerdotal, lié à la famille de Sadoc.

L'oracle de Nathan apparaît à l'auteur comme le pivot d'une masse de traditions allant de Gen., XV à II Reg., XXV (*op. cit.*, pp. 127). Après bien des exégètes, et spécialement A. Caquot (*L'alliance avec Abram [Genèse, XV]*, dans *Semitica*, XII, 1962, pp. 61 sq.) et R. Clements (*Abraham and David*, Londres, 1967), Carlson relève de nombreux liens entre Gen., XV et II Sam., VII : le thème du « grand nom » promis à Abraham et à David, l'étendue de son royaume (cf. Gen., XV, 18), le temps d'oppression, le *zera'* (זרע), qui concerne d'abord un individu, puis toute une descendance, enfin le nom divin, Adonaï Yahvé (*op. cit.*, pp. 115-127). Carlson retient une suggestion de Cazelles (*V. T.*, VIII, 1958, p. 322), qui voit dans la *tôrat hâ'âdâm* de II Sam., VII, 19, une expression semblable à *tôrêt nišê* qui, en akkadien, désigne

l'oracle qui fixe le destin des hommes. Notons encore que, selon Carlson, le renouveau de l'alliance davidique était un élément important de *sukkôt*. Or le *sukkôt* cananéen aurait tourné autour de la question de la continuité dynastique (*op. cit.*, p. 121). A propos des reproches de Nathan à David, « le mépris de la *parole* de Yahvé » (II Sam., XII, 9) pourrait viser « les dix commandements » (Carlson, *op. cit.*, p. 160).

Certes, on peut reprocher au livre de Carlson d'être trop polarisé par l'esprit deutéronomique et de proposer un découpage artificiel des livres de Samuel, qui ne fera pas l'unanimité des critiques. D'autre part, il n'envisage pas, au niveau des sources ou des traditions, tous les aspects prophétiques de l'entente ou de l'affrontement entre rois et prophètes. Mais la richesse de son analyse des thèmes théologiques et des motifs littéraires ou traditionnels en fait un livre indispensable; c'est un plaidoyer exceptionnel pour les connexions bibliques, aussi bien entre les différentes traditions qu'entre la religion et la politique. Il est difficile en particulier de ne pas voir les imbrications étroites de la théologie de l'élection, de la *menûḥâh* le repos), et de l'arche avec la royauté. Ajoutons une observation à propos de « Yahvé Sabaoth », fréquent dans I Sam., qui se rencontre quatre fois dans II Sam., I-VII, mais est inconnu dans II Sam., IX à XX. C'est donc là un critère pour l'indépendance littéraire de cette histoire de la succession au trône de David.

Dans la thèse d'Angel González Núñez (*Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid, 1962, Inst. esp. de estudios eclesiasticos, Monografias, 1) on notera le sous-titre : Problèmes de l'adaptation du yahvisme en Canaan. Précisément le prophète se trouve, face à la monarchie, en situation conflictuelle, car il y a tension entre la conception théocratique israélite et la conception cananéenne du monarque (*op. cit.*, p. 31). L'auteur a bien vu qu'avec Samuel intervient un profond changement. La ruine de la famille sacerdotale de Silo ouvre une période de renouveau qui va concerner le peuple, le régime, le prophète et le prêtre. L'élection de Sadoq comme « prêtre fidèle » qualifie automatiquement d'infidèle le sacerdoce qu'il remplace. La position des prophètes face au roi et aux institutions officielles, que le roi modèle à son gré et domine de son autorité, se situe dans une conjoncture de lutte (*op. cit.*, p. 214). Les prophètes ne s'opposent pas seulement aux fautes des rois, mais même à certaines initiatives religieuses, telle que le projet du Temple. Alors que les sacerdoces des sanctuaires officiels tombent sous la coupe des rois, doivent adopter les mesures royales et éviter qu'un prophète n'y critique la personne ou la politique du roi, seuls les prophètes se dressent en opposants ou en arbitres et empêchent la désintégration du yahvisme (*op. cit.*, p. 219). Face au roi, ils sont comme le cri de la conscience religieuse d'Israël (p. 245). Le prophète est un intermédiaire, qui ne se situe pas au plan — disons horizontal — des institutions officielles, mais dans une position que nous appellerions verticale : chacune des institutions ne vaut que dans la mesure où elle sert le yahvisme (pp. 300-301). Le prophète est le guide qui mène Israël par les chemins difficiles de l'alliance (p. 301). Tout doit s'intégrer dans la religion et l'éthique yahvistes. Pour reprendre le langage de la sociologie moderne et de l'histoire des religions, on peut dire que le roi intègre l'espace, alors que le prêtre, le prophète et l'ancien (ou le sage) intègrent le temps. Faut-il rappeler ici que le lévite n'avait pas reçu de territoire lors du partage des tribus ? La condition du prophète et du sage se tient donc beaucoup plus du côté d'une phénoménologie du temps que de l'espace. Cependant par les promessès dynastiques (II Sam., VII) et par le messianisme, le roi va récupérer la catégorie du temps. Et le prêtre va obtenir au moins l'espace garanti du Temple.

2° *Le prophète, homme de Dieu et du peuple.* — Ce qui frappe au premier abord chez ces « hommes de Dieu », c'est leur attachement à Yahvé, mais aussi à la cause d'Israël (cf. I Reg., XVII, 1) : « Yahvé, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qu'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël » (I Reg., XVIII, 36). Alors que les devins et extatiques de l'Orient sont des fonctionnaires de routine, généralement attachés à un sanctuaire ou à un monarque (l'espace) — les exceptions sont rares — au contraire ce qui caractérise les prophètes d'Israël, ces « messagers », c'est leur zèle de Dieu et leur passion d'Israël en tant que tel, en particulier de son avenir (temps « messianiques », Jour, eschatologie). L. J. D. Llewellin Davies voit dans le dévouement au peuple pris comme entité politique (*an adherence to Israel as a body politic*) la caractéristique propre des prophètes israélites par rapport aux extatiques de l'Orient (*op. cit.*, p. 16). Amos et Osée sont ici significatifs (cf. Am., VII, 15 sq.).

Une autre caractéristique essentielle des prophètes classiques réside dans leur habitude de s'adresser presque toujours au peuple, et pas seulement au roi, et de ce fait ils se rapprochent beaucoup plus du « style » de messager, tel celui des ambassadeurs des empereurs assyriens, que de celui des extatiques. C'est ce qu'a montré J. S. Holladay, Jr., *Assyrian Statecrafts and the Prophets of Israel*, dans *H. T. R.*, LXIII, 1970, n° 1, pp. 29-51. A ses yeux le prophète est « un officier de la Cour céleste » (p. 30), en quelque sorte le représentant permanent (*day-to-day*) de Yahvé auprès du gouvernement de son royaume vassal, qui est Israël (p. 34). Mais alors que les prophètes pré-classiques étaient avant tout « prophètes de cour » (on trouve déjà cette idée chez F. Wilke, *op. cit.*, pp. 16, 19 sq., 21), les prophètes classiques sont pour Holladay avant tout (primarly) « prophètes-populaires » (*op. cit.*, p. 35). Le prophétisme, c'est la polarisation d'une vie par le service du Royaume, c'est-à-dire Dieu et son peuple en état d'alliance, depuis le passé sinaïtique, dans le présent de la grâce et l'avenir du Messie; cf. *supra*, col. 985-987.

Les prophètes de cour sont autour du trône comme les papillons du soir attirés par la lampe. Par centaines ils voltigent autour du trône d'un Achab, mais aussi autour de son trésor et de sa table : 400 prophètes mangeaient à la table de Jézabel (I Reg., XVIII, 19). Alors que les faux prophètes pourraient être comparés à des parasites de l'arbre d'Israël, au contraire nos prophètes se caractérisent par une souveraine indépendance vis-à-vis du roi et des grands de ce monde. Ils ont épousé la cause du peuple élu et, si le roi s'en écarte, qu'il s'appelle Saül, David, Achab ou Achaz, il se heurtera à l'irréductible opposition de ces hommes de Dieu.

Face au despotisme oriental, dont tant de souverains voisins donnaient l'exemple, les prophètes ont détaché les rois d'Israël de l'absolutisme, sinon en fait, au moins en droit, ils ont dénoncé le cléricalisme cultuel des prêtres et la bureaucratie courtisane des scribes et des conseillers. Bien avant Jésus, les prophètes considèrent que tout pouvoir vient de Dieu, fût-ce pour Nabuchodonosor ou Cyrus, et à plus forte raison pour les rois et prêtres de la théocratie, ce prolongement spécial du gouvernement d'un Dieu créateur universel (cf. I Par., XXIX, 11-12). L'origine du pouvoir s'explicitera dans la doctrine de l'image de Dieu (Gen., I, 27 sq.). Une des grandes idées prophétiques, c'est que le pouvoir de l'homme est entamé ou perdu par le péché (Gen., III, 17; I Sam., XXVIII, 20).

Certes, on pourrait revendiquer la même passion d'Israël pour des prêtres et des psalmistes, mais, dans

l'un et l'autre cas, nous trouvons beaucoup plus souvent chez eux une perspective d'individu dominateur ou de classe possédante, nantie de privilèges, que chez les prophètes, ces hommmes libres.

On juge d'un peuple comme d'un équipage, non lorsqu'il navigue par beau temps et calme plat, mais lorsqu'il a surmonté toutes les tempêtes. De par sa situation de goulet, ou de corridor des nations, entre l'Afrique et l'Asie — et même l'Europe comme le prouve l'expédition des Peuples de la Mer, ou celle d'Alexandre — Israël était voué aux invasions, aux occupations, aux déportations. Ses rois ont été emportés par la tempête, mais Dieu lui a laissé ses prophètes; pendant l'exil et au retour d'exil, quels guides Israël a-t-il connus sinon les nabis, devenus prophètes de consolation, et, plus tard, leurs héritiers spirituels, les apocalypticiens ?

Plus que les prestiges de Babylone et la tentation de ses liturgies fastueuses, ce qui menaçait alors Israël, c'était un sentiment d'écrasement, infiniment plus dangereux. Mais à cette heure une voix se fait entendre :

> Ne crains pas, Jacob, pauvre larve,
> Israël, chétif vermisseau... (Is., XLI, 4).

Comme l'a noté Gunkel, l'exil de Babylone marqua la victoire des prophètes de malheur, mais aussi l'heure de leur fin (*Todesstunde*) (*Die Propheten*, p. 66). Car rien n'est finalement plus nécessaire à la vie religieuse que l'encouragement et l'espérance (lire Bruce Vawter, *The conscience of Israel*, Londres, 1961; Cl. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*; Hendrick van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, dans *Geschichte der Ethik*, II, ch. IV, *Das Ethos der Propheten*); cf. *infra*, § X sur l'eschatologie.

3° *Le prophète, homme de crise.* — « Te voilà donc, perturbateur d'Israël ! » (I Reg., XVIII, 17, trad. Bible du Rabbinat), interpelle le roi Achab en apercevant le prophète Élie. Et le prophète de rétorquer : « Ce n'est pas moi qui ai jeté le trouble en Israël, c'est toi »; langage inhabituel, surtout en Orient, à l'égard des souverains. Mais ce dialogue aggressif est de ceux qu'on n'invente pas, et il nous introduit dans le rôle du prophète en Israël; ce n'est pas en effet une parole malheureuse échappée à un monarque harcelé, car Dieu lui-même déclare à Jérémie :

> Je t'ai établi comme éprouveur (בָּחוֹן) de mon peuple
> pour que tu connaisses et éprouves (וּבְחַנְתָּ) leur conduite,
> tous sont rétifs, semeurs de calomnies, tous sont corrompus « (Jer., VI, 27-28).

Le mot בָּחוֹן est un hapax, mais son sens est clair : c'est celui qui doit examiner, éprouver le métal, comme le développement du texte jérémien le laisse clairement entendre (Jer., VI, 29-30). Un autre titre du prophète, c'est d'être la « sentinelle », le « veilleur », le « guetteur » (*supra*, col. 931-932). En face des prophètes de *šalôm*, ces éternels prometteurs de paix, le prophétisme de vocation, dans sa dimension quantitative — les oracles contre Israël et contre les nations — comme dans son aspect qualitatif — la fonction d'accusateur — est d'abord un jugement de Dieu, une contestation par Dieu, un procès de Dieu avec son peuple et avec le monde. Voir l'art. *Jugement* du *D. B. S.*, IV, 1450 sq. et *supra*, col. 956 sq.; lire aussi R. North, *Angel-Prophet or Satan-Prophet ?*, dans *Z. A. W.*, 82, 1970, pp. 31-67; cet article récent, après avoir situé le prophétisme dans les six différentes formes de la Révélation biblique (pp. 32-38, avec un tableau), relie la fonction charismatique du prophète avec celle de l'ange-messager, du satan-accusateur, avec l'alliance et enfin avec le culte.

Si d'Amos à Jean-Baptiste, de Moïse à Jésus, les prophètes mettent le monde en accusation (cf. Joa., XIV), n'oublions pas qu'ils sont envoyés à « Ninive » comme Jonas, prophète des nations. L'esprit moderne peut bien souligner les miséricordes de Dieu, entendre les appels à l'amour : nous ne pensons pas que ces thèmes puissent éclipser le jugement d'un certain monde, jugement dont la vie et la passion de Jésus seront l'accomplissement dramatique. Dieu enverra son Fils pour sauver le monde, mais quand celui-ci refusera les prophètes et le Fils, il sera jugé avec son humanisme de bonnes intentions, ses compromissions, son pharisaïsme ou ses turpitudes (cf. *supra*, col. 965-967).

Le premier prophète d'Israël, un misérable proscrit politique, Moïse, s'instaure en juge de pharaon et de la plus brillante civilisation de l'époque. Il est l'homme d'une crise, celle de la servitude prolétarienne d'Égypte, l'homme d'un jugement, tout autant que le libérateur. Yahvé va frapper :

> « J'étendrai ma main et je frapperai l'Égypte » (Ex., III, 20);
> « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte » (XIX, 4).

Après avoir été l'homme des affrontements avec la plus grande puissance politique du temps, Moïse est aussi l'homme de la crise et du jugement d'Israël, lors de l'épisode idolâtre du veau d'or (Ex., XXXII).

Balaam survient au milieu d'une crise entre deux nations (Num., XXII, 5 sq.). Déborah la prophétesse surgit dans une grave crise de l'unité des tribus (Jud., V). Samuel est l'homme d'une crise nationale, l'oppression philistine, mais nous le voyons faire, à travers une rédaction largement retouchée ultérieurement, la critique des royautés orientales (I Sam., VIII, 10-22). Michée ben Jimlah annonce la catastrophe comme issue d'une guerre futile (I Reg., XXII; *infra*, col. 1083).

Élie est l'homme d'une crise de la foi monothéiste (I Reg., XVIII). Élisée et les « fils des prophètes » provoquent un changement de régime (*infra*, col. 1087-1089). Amos, Osée, Isaïe se montrent encore plus sévères pour Israël que pour les peuples voisins (cf. Am., I-II). Jérémie est la conscience déchirée de la crise de l'exil, et Ezéchiel, celui qui a pratiqué l'un des examens de conscience de la nation les plus fouillés et les plus drastiques. Le Deutéro-Isaïe et le Trito-Isaïe ouvrent Israël à une nouvelle vocation au milieu des nations, et le Serviteur souffrant juge le monde par son innocence accablée, mais de ce fait accablante pour le monde.

Au retour d'exil, ce sont encore des prophètes qui apparaissent lors des premières crises de la restauration de Jérusalem : Aggée, Zacharie, Malachie. L'auteur de Jonas est l'homme qui conteste le repli et la xénophobie, qui rappelle l'universalisme nécessaire d'une foi monothéiste et annonce le devoir missionnaire. Lors de la crise et de la résistance maccha-béennes, un prophète, l'auteur de Daniel, surgit pour élargir l'horizon des nationalistes et leur annoncer un royaume qui ne sera pas l'œuvre d'une poignée de résistants courageux, mais d'un être descendu du ciel comme un Fils d'Homme venant des nuées. Et ce juif se permet de juger les empires.

Nous entendons déjà le sociologue nous susurrer que « la crise fait l'homme ». En général, on entend, par là, marquer le chemin d'une grande réussite humaine. Or, sur ce plan, les prophètes ont pratiquement tous échoué. Moïse s'est heurté à la révolte de son peuple, à l'ingratitude (vingt fois les murmures), à l'incompréhension de ses proches. Samuel a dû désavouer Saül. Michée ben Jimlah paraît avoir terminé ses jours en prison (I Reg., XXII, 26-28). Amos se fait expulser. Isaïe meurt peut-être martyrisé. Jérémie fut jeté dans un puits.

Certains, qui se disent « critiques », voudraient

ramener le témoignage de pareils hommes à l'anonymat des schèmes cultuels, littéraires, voire mythologiques, alors qu'à la différence des prêtres, des sages et des scribes, ce qui fait l'originalité des prophètes, c'est leur stature personnelle, leur inimitable véhémence dans le témoignage, le plus percutant qu'ait entendu l'Antiquité; cf. *supra*, col. 1048-1049.

Terminons ces considérations en signalant ceci : le rédacteur yahviste, qui est pour nous le premier prophète écrivain, était déjà historien des crises. Et comme d'une crise on peut toujours remonter à une autre crise, son esprit aurait ainsi été conduit, par-delà Babel, Sodome et Gomorrhe ou le déluge, vers une première crise à l'origine de l'Humanité. (Nous ne ferions que vérifier ici l'esprit de réflexion rationnelle de ces premiers chapitres, dont le caractère sapientiel avait été reconnu par A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris, 1964; voir désormais R. North, *op. cit.*, *Z, A. W.*, 82, p. 35, avec notes bibliographiques). Mais aussitôt apparaît la clé prophétique de l'Histoire, celle d'une promesse de salut pour un « Reste », celle d'un redressement. Le message des prophètes devient une théologie des redressements divins.

4° *Le prophète, homme de redressement et de résurrection.* — Beaucoup de peuples ont pu connaître dans l'Antiquité un sort analogue à l'asservissement des Hébreux en Égypte ou à la déportation de Babylone. Mais jamais nous n'avons vu poindre jusqu'ici chez un autre peuple une théologie de l'Exode ou de la Déportation; Israël dans cette double aventure n'a pas connu ou suscité de littérature « parallèle ». Or, de l'avis unanime, cette double expérience a forgé la foi et l'âme d'Israël dans sa spécificité absolue et indestructible. La foi biblique est exodale.

Que l'Exode si souvent rappelé — nous l'avons vu, *supra*, 1003 sq, — dans les traditions prophétiques d'Amos, d'Osée, de Michée, de Jérémie, du Deutéro-Isaïe, soit la certitude d'un avenir et d'une vocation pour Israël, cela garantit l'authenticité globale et le sens divin de cette histoire, qui sert désormais de motivation à la Loi (Ex., xx, 1 sq., E) comme à la Foi (Deut., xxvi, 5 sq.). Or il semble qu'aucun peuple, s'il avait à inventer ses origines, ne les ferait si humbles, si méprisables, avec cette poignée d'esclaves, ce « ramassis de gens » (Num., xi, 4, הָאסַפְסֻף) au service de pharaon. Quand on se fabrique une généalogie, quand on se donne des ancêtres, on les cherche glorieux et non méprisés ou médiocres, on trouve mieux que des esclaves. L'aventure de l'Exode sera amplifiée, réinterprétée et réactualisée, elle sera même « typologisée », mais elle est de celles qu'on n'invente pas. Aucun peuple ne semble avoir donné autant d'importance à un événement créateur qui, dans ses exactes proportions, a été assez minime pour rester à peu près totalement inaperçu dans l'histoire de l'Égypte, laquelle venait cependant de passer par l'apogée de sa puissance politique. La stèle de Menephtah est de toute évidence postérieure à l'Exode et Israël y occupe la condition bien modeste de tribus en voie de sédentarisation. Dans l'interprétation prophétique de l'histoire deutéronomique, ce point est fortement reconnu : dès le début, Israël inaugure l'histoire des pauvres; cf. *supra*, col. 1026; *infra*, col. 1067, 1204.

Mais dès l'Égypte, il a fallu à ces pauvres un libérateur. On n'explique pas ce premier redressement d'Israël sans une figure de chef. Or celui-ci, à la différence d'un Scipion, d'un César ou d'un Alexandre, était, semble-t-il, âgé. De plus, ce diplomate, cet orateur populaire était affligé d'une infirmité de la langue qui ne saurait avoir été inventée (Ex., iv, 10-16 [J, E]; cf. vii, 1-2 [P]). Il apparaît donc moins comme un chef doué que comme un personnage charismatique (Hebr., xi, 23-29); et ceci est confirmé par la Bible qui nous assure ailleurs, fût-ce tardivement, que c'était le plus humble des enfants des hommes (Num., xii, 3, E, עָנָו מְאֹד). Moïse est donc resté dans les traditions le sauveur suscité par Dieu, et le plus bel éloge que lui adresse l'Écriture est peut-être la sobre conclusion de l'Exode : « Israël fut témoin de la prouesse (אֶת-הַיָּד הַגְּדֹלָה) accomplie par Yahvé contre les Égyptiens. Le peuple craignit Yahvé. Il eut foi en Yahvé et en Moïse, son serviteur » (Ex., xiv, 31 [J, E]). La liturgie, qui va faire de l'Exode et de l'Alliance un « mémorial », les réinterprétera en chemin de vie, en mystère de vie, en triomphe de la vie sur la mort. Relire le Deutéronome; cf. G. Östborn, *Yahwehs Words and Deeds*, dans *Uppsala Univ. Årsskrift*, 1951, vii, pp. 1-75, cf. p. 74.

Déborah fut un personnage de redressement national (Jud., v). Pour Samuel, dernier des Juges et premier voyant d'Israël, cette mission de redressement et de résurrection du peuple est évidente. Avec Élie nous avons de nouveau le salut de tout un peuple par la foi et la volonté d'un seul homme. Avec l'exil, après l'invraisemblable lettre de prospérité adressée par Jérémie aux déportés, lettre aussitôt contestée (Jer., xxiv, 24 sq.), nous avons la littérature triomphale du Deutéro-Isaïe et de son école, et Ezéchiel qui annonce la résurrection du peuple par la vision des ossements desséchés et la reconstruction du Temple et de Jérusalem (Ez., xl-xlviii). Avec la figure du Serviteur, c'est bien un mystère de mort - résurrection qui est son dernier secret (Is., liii, 1-12). Après Aggée et Zacharie, prophètes de la Restauration, le livre de Daniel vient dans une heure de crise nationale : « Ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'y en aura pas eu jusqu'alors depuis que la nation existe » (Dan., xii, 1 *b*). Or Daniel annonce une résurrection (xii) et la chute des Empires. Lire M. Delcor, *Le livre de Daniel*, thèse de doctorat ès lettres, Paris, Gabalda, 1970, coll. Sources bibliques.

V. Les prophètes et la royauté. — Nous ne prétendons pas traiter ici en détail de la royauté. Mais relevons tout de suite que la naissance du prophétisme est à peu près contemporaine de la monarchie et que, sauf les récits midrashiques du cycle Élie-Élisée, presque tous les oracles avant Amos, selon la juste remarque de John S. Holladay (*H. T. R.*, lxiii, 1970, p. 35), sont adressés au roi.

On trouvera une bibliographie et des orientations récentes dans les trois livres suivants : J. Alberto Soggin, *Das Königtum in Israel*, Berlin, 1967; pour la royauté de Yahvé : W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 2e éd., Berlin, 1966; M. Buber, *Kingship of God*, 3e éd. complétée, trad. de l'allemand par R. Scheimann, Londres, 1967. Bonne revue des questions par F. Langlamet, dans *R. B.*, lxxvii, 1970, pp. 161-200.

Il est toujours difficile d'imaginer quelle eût été la situation à un moment donné si le cours des événements avait été différent, si l'un des facteurs de l'histoire avait fait défaut. Nous croyons néanmoins que si nous supprimions le prophétisme en Israël, la royauté n'en serait sans doute pas moins advenue, mais sous des formes qui eussent été proches du despotisme : Achab et Athalie en sont la preuve.

Quadruple nous apparaît en effet cette fonction prophétique : une fonction de démythisation de la royauté divine; une consécration de la royauté israélite; une fonction de critique au nom même des croyances spécifiques de cette vocation; enfin une fonction de typologie, de messianisation et de transposition eschatologique, car la vocation d'Israël porte en elle un avenir garanti par Dieu.

1° *La démythisation de la royauté divine orientale.* — *a) Caractères de la royauté en Israël.* — Un premier fait est très frappant : c'est le caractère tardif de la royauté israélite, alors que, dès la sortie d'Égypte, Israël avait sous les yeux des modèles précis de cette institution, non seulement en Égypte, mais dans les royaumes transjordaniens, puis cananéens. Moïse a connu la tentation du doute, mais ni lui, ni ses compagnons n'ont essayé de s'assurer un pouvoir discrétionnaire ou héréditaire. L'explication sociologique ne semble pas suffisante pour rendre compte de cette absence de monarchie, car l'Arabie antique semble avoir connu des royaumes nomades (J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1957). Amurru, Canaan et Ugarit offraient d'innombrables exemples de monarchies.

L'explication religieuse nous paraît la seule adéquate pour Israël et favorise l'idée, sinon d'une royauté de Yahvé (selon Buber, l'alliance du Sinaï serait déjà « royale », cf. Deut., XXXIII, 5; *op. cit.*, ch. VII, pp. 121 sq.) car le mot *melek* manque à haute époque, du moins d'une suzeraineté, l'alliance du Sinaï étant formulée sur le modèle des liens de vassalité. Cette opinion n'est pas universellement acceptée (cf. E. Kutsch, *op. cit.*), mais elle se recommande de l'autorité de divers exégètes (G. E. Mendelhall, K. Baltzer, D. J. Mc Carthy, F. Langlamet, etc.); citons R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahweh*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, I, Vatican, 1964, pp. 119-133, repris dans le recueil *Bible et Orient*, Paris, 1967, coll. *Cogitatio fidei*, pp. 267-301; E. Lipiński, *La royauté de Yahweh dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles, 1965, p. 147 avec la note 1.

Rappelons ici l'hypothèse de R. Dussaud et J. Starcky, selon laquelle ce serait El qui se cache sous les noms de Milkom, le dieu d'Ammon, de Malkandre, l'époux d'Astarté à Byblos, peut-être de Milkaddir, mais aussi sous le nom du dieu thamoudéen Malik, dont on retrouve la trace dans le Malikô nabatéen et palmyrénien et dans Malakbêl; cf. J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, dans *Histoire des religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, s. d., p. 224. Avec une tout autre documentation, Lipinski arrive aux mêmes conclusions (*op. cit.*, pp. 423-425). Sur cette universalité du culte de El, cf. les travaux du symposium *Le antiche divinità semitiche*, Rome, Centro di studi semitici, 1958, notamment J. Bottéro (p. 52), Dahood, W. Caskel (p. 117); les conclusions de ce livre viennent conforter l'intuition du P. Lagrange : « El était le dieu commun primitif et très probablement unique des Sémites » (*Études sur les religions sémitiques*, 1905, p. 70).

Mais en Canaan Baal devint le rival de El et W. Schmidt, *op. cit.*, s'efforce de démontrer que si l'on veut utiliser les textes d'Ugarit, ce sont bien davantage les mythes de Baal qui offrent des similitudes avec le langage de la royauté de Yahvé; il s'appuie en particulier sur le ps. LXXXII et surtout sur le ps. XXIX, si cananéen. Disons que si cette thèse de Schmidt s'avérait exacte, la longue opposition prophétique aux cultes de Baal pourrait bien expliquer alors cette rareté relative, en Israël à haute époque, du thème de la royauté de Yahvé, même si nous admettons avec Langlamet et d'autres qu'elle est un théologoumène très ancien (*R. B.*, LXVII, 1970, p. 177 sq.). Mais Schmidt trouve dans son arsenal un autre argument. Le titre ugaritique de Baal « chevaucheur des nuées », c'est-à-dire qui fait des nuées son char royal, est rapproché de « Yahvé siégeant sur les chérubins », titre qui devait être donné à Yahvé au sanctuaire de l'arche à Silo. Cette thèse du lien de la royauté de Yahvé avec l'arche nous agrée, car elle nous paraît conforme aux psaumes de l'arche et à la vision inaugurale d'Isaïe (cf. *supra*, col. 985; 1016-1018).

Quoi qu'il en soit, la royauté israélite n'est pas d'origine mythique; étrangère à toute mythologie d'un dieu-roi, elle est survenue dans la pleine lumière de l'histoire. Elle n'est pas « descendue des cieux, au commencement ». Von Rad rappelle à ce propos le début de la liste des rois antédiluviens de Babylone (*A. O. T.*, p. 147; *A. N. E. T.*, p. 265 : « Lorsque la royauté descendit du ciel, la royauté fut (d'abord) à Eridu » (*Théol. de l'A. T.*, I, p. 268; ajouter pour Sumer *A. N. E. T.*, p. 114, ligne 15). Nous sommes au contraire en face d'une lente ascension historique vers la fonction royale; cf. *J.A.O.S.*, 1954, pp. 16-24.

Si le roi israélite n'est pas dieu par ses origines, il ne l'est pas davantage par ses pouvoirs ou par sa mort. Pour ce qui est des pouvoirs, ils seront limités par un droit du roi (I Sam., XII et Deut., XVII). Ce pouvoir législatif relativement réduit du roi israélite nous apparaît comme le signe le plus évident de la différenciation avec la royauté orientale. Rien de comparable ici aux codes de Lipit-Ištar, d'Ur-Nammu, de Bilalama, d'Hammurapi. Trouverait-on même une seule loi du roi, donnée comme émanant de son autorité ? Nous n'en sommes pas certain, bien qu'en fait il soit difficile de l'exclure à priori. Mais toute preuve fait défaut (cf. *infra*, l'art. *Royauté*). On n'a jamais retrouvé non plus de stèle royale et il n'en est pas question dans la Bible, sauf pour le monument funéraire d'Absalom. La seule inscription publique d'âge monarchique retrouvée jusqu'ici est celle des mineurs du canal de Siloé. Il manque également à la royauté israélite une note caractéristique et souvent essentielle à la royauté orientale, la hiérogamie. C'est un fait très caractéristique d'une démythisation israélite que cette absence totale de *hieros gamos* au niveau des textes. Il est difficile d'imaginer que l'influence prophétique soit étrangère à une transformation aussi radicale.

Il est enfin frappant de constater que la tentation suprême de la démesure, celle de se prendre pour un dieu, soit précisément attribuée dans la Bible à des figures royales, au tyran de Babylone (Is., XIV, 13-14), à celui de Tyr (Ez., XXVIII, 2, 6, 9), à l'Antichrist (II Thess., II, 3-11).

Les ambiguïtés de la royauté israélite sont relevées par L. Ligier dans les perspectives de sa théologie du péché (*Péché d'Adam et péché du monde*, coll. Théologie, n° 43, t. I, ch. X). Après L. Desnoyers et A. Alt, il relève que Deut., XVII, 14-20 « concède » la royauté sans l'imposer aux tribus; S. Basile n'écrivait-il pas déjà : « L'institution des rois ne survint plus tard qu'en raison de leur inconsidération », ἐκ τῆς ἀβουλίας αὐτῶν (*Comm. in Is. proph.*, I; *P. G.*, XXX, 220) ? Mais Ligier cite encore d'une manière fort intéressante l'opinion également réticente d'Abravanel (XV^e^ s.) : puisque Dieu exerçait les fonctions royales, l'institution n'était nullement nécessaire en Israël; c'est « une affaire d'homme », « œuvre de la concupiscence mauvaise » (Ligier, *op. cit.*, pp. 270-271, avec les notes 209 et 212).

Tout en signalant la tendance qui voyait dans la royauté un don gracieux du Seigneur, le propos du livre de Ligier est de préciser la position résultant des déclarations de Dieu : « C'est moi qu'ils rejettent pour que je ne règne plus sur eux » (I Sam., VIII, 7) et de celles des tribus : « Nous avons mis le comble à tous nos péchés en demandant pour nous un roi » (I Sam., XII, 19).

Même s'il faut les compléter et les corriger par d'autres points de vues, ces scrupules, ces contestations, ces hésitations d'Israël, cette mauvaise conscience d'une élite constituée de prophètes, d'anciens, parfois de prêtres et au moins des deutéronomistes, en face de la royauté, dévoilent l'antinomie fondamentale de la morale du Décalogue et du césarisme. Le monothéisme a survécu parce qu'il affirme l'absolu des droits du Dieu unique, inconditionnel et sans rival en face de toute prétention à la domination. « Écoute, Israël, Yahvé notre Dieu est le Seul Yahvé » (Deut., VI, 4). Israël ne peut avoir qu'un seul Maître. L'expérience de l'Exode fut vécue essentiellement comme

une expérience libérant définitivement de la tyrannie du Pharaon. Mais aussi de celle du polythéisme et des idoles. « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage. Tu n'auras pas d'autre dieu que moi » (Deut., v, 6-7). L'institution du Sabbat est comme un mémorial de cette libération : « Tu te souviendras que tu as été en esclavage au pays d'Égypte et que Yahvé ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu; *c'est pourquoi* Yahvé, ton Dieu, t'a commandé de garder le jour du Sabbat » (Deut., v, 15). Sur ce refus de toutes les formes de paganisme en Israël, il faut recommander Y. Kaufmann, *The religion of Israel*, translated and abridged by Moshe Greenberg, Chicago, 1960; voir un résumé de ses idées dans *Aux origines de la foi d'Israël*, dans *Nouveaux Cahiers*, XIX, 1969, pp. 17-22, ou *Histoire et pensée du peuple juif*, dans *Évidences*, juin-juillet 1958, pp. 19-26; cf. aussi son recueil de textes choisis, *Connaître la Bible*, coll. Sinaï, Paris, 1970, trad. L. Touboul et Cl. Duvernoy.

En Israël, les charismatiques et les prophètes sont apparus, de Moïse à Jean-Baptiste, comme les opposants à la tyrannie, si l'on s'en tient à la définition du tyran donnée par S. Grégoire et insérée dans la *Glossa ordinaria* (chap. XV, *super* Job) : « L'homme qui, dans un État, est au pouvoir et gouverne sans droit ou contre le droit »; *Proprie tyrannus dicitur qui in communi republica non jure principatur* (*Moralia*, livre XII, chap. XXXVIII; *P. L.*, LXXV, col. 1006).

Ce long refus de la tyrannie fut l'occasion de la vocation de Moïse, des Juges, de Samuel, des deux rois charismatiques Saül et David. Bientôt les prophètes auront, comme nous le verrons, à se dresser contre le despotisme de leurs propres souverains (*infra*, col. 1078 et 1086). Il est en tout cas difficile d'imaginer une satire plus drastique de la tyrannie que celle consacrée à la mort d'un roi de Babylone (Is., XIV, 3-21). Quant à Ezéchiel, il dénonce à travers le prince de Tyr l'archétype du potentat enivré de suffisance et d'orgueil. Ses reproches portent sur l'ambition qu'a le prince de se faire dieu (Ez., XXVIII, 2, 6, 9), sur son orgueil (℣. 17), en particulier son orgueil des richesses et la perversité de son trafic (℣. 5, 18). Il est chassé de la montagne de Dieu (℣. 16). La mauvaise foi phénicienne, φοινικικόν ψεῦδος, était passée en proverbe chez les Anciens (Eusthatius; cf. Liddel-Scott, p. 1947). Le prophète opère ici une démythisation radicale de ce « roi » d'Éden (℣. 13) : il sera « précipité à terre », « réduit en cendres », « objet d'épouvante », « aboli à jamais » (℣. 18-19). Lire une bonne étude de comparatisme biblique et de philologie, H. J. van Dijk, *Ezechiel's Prophecy on Tyre* (*Ez. XXVI, 1-XXVIII, 19*), coll. *Biblica et orientalia*, 20, Rome, 1968; cf. pp. 92-122, bibliogr. pp. 145-149.

Avec les livres d'Esther, de Judith, les livres des Macchabées, la pensée juive développe toutes les capacités de résistance des pauvres de Yahvé devant l'impérialisme, elle se forge, avec le livre de Daniel, une espérance apocalyptique et une eschatologie de victoire sur tous les impérialismes, et l'Apocalypse johannique apparaît dès lors comme le point de jonction de toutes ces forces de résistance spirituelle, lentement accumulées dans le prophétisme biblique.

b) Contexte humanitaire et joyeux de la royauté israélite. — La royauté israélite à sa naissance fut beaucoup plus du genre tribal que du genre impérial ou fédératif. A. Alt a bien montré qu'Israël a connu dans son environnement trois types de monarchies : celui des villes et principautés cananéennes, dont le dynaste était relayé souvent par une oligarchie aristocratique, le monarque n'étant tout au plus que leur chargé d'affaires; ensuite celui des monarchies transjordaniennes appuyées sur l'armée et plus transitoires que dynastiques; enfin celui des empires nilotiques ou mésopotamiens. Voir en dernier lieu son article *Königtum in Israel*, dans *R. G. G.*³, III, col. 1709-1712, cf. 1709). Il faut y ajouter les renseignements sur les monarchies vassales, rassemblés par John Gray, *Sacral Kingship in Ugarit*, dans *Ugaritica*, VI, 1969, pp. 289-302. Par contraste, il est étonnant de voir la fraîcheur anecdotique, populaire ou naïve des récits de Saül et David. Ce ne sont vraiment pas des personnages divins tombés du ciel que nous rencontrons avec ce Saül parti à la recherche des ânesses de son père et qui revient avec une couronne..., ni dans les épisodes héroïco-comiques entre David et Saül. La Bible ne nous cache rien des déficiences ou fautes des rois. Pour une folie du genre de celle de Saül, les chroniqueurs égyptiens ou babyloniens auraient été plus discrets, voire plus mensongers (cf. Nabonide).

Après H. Frankfort (*La royauté et les dieux*, trad. française, Paris, 1951, pp. 348 sq.), S. Amsler (*David, roi et Messie*, dans *Cahiers théol.*, XLIX, pp. 22-23) attire notre attention sur la simplicité des cérémonies d'investiture ou de l'entrée de l'arche à Jérusalem, en contraste avec l'abondance et le hiératisme du style officiel des textes de consécration des sanctuaires égyptiens ou mésopotamiens. On peut mesurer d'ailleurs le chemin parcouru par la monarchie israélite de David à Salomon en comparant la simplicité de l'entrée de l'arche avec le faste de la consécration du Temple de Salomon. Ajoutons que les cérémonies funèbres au décès des rois israélites, ainsi que leurs tombeaux, dont rien ne prouve qu'ils aient été fastueux, différencient encore la royauté israélite. Rien qui, à haute époque, ressemble à la pyramide, au sarcophage ou au mausolée.

Retenons encore quelques aspects humains de cette royauté. Par delà ses humbles origines, qui obligent à envisager son caractère charismatique, il y a autour de ces rois une atmosphère de familiarité humaine et de joie populaire. Von Rad et Lipiński ont insisté sur la beauté et la joie qui environnent le chef. Le roi est beau : Jud., VIII, 18 parle de la mine des fils de roi et en I Sam., IX, 2-3, il est dit : « Saül, remarquable et beau, il n'y avait pas un fils d'Israël qui fût plus beau que lui; il dépassait tout le peuple à partir de l'épaule » (cf. X, 23-24). Lors de son élection par Samuel il est fait de David le portrait suivant : « Celui-ci était roux, il avait de beaux yeux et bonne apparence » (I Sam., XVI, 12), « il a belle tournure » (XVI, 18; cf. XVII, 42). Absalom surpassait ses compatriotes par sa beauté (II Sam., XIV, 25). Adonias était très beau d'aspect (I Reg., I, 6). Sur la beauté des rois, les prophètes ne sont pas muets (Is., XXXIII, 17; Ez., XXVIII, 12; cf. Ps., XLV, 3; cf. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, I, p. 46 avec la note 1). Lipiński a souligné l'importance de la stature : Éliab fut pris pour l'élu de Yahvé à cause de « la hauteur de sa taille » (I Sam., XVI, 7). Xerxès était le plus élancé de son peuple (Hérodote, *Hist.*, VII, 187, 2) et Aštar doit renoncer au trône de Baal, ne parvenant pas à mettre les pieds sur l'escabeau royal (*La royauté de Yahweh*, p. 349, n. 2 avec les références). Comment ne pas rappeler, non seulement la danse de David, geste plus tribal qu'impérial, mais la distribution de vivres par David à toute la foule d'Israël, à chacun, tant homme que femme (II Sam., VI, 19)? Pour reconstituer l'ambiance du royaume de David lire : G. Auzou, *La danse devant l'Arche*, Paris, 1968. Pour la joie, rappelons qu'au couronnement de Salomon la liesse était telle « que la terre se fendait au bruit qu'ils faisaient » (I Reg., I, 40) ! Hiram se réjouit à écouter parler Salomon (I Reg., V, 21). Après la défaite d'Athalie, « tout le peuple du pays était en liesse » (II Reg., XI, 20). Par la vigilance des prophètes et des

anciens, il semble possible, sauf exceptions, d'envisager la monarchie israélite, où « l'acclamation » tenait, ainsi que l'accès au roi, un grand rôle, comme une monarchie populaire; assez différente donc du despotisme hiérarchique et du style mensonger des civilisations agenouillées devant le roi. On peut y ajouter le thème de l'élévation des petits et des humbles, car il est particulièrement souligné dans l'installation du pouvoir politique en Israël avec Gédéon (Jud., VI, 15 sq.; voir *supra*, col. 974), avec Saül (I Sam., IX, 21; cf. XV, 17) qui se déclare non seulement de la plus petite tribu d'Israël mais de la plus infime (הַצְּעִרָה) d'entre toutes les familles de Benjamin, avec David enfin, dont le cas est bien connu (I Sam., XVI, 1-3) et prendra une portée messianique (Michée, V, 1-5). La signification et l'exploitation de ce thème ont été renouvelées par Otto Bächli, *Die Erwählung der Geringen im Alten Testament*, dans *B. Z.*, XXII, 1966, pp. 385-395, qui montre l'importance dans la Bible de la formule « Qui suis-je ? » (Ex., III, 11; II Sam., VII, 18, etc.), son « Sitz im Leben » dans le procès, puis dans le culte, enfin l'élection du « petit » peuple d'Israël (pp. 392-393). Pour terminer, il montre l'influence de ce thème prophétique sur le Deutéronome, cf. Deut., XXVI, 5 sq. (pp. 393-395). Ce thème de la « petitesse » sera un des arguments de la prière d'intercession d'Amos (VII, 2, 5); cf. W. Brueggemann, *Amos' intercessory Formula*, dans *V. T.*, XIX, 1969, pp. 385-399. Sur les humbles, *supra*, 1061, et *infra*, 1204.

c) Tout en reconnaissant que les prophètes ont passablement démythisé la royauté divine orientale, on ne saurait pour autant fermer les yeux sur les *emprunts possibles* aux peuples voisins. Il faut même y ajouter l'apport des scribes et fonctionnaires étrangers sous David et les influences occasionnées par les mariages avec des princesses étrangères. Il en résulte, dès David et Salomon, un « style de cour » oriental. A. Caquot pense même qu'il y a là plus qu'une manière de parler (*Remarques sur l'alliance davidique*, dans *Annuaire*, École pratique des Hautes Études, section Sc. religieuses, 1961-1962, pp. 3-31 : cf. pp. 24-25). Reprenant l'observation de A. Alt, à savoir que David réunissait sous le sceptre royal à la fois des Israélites et des indigènes palestiniens, Caquot estime en particulier que la désignation du roi comme « fils de Dieu » ne paraît pas devoir résulter de l'alliance comme telle, « car il n'est pas certain que l'alliance crée entre les contractants un tel lien fictif de parenté». On peut présumer que ce motif est d'origine étrangère (...). La représentation du peuple d'Israël comme fils de Yahvé vient peut-être d'une « démocratisation » royale, favorisée par l'équivoque de la *berîth* davidique et sinaïtique » (*op. cit.*, p. 25, n. 1). Caquot invite en tous cas à tenir compte de ce double public de la monarchie. La remarque est à retenir. John Gray (*op. cit.*, pp. 294-302) montre bien le poids des emprunts aux royautés ouest-sémitiques.

2° *La consécration de la royauté par les prophètes.* — Un fait s'impose : la dynastie de Juda a régné plus de quatre siècles; c'est là un phénomène très exceptionnel dans l'histoire de l'Antiquité proche-orientale et surtout dans un millénaire aussi convulsif. La consécration religieuse de cette royauté par les prophètes et les psalmistes serait-elle étrangère à cette longévité? L'élection et l'onction des rois d'Israël ne confèrent-elles pas à cette royauté un indiscutable caractère charismatique, en un temps où la religion était tout ?

a) Les traditions concernant la monarchie. — Résumant les travaux de la critique contemporaine, S. Amsler a été très frappé de constater, dans les confessions de foi primitives, « outre l'absence étrange de toute mention du thème de l'alliance du Sinaï, (qu') aucune de ces formules n'étend l'histoire du salut au-delà de l'installation en Canaan » (*David, roi et messie*, p. 10). Il passe cependant en revue Deut., XXVI, 5-9; Jos., XXIV, 2-13; le Ps. CV; les Ps. CXXXV et CXXXVI; Ex., XV. Seuls les Ps. LXXVIII et LXXXIX font exception en prolongeant la fresque de l'histoire jusqu'à David. Amsler en tire la conclusion suivante : « La période de l'histoire du salut qui fait l'objet de l'ancien *credo* d'Israël conserve donc une valeur « canonique » particulière bien au-delà de l'époque de l'amphictyonie, où la tradition s'en était constituée » (*op. cit.*, p. 11). L'esprit et les traditions du Sinaï auraient, à travers les vicissitudes du sanctuaire de Silo (tradition du Nord) et les pérégrinations de l'arche, abouti à Jérusalem, lorsque Samuel, tel un « nouveau Moïse », aurait oint les rois et que l'arche, ce vestige du Sinaï, aurait « choisi » Jérusalem (cf. *supra*, col. 1015-1018).

Mais Amsler tente une reconnaissance des traditions de Jérusalem et du Nord, essai fort suggestif en première approximation. Les traditions de la royauté davidique et celles de Sion, qu'avec Noth, Kraus et E. Rohland (voir ci-dessus l'étude des Traditions, col. 1002 sq.) il a raison de distinguer, se rattachent à Jérusalem et se prolongent avec Isaïe, qui ignorerait lui aussi les traditions sinaïtiques anciennes dans leur ensemble (cf. *supra*, col. 1010-1011). Pour Amsler, tout se passe comme si ces auteurs hiérosolymitains voulaient ignorer les traditions anciennes et les remplacer par une tradition nouvelle (*op. cit.*, p. 12).

En face, dans le royaume du Nord, au contraire, on se réclame ouvertement des traditions de l'Exode, on vit dans l'esprit de l'amphictyonie des tribus (pp. 12-15). Mais il ne nous paraît pas exact d'écrire que « l'histoire du prophète Aḥiyyah de Silo atteste que les sanctuaires royaux de Dan et de Béthel sont institués par Jéroboam sur la base de la tradition de l'Exode (I Reg., XII, 28) », car, d'une part, ce rattachement à Aḥiyyah est assez gratuit pour la circonstance; quant à la déclaration de Jéroboam à propos des veaux d'or, Dhorme l'interprète ainsi : « Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte ». Il y a bien une justification par l'Exode, mais entre la tradition de l'arche à Jérusalem et celle des veaux de Dan et de Béthel, la fidélité au Sinaï ne permet pas d'hésitation. Nous ne croyons pas devoir compromettre Aḥiyyah, et le prophétisme inspiré, avec ces veaux : même s'il faut les interpréter, un peu à la manière de l'arche, « trône vide », comme la monture du Dieu invisible.

Amsler a certainement raison d'insister sur le lien d'Osée avec le Nord et les traditions anciennes des patriarches (Os., II, 1; XII, 4 sq., 13), de l'Exode (Os., II, 17; XI, 1; XII, 10, 11; XIII, 4), de la traversée du désert (Os., II, 16; IX, 10; XIII, 5), de l'entrée en Canaan (Os., II, 17). Avec beaucoup de commentateurs, dont Wolff, Amsler considère qu'Osée est radicalement opposé à toute monarchie, don de la colère de Yahvé (Os., XIII, 10-11), et fermé à toute théologie davidique. Mais il signale que Pedersen, Engnell, Caquot ne voient chez Osée que la condamnation de la seule royauté schismatique du Nord. Ed. Jacob est disposé à rallier ce dernier parti (sur Osée, III, 5; cf. *Osée*, dans *C. A. T.*, XI *a*, p. 37); Dhorme irait dans le même sens (*Bible de la Pléiade*, II, p. 696, *in loco*). L'étude de Caquot (*Osée et la royauté*, dans *R. H. P. R.*, XLI, 1961, pp. 125-146) repose sur une analyse minutieuse des textes et semble bien conforme au dessein général de la Bible : « L'attitude d'Osée envers la royauté est donc entièrement négative (...), mais il ne juge que la royauté d'Éphraïm » (*op. cit.*, p. 146). Selon Caquot, son idéologie est déjà celle qu'exprimera le Deutéronome. Caquot

se montre favorable à l'authenticité de l'affirmation d'Osée, III, 5 : « Et David leur roi... ».

Il semble donc que les traditions d'Osée et du Deutéronome soient des traditions du Nord et apparentées aux milieux lévitiques du Nord; cf., en particulier, Wolff et Ed. Jacob. Elles présentent alors ce paradoxe historique assez inattendu d'avoir condamné la monarchie du Nord et favorisé le ralliement à celle de David, ce qui est certes satisfaisant, mais n'était guère prévisible par voie d'évolution naturelle. Lire à ce sujet les essais d'explications rapportés par Amsler, *op. cit.*, pp. 14-15, en particulier celles de A. M. J. Gunneweg (*Sinaïbund und Davidsbund*, dans *V. T.*, X, 1960, pp. 335-341). Cependant la monarchie israélite trouve de plus en plus de défenseurs, parmi lesquels Hans Wilderberger (*Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, dans *T. Z.*, XIII, 1957, pp. 442-469), qui, après une longue analyse des textes, constate que le roi israélite apparaît comme le chef militaire de l'amphictyonie et son représentant. Il constate qu'avec Saül il ne s'agit pas d'une monarchie héréditaire; et, du fait qu'elle est issue de la délégation des Anciens et du « Juge » en Israël qu'était Samuel, elle ne s'identifie pas aux modèles orientaux du despotisme ou de la divinisation du roi (cf. pp. 468-469). Cf. *supra*, col. 1063-1066.

Pour les traditions royalistes et anti-royalistes des ch. VIII à XII de I Sam., A. Weiser (*Samuel*, Göttingen, 1962) se refuse à regarder comme sûrement récent le courant hostile à la royauté. Ces diverses traditions antagonistes prouveraient *la fidélité conservatrice* à l'endroit des traditions (*op. cit.*, p. 29). Weiser n'a pas bien vu l'importance de la vieillesse de Samuel et de la vénalité de ses fils (I Sam., VIII, 1-4), qu'il estime être des traits rédactionnels (p. 30). Ces remarques semblent contredites lorsqu'il montre que le recours à l'homme fort se fait toujours sentir quand les jointures de l'ordre public ont craqué (p. 31). Enregistrons enfin que, selon Weiser, des différentes traditions sur l'accession de Saül à la royauté, à savoir l'onction (I Sam., IX, 1-10, 16), le choix par le sort à Miṣpa (I Sam., X, 17-27), la proclamation de Saül comme roi à Gilgal (I Sam., XI, 14-15), c'est cette dernière tradition qui serait la plus proche des événements (*op. cit.*, p. 79).

On trouvera une élaboration des traditions concernant David dans la thèse précédemment citée de R. Agge Carlson, *David, the chosen King*, Upsal, 1964. Celui-ci reconnaît que le complexe des traditions davidiques (pour lui : II Sam., II-XXIV) est une unité que les ultimes rédacteurs deutéronomistes ont très habituellement respectée, malgré leur propre talent de composition et d'association : ainsi pour l'épopée de David (II-V), l'enchaînement des ch. X-XX avec le schème d'association deutéronomique nommé *triade-šâkab* (p. 181-182; 187-189), type d'arrangement des lois deutéronomiques (cf. Deut., XXIII, 13; II Sam., X-XX), les mots clefs dans les introductions, le rôle du nombre sept, l'alternance du schème bénédiction (II-VII) — malédiction (IX-XXIV) (cf. Deut., XXVIII).

b) L'institution de la monarchie de Saül. — Saül, libérateur de Jabèš de Galaad, est proclamé roi (I Sam., XI, 15).

G. Wallis, *Die Anfänge des Königtums Israel*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift*, Universität Halle-Wittenberg, XII, mai 1963, pp. 239-247. — Rappelons aussi deux importantes études que nous n'avons pu utiliser lors de la rédaction de cet article : Hans Bardtke, *Samuel und Saul, Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel*, dans *Bi. Or.*, t. XXV, 1968 (Jubileum volume), pp. 289-302, et F. Langlamet, *Les récits de l'institution de la royauté*, dans *R. B.*, LXXVII, 1970, pp. 161-200.

Ce récit de héros est du même type que les récits des Juges. Ce sont des chefs charismatiques qui, dans la nécessité grave d'une situation désespérée, appellent aux armes sans avoir la charge militaire. Le geste symbolique de Saül va provoquer une terreur panique (cf. G. Wallis, dans *Z. A. W.*, LXIV, 1952, pp. 57-61). Comme dans le cas des Juges, c'est à l'esprit de Dieu qu'on attribue l'ébranlement salutaire : « Dès que Saül eut entendu ces paroles, l'esprit de Dieu fondit sur lui et il fut saisi d'une grande colère » (I Sam., XI, 6).

Selon plusieurs critiques, le rôle de Samuel, dans ce ch. XI, présente tous les caractères d'une surimpression rédactionnelle. Le nom de Samuel, déjà âgé, semble bien ajouté à celui de Saül (*v.* 7) et paraît étranger à tout le récit; puis, subitement, après la bataille, on le suppose à Jabèš de Galaad, disant au peuple : « Venez, allons à Gilgal et, là, renouvelons la royauté » (I Sam., XI, 14). Comme le note la *Bible du Centenaire*, « l'expression étrange « renouveler la royauté » ne peut émaner que d'un rédacteur désireux de conserver côte à côte deux récits de l'avènement de Saül » (*in loco*, note *m*); même opinion chez de Vaux; Wallis cite aussi Gressmann (*Schriften des A. T.*, II-1, 1921, pp. 36, 43-44); J. A. Soggin (*T. Z.*, XV, 1959, pp. 401 sq.). Grammaticalement possible, la traduction de Dhorme, « nous inaugurerons la royauté », n'arrange rien, puisqu'elle nous met en contradiction avec ce qui précède, en particulier l'intronisation à Miṣpa, où le rôle de Samuel est évident (*infra*, 1073). Mais c'est trop peu que d'adopter la position de G. Wallis, qui ne tient pour incontestée, du point de vue historique, qu'une acclamation royale de Saül après la victoire de Jabèš (*op. cit.*, p. 243). Le rôle de Gilgal nous paraît certain. Depuis la chute de Silo et l'encerclement philistin dans la montagne de Juda et d'Éphraïm, c'était une capitale toute désignée, en même temps qu'un sanctuaire amphictyonique vénéré depuis Josué et visité par Samuel. Il est probable que Samuel fut convoqué aux cérémonies royales de Gilgal, d'où le propos que lui prête un rédacteur (cf. K. Möhlenbrink, *Sauls Ammoniterfeldzug*, dans *Z. A. W.*, LVIII, 1940-1941, p. 63; en sens opposé, la thèse de M. Noth, *Geschichte Israels*, 1961, p. 154). J. A. Soggin est tout disposé à admettre que, dans les récits sur la royauté de Saül, nous pouvons expliquer les tendances antimonarchiques par les précédents de l'histoire de Gédéon, où théocratie et monarchie paraissent inconciliables (*Das Königtum im Israel*, p. 35), ou bien, avant l'âge deutéronomique, par le contexte de la royauté salomonienne (*op. cit.*, p. 34; voir aussi I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the akkadian Documents from Ugarit*, dans *B. A. S. O. R.*, 143, oct. 1956, pp. 17-22). Au contraire le tirage au sort pour désigner Saül paraît à Soggin suspect et tardif (p. 38). Nous hésiterions sur ce point, vu l'antiquité de l'usage. Du point de vue de Samuel, on ne saurait trop souligner l'importance de l'ordre divin : שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם, « écoute la voix du peuple... » (I Sam., VIII, 7), « écoute leur voix et fais régner un roi sur eux » (I Sam., VIII, 22). Cet ordre, contrariant pour Samuel, fait suite à une prière du prophète (I Sam., VIII, 6 *d*). Ce cas illustre le caractère souvent contrariant de la mission prophétique. Notons aussi que, si l'on reproche aux fils de Samuel d'avoir fait fléchir la justice, וַיִּטּוּ מִשְׁפָּט (I Sam., VIII, 3), les Anciens réclament un roi « pour qu'il nous juge » לְשָׁפְטֵנוּ (I Sam., VIII, 6). A la suite de A. Alt et J. A. Soggin, on est amené à reconnaître en Saül un personnage de transition entre les Juges et les Rois. Il faut surtout, à notre avis, rappeler ici I Sam., VIII,

20 *b* : « Notre roi nous gouvernera, וְשָׁפְטָנוּ [mot-à-mot, nous jugera]; il marchera à notre tête et combattra (pour nous) dans nos guerres ». Ce sont exactement toutes les fonctions qu'on attendait d'un Juge.

Sur la tradition de l'onction secrète, par Samuel, après la recherche des ânesses (I Sam., IX, 1-10), H. Gressmann, après Gunkel, a relevé son caractère de légende populaire, entrelacée de traits qui sentent le conte; cela paraît satisfaisant pour A. Weiser (*Samuel*, p. 48). Avec J. A. Soggin, nous nous inscrivons en faux contre l'idée qu'un récit populaire et pittoresque n'aurait guère de valeur documentaire (*op. cit.*, p. 39; cf. ci-dessous, col. 1072). Ce qu'il y a de vrai c'est le manque d'unité du morceau : ainsi la première partie parle d'un voyant anonyme, d'un « homme de Dieu » (IX, 6, 9), la seconde de Samuel (IX, 14 sq.); c'est aussi une certaine atmosphère de conspiration (trait probablement antiphilistin) qui donne, à notre avis, une note d'authenticité au récit. Un interpolateur tardif n'aurait pas eu cette raison de circonstance pour un acte aussi important que l'onction royale : tout se passe comme s'il ne fallait pas éveiller l'attention de l'ennemi. Sur la base des éléments qui entourent l'épisode de l'onction, A. Haldar, avec l'érudition et l'imagination dont il est coutumier, nous a reconstitué la scène comme étant celle d'un festival de Nouvel An; il retrouve même l'annonce par Samuel d'un « Fürstenspiegel » (מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ, I Sam., X, 25). Nous serions moins hésitant lorsqu'il nous affirme que le renouvellement de la royauté à Gilgal (I Sam., XI, 14 sq.) avait lieu au Nouvel An (A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala, 1945, pp. 144-145). Du moins Weiser a-t-il noté tout l'environnement sacral de cette investiture par onction : la manière de désigner la nation, « mon peuple Israël » (I Sam., IX, 16, cf. 20; X, 1). Weiser croit même devoir faire une comparaison entre le repas (I Sam., IX, 13, 22 sq.) et celui d'Ex., XXIV, 11, voulant voir dans le premier un repas d'alliance (cf. Gen., XXXI, 44, 54). Samuel y jouerait le rôle de médiateur d'alliance (I Sam., IX, 24). Quant aux signes qui accompagnent l'investiture de Saül, Weiser y verrait des éléments de tradition détachés, et assez artificiellement groupés autour de l'onction. On aurait transféré dans la jeunesse de Saül ces extases prophétiques, qui n'ont pris forme que plus tard et ne seraient pas directement associées à l'onction (*Samuel*, pp. 58-59; cf. p. 60, avec la note 29).

Puisque Saül était choisi par Dieu, oint et objet de la sollicitude divine, il était bien difficile de ne pas lui attribuer un charisme royal accompagné d'un changement de cœur et de l'inviolabilité sacrée. Néanmoins, ces affirmations nécessaires ne sont point dites abstraitement, mais à travers des épisodes pittoresques qui mettent ces vérités en relief. L'inviolabilité de l'oint nous paraît un reliquat de « pensée sauvage », tout autant que les extases de Saül : ce sont deux cas où la pensée magique n'est pas encore totalement évacuée (sur cette inviolabilité, cf. I Sam., XXIV, 7, 11; XXVI, 9, 11, 23; II Sam., I, 14 sq.; XIX, 21; Ps., CV, 15). Selon Weiser, le rédacteur aurait manifestement évité de lier de telles vues avec l'onction elle-même, et l'on retrouverait l'affrontement entre la conception prophétique (de Samuel) et la représentation nourrie d'images étrangères que le peuple se faisait du roi. La pleine assimilation de ces tendances se rencontrerait chez David dans l'association de l'onction et de la dotation de l'Esprit (cf. Weiser, *Samuel*, p. 61). Voir *infra*, col. 1090 sq., 1209.

Pour la contagion des extases collectives, un auteur sérieux et conservateur comme M. A. van den Oudenrijn (נבואה, Rome, 1926, p. 251) ne craint pas d'apporter des analogies tirées en particulier du quakérisme ou de sectes de la Russie méridionale. Renvoyons aussi aux travaux de Hölscher, Haldar, Lindblom, L. Davies; à Fritz Maas (*Zur psychologischen Sonderung der Ekstase*, dans *Wiss. Z. der K. Marx Univ.*, Leipzig, 3. Jahrgang, 1953-1954, Gesellschaftl. und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 2-3, pp. 297-301, cf. p. 297) et aux réserves qu'il fait sur l'application à la Bible de l'analyse des psychopathes (p. 299); à l'art. ἔκστασις du *T. W. N. T.*, II, pp. 450-456.

Nous avons vu (col. 1070) que, pour certains critiques, le choix de Saül par tirage au sort (I Sam., X, 17-26) semble très suspect, non seulement parce que le choix d'un individu par ce procédé apparaît comme un usage tardif (Soggin), mais parce qu'après l'onction le tirage au sort est superflu ou bien parce que ce tirage exclut le choix et l'onction qui ont précédé. Mais à notre avis, il pourrait y avoir là une influence étrangère, probablement égyptienne, peut-être cananéenne, pour que cette royauté soit semblable à « celle des autres nations » (cf. *supra*, col. 1065-1068). Quant à la désignation des rois par oracles nous savons que le phénomène semble se retrouver dans tout le bassin méditerranéen. Malgré l'hésitation où nous laisseraient les analogies institutionnelles et littéraires, la fraîcheur et le pittoresque du récit nous font tenir pour l'antiquité et la véracité du tirage au sort. Soulignons un seul détail (I Sam., X, 22) avec la *Bible du Centenaire* (*in loco*, t. II, p. 102, note *i*) : si Saül se désintéressait de l'affaire au point de se tenir derrière les bagages, cela semble prouver qu'il ne savait encore rien.... Cf. Ad. Lods, *Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Égyptiens et les Grecs*, dans Mémoires *I. F. A. O.*, t. LXVI (Mélanges Maspero, I), Le Caire, 1934, pp. 91-100; du même, *La source des récits du 1er livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite*, dans *Études de théologie et d'histoire*, en hommage à la Faculté de Théologie de Montauban, Paris, 1901, pp. 259-284; bonne bibliographie dans Soggin, *Das Königtum in Israel*, pp. 38 sq.; cf. Weiser, *Samuel*, p. 65, avec la note 40, et *supra*, col. 839 sq.

Weiser a bien vu qu'il ne saurait s'agir d'une simple tradition populaire, mais bien d'une tradition sacrale, tout autant que pour « le droit du roi » déposé « devant Yahvé » (v. 25) : il s'agit en fait d'une mise en dépôt dans un sanctuaire. Par ailleurs, le peuple apparaît comme une association de tribus et de clans, militairement organisée (vv. 19, 26), situation qui, à bien des égards, rappelle celle du temps de Déborah. Weiser estime même qu'Alt était dans la bonne voie, quand il parlait ici d' « alliance » (Weiser, *Samuel*, p. 63). Mais surtout le discours de Samuel trahit dans sa forme et dans son fond une tradition cultuelle. Le discours revêt dans sa forme le genre « parole d'envoyé » (*Botenspruch*; cf. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, II, pp. 33 et 34, avec les notes 1, 2 et 3). Il donne à Yahvé son titre solennel de « Yahvé, le Dieu d'Israël », qui (comme en Jos., XXIV, 2; Jud., V, 3) met en relief son rapport spécial à l'assemblée cultuelle d'Israël. De plus, le discours obéit à un schéma connu : un regard rétrospectif sur l'histoire, puis, comme en Ex., XX, 2 et Jos., XXIV, 2-15, une forme de prédication divine à la première personne, une sorte d'auto-prédication divine (*Selbstprädikation*) qui reprend le style du formulaire d'alliance (*Stil des Bundesformulars*) et dont on peut suivre les origines en remontant jusqu'au Décalogue, et même au-delà jusqu'aux contrats de vassalité hittite. Ce style de formulaire, moyennant une refonte du contenu, est resté normatif depuis les origines du culte et sera repris par le Deutéro-Isaïe, Ezéchiel et d'autres, comme nous l'avons étudié dans les « Genres littéraires prophétiques »

(*supra*, col. 946 sq.; cf. Weiser, *Samuel*, p. 64; bibliographie plus récente dans R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, Londres, 1965, pp. 69-70). Ces exposés de la geste salvifique, parfois plus détaillés (Jos., XXIV, 2 sq.; Deut., XXXII, 7 sq.), servaient à réactualiser la conduite de Yahvé dans le culte et par là à éveiller le sentiment d'action de grâces, à rénover la fidélité du peuple de l'alliance à ses obligations (Weiser; cf. *infra*, col. 1146 sq.). Incontestablement le rédacteur lui prête ici un caractère prophético-cultuel. On passe de cette confession de foi historique au temps présent par une formule d'introduction (ועתה), « et maintenant » (℣. 19 *d*), dont l'emploi dans les formulaires de l'alliance a été relevé par Muilenburg (*V. T.*, IX, 1959, pp. 360 sq.). Inutile d'ajouter qu'il doit s'agir d'une tradition de Miṣpa et des Benjaminites.

Le « renouvellement de la royauté » de Saül à Gilgal (I Sam., X, 27-XI, 15), pour reprendre l'expression mise sur les lèvres de Samuel (I Sam., XI, 14), pourrait bien être en fait une tradition parallèle à celle de Miṣpa. Nous serions tentés d'admettre que l'élévation à la royauté a pu se dérouler successivement dans différents sanctuaires, puisque, depuis la perte de l'arche, il n'y avait plus de sanctuaire privilégié. Ici nous aurions tous les éléments d'une « joyeuse entrée », proclamation par le peuple, sacrifices *šelâmîm*, et grandes réjouissances populaires (XI, 15). Notons au passage que Haldar voudrait mettre ces sacrifices *šelâmîm* en relation indiscutable avec la divination (*Associations of cult Prophets*, pp. 103 et 212- 213). Mais son seul argument est le lobe du foie mentionné à propos de ces sacrifices (Lev., III, 4) et la reconstruction de Haldar nous paraît relever d'un comparatisme imaginatif.

Reste la question concernant les contacts de ces sacrifices avec les rites de la *berîth* (Ex., XXIV, 5), de l'entrée en guerre (I Sam., X, 8), de l'élection du roi (I Sam., XI, 15). Avec Weiser, nous pensons que I Sam., X, 27, se rattache au ch. XI et forme avec XI, 12-15, un cadre pour la victoire de Saül (XI, 1-11) : on notera la reprise de la même racine dans שׁ֫שְׁנוּ en X, 27, et dans תְּשׁוּעָה en XI, 13.

La délivrance de Jabèš de Galaad, cette belle victoire d'un paysan jusque-là peu connu, va réduire au silence les contestataires de la royauté, que la foule aurait lynchés sans l'intervention de Saül (I Sam., XI, 12-13). Ici s'affirme une fois de plus le rôle de médiateur tenu par Samuel, et dans un contexte qui a toutes les garanties de l'authenticité. Ce qui tend à prouver qu'une tendance antimonarchique était bien enracinée dans le peuple, car ici ce n'est pas Samuel qui élève la moindre objection ou qui essaye de profiter de cette minorité; au contraire, il « renouvelle » la royauté et, devant cette menace de révolution, agit avec une autorité suréminente (cf. Weiser, *Samuel*, pp. 70-77). Avec le même auteur, on relèvera que le récit de cette victoire de Saül est présenté à la manière des hauts faits des héros du livre des Juges, ce qui est encore une note d'ancienneté pour la tradition de Gilgal. Tel est aussi l'avis de H. W. Hertzberg (*Die Samuelbücher*, *A. T. D.*, X, p. 71; ou *I-II Samuel*, Old Testament Library, p. 91), qui voit dans les ℣. 12-13 la fin du narratif de Miṣpa. La conclusion de toute cette ascension royale de Saül se trouve dans le ch. XII, dont on ne voyait naguère que le caractère antimonarchique. Mais J. Muilenburg nous a révélé que ce chapitre rédactionnel est à mettre en parallèle avec l'alliance du Sinaï et celle de Sichem, et Weiser l'approuve sur ce point.

Nous pouvons conclure sur cette royauté de Saül en soulignant son caractère de transition entre Juges et Rois. L'organisation tribale est laissée telle quelle : ni technocratie administrative, ni bureaucratie, ni harem, ni officier, excepté le cousin du roi, Abner, ni cour fastueuse. Les fouilles de Guibea révèlent la simplicité rustique de sa capitale (cf. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Londres, 1957, p. 121-122; J. Bright, *A History of Israel*, Londres, 1960). En d'autres termes nous avons le paradoxe d'une nouvelle monarchie non seulement sans absolutisme mais sans « droit du roi ». Bien au contraire tout semble prouver que l'on a conservé pour l'essentiel un droit ancien. Et comme les prêtres ne semblent jouer aucun rôle dans le règne de Saül, force nous est de supposer ici, à côté de l'autorité des anciens, le rôle considérable du milieu prophétique et de la très forte personnalité de Samuel. La tradition qui lui donne une stature prophétique nous paraît lui rendre justice. Cf. col. 1064.

c) Le roi libérateur, le prophète et la guerre sainte. — La monarchie israélite apparaît comme une structure de salut et d'alliance. Un passage de théologie politique du Siracide résume notre propos : « Le roi sans instruction ruinera son peuple; la cité se construira par l'intelligence des princes. Dans la main du Seigneur est le gouvernement de la terre; il suscitera pour elle en son temps celui qui convient. Dans la main du Seigneur est le bon chemin de l'homme, sur la personne du législateur il posera sa gloire » (Sir., X, 3-5; Bible de la Pléiade; comparer avec Bible de Jérusalem). Avant d'être l'objet de la critique des prophètes, la royauté est apparue en Israël comme une structure de salut, d'alliance, de justice et de rassemblement. De ce fait témoigne l'affirmation répétée du livre des Juges : « En ce temps-là, il n'y avait pas de roi en Israël, chacun faisait ce qui semblait bon à ses yeux » (Jud., XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 25).

A l'heure même où la jeune royauté, avec Saül, Jonathan et David, allait connaître la griserie des exploits guerriers et des grandes réalisations politiques, les prophètes Samuel, Nathan et Gad sont les hommes qui ont intégré cette royauté conquérante à une théologie du salut, inaugurée au Sinaï et dans laquelle l'idée du génie militaire et du pur héros est absorbée par celle du charismatique. L'émerveillement, l'admiration remontent à Yahvé des armées : de Miryam à Déborah et de Josué à David, la gloire est à Yahvé. A l'âge charismatique de l'alliance du voyant et du juge va succéder celle du prophète et du roi. Il y a évolution des institutions, mais dans la continuité d'un règne de Yahvé et des interventions de l'esprit. Pour cette sensibilité à l'œuvre de la *ruaḥ*, recommandons, après Albright (*De l'âge de la pierre à la chrétienté*), la Théologie d'Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, I, pp. 190-204). Dès le début de sa vie, David a les prophètes et les prêtres avec lui (onction par Samuel, assistance des prêtres de Nôb).

La « guerre sainte » en Israël a toute une histoire; cf. H. J. Kraus, art. *Krieg im A. T.*, dans *R. G. G.*³, IV, col. 64-65, avec la bibliographie allemande; l'abondant article de L. E. Tombs, *War* (*Ideas of*), dans *I. D. B.*, IV, pp. 796-801, avec une bibliographie anglo-saxonne; et l'article πόλεμος de O. Bauernfeind dans *T. W. N. T.*, pp. 501-515, cf. 507-511. Cf. *supra*, 893-895; *infra*, 1082 sq., 1088 sq.

Dans *Der heilige Krieg*, 1951, G. von Rad a montré les avatars de la guerre sainte dans l'historiographie (pp. 33-50) et la prophétie (pp. 55-68). L'ère des guerres saintes finit avec Saül et il est important de constater, avec von Rad, que toutes les guerres saintes furent défensives et toujours menées par un charismatique. A partir de Saül et de David, la levée des milices tribales continua, mais elle se doubla d'un recrutement de mercenaires, puis avec Salomon d'une charrerie et d'une cavalerie; on avait donc désormais des armées de métier. Pour von Rad, dès l'*Auf-*

klärung salomonienne, les rites, les usages et les combats du passé sont déjà idéalisés dans une perspective qui met l'accent sur l'action libératrice de Yahvé, à l'exclusion de tout synergisme humain. Nous savons aujourd'hui que les scribes sumériens avaient déjà cette tendance (cf. S. Moscati, *Antiqui imperi di Oriente*, Milan, 1963, p. 29; et D. Merli, *Le guerre di sterminio nell'antichità orientale e biblica*, dans *Bibbia e Oriente*, IX, fasc. 2, mars-avril 1967, pp. 53-67, cf. pp. 53-54, un article très informé).

Pour ce qui est de la guerre sainte chez les prophètes, von Rad estime qu'ils l'ont « actualisée » en leur personne et en leur message. Ainsi, lorsqu'Élisée parlant d'Élie ou Joas parlant d'Élisée disent : « Mon père, mon père, toi, char et cavaliers d'Israël » (II Reg., II, 12; XIII, 14), ils considéraient le prophète comme la protection d'Israël (*op. cit.*, p. 55). Désormais le prophétisme remplit la fonction que tenait, dans les temps antérieurs, l'institution de la guerre sainte (*ibid.*, p. 56). Le prophétisme est devenu la garantie de protection d'Israël. C'est dans cette lumière qu'il faudrait comprendre Isaïe, mais avec les tendances de l'*Aufklärung* déjà signalées au sujet de la primauté de Dieu : Dieu est tout, donc personne ne doit mettre sa confiance dans les chevaux, les chars ou la force des guerriers (Zach., IX, 10; Is., II, 7, cf. 4; Ps., XX, 8; Os., II, 20; Mich., IV, 3; V, 9-10); voir le défi que lance le tartan aux autorités de Jérusalem (II Reg., XVIII, 23-24) et la malédiction d'Isaïe à ce sujet (XXXI, 1).

Par ces considérations nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur l'importance de l'époque des Juges chez un prophète comme Isaïe, lequel évoque « le jour de Madian » (Is., IX, 3; cf. Jud., VII, 22; Is., X, 26, 27), n'emploie jamais pour le souverain d'Israël le terme *mélék*, et associe « juge et prophète » (Is., III, 2 *b*; cf. *supra*, col. 1011).

Nous trouverons une reprise des thèmes du jour de bataille dans le « jour de Yahvé » (Soph., I, 14, 16; *infra*, col. 1195-1197 sq.).

Notons enfin un autre aspect de la guerre : on n'entreprenait aucun combat sans consulter Yahvé par l'oracle et sans offrir un sacrifice à Yahvé (I Sam., XIV, 37; Jud., XX, 18, 23, 27). Ce dernier texte nous donne une succession de jeûnes, de sacrifices, de pleurs et une consultation (XX, 27). Une parenthèse dans le récit nous laisse entrevoir le déplacement de l'arche à Béthel et le lien de la consultation avec l'arche, consultation qui a lieu en présence d'un fils d'Aaron, selon une glose probablement sacerdotale (XX, 28). Au stade des Juges, la consultation ne relève pas encore du *nâbi'*, mais probablement des prêtres par le moyen des *'ûrîm* et des *tummîm*. C'est encore le procédé employé par Saül (I Sam., XIV, 37-42), le tirage au sort (Jos., VII, 14; I Sam., X, 20-22), procédé qui n'est pas lié nécessairement aux *'urîm* et *tummîm* (Jonas, I, 7; Act., I, 23-26), mais dont Prov., XVI, 33 donne bien la théologie ancienne : « Dans le pli de la robe on jette le sort — mais les arrêts du sort viennent tous de Yahvé » (cf. XVI, 1, 9; XVIII, 18). Ezéchiel montre le roi de Babylone arrêté à un carrefour pour pratiquer la divination (Ez., XXI, 26). Notons la rareté de l'emploi du verbe שָׁאַל, ἐπερωτάω, « aller interroger un oracle » (Hérodote, I, 53) au sens de « consulter », chez les prophètes. En effet, hormis Osée qui met au compte de l'esprit de prostitution la consultation de l'arbre (ou du bois) et de la baguette (Os., IV, 12), nous ne trouvons ce verbe que deux fois, au livre d'Isaïe. En Is., XXX, 2, c'est un reproche d'Isaïe à ceux qui se mettent en route pour l'Égypte sans avoir consulté la bouche de Yahvé : il s'agit ici de l'entremise d'un prophète (comparer I, 20; XL, 5; et Jer., IX, 11); la *Bible du Centenaire* ne craint pas de traduire « sans avoir consulté mon oracle ». En Isaïe LXV, 1, Yahvé déclare avoir été accessible à ceux qui ne le consultaient pas, mais le sens paraît plus vague et plus typiquement religieux que dans le cas précédent.

Il en résulte que les prophètes ont pu faire œuvre de suppléance dans les consultations de la guerre, comme ce fut le cas au temps de Michée Ben Jimla (I Reg., XXII), mais le prophète de vocation ne paraît pas avoir été l'héritier direct des fonctions oraculaires sacerdotales.

Il n'est pas le « questionneur » (cf. š a i l u, en akkadien) professionnel de la divinité. T. Fahd nous rappelle, au contraire, après Haldar, que la racine *khn* servit à désigner « chez les Sémites occidentaux, le porte-parole de la divinité, celui à qui incombait la tâche redoutable de questionner les dieux ». On l'appelait *mudû*, « bouche », chez les Assyro-Babyloniens, tandis que, dans les lettres de Tell el Amarna, le prêtre, la prêtesse sont dits « bouches de la divinité » ou « identiques » à elle (*La divination arabe*, Leyde, 1966, p. 22, avec la note 1 et les références; Knudtzon, n° 5, 255, 256, 314-316). Mais pour *mudû*, nous ne voyons pas comment Fahd arrive au sens de « bouche ». Haldar voyait dans le *mudû* un prêtre initié aux mystères des dieux (*Associations of cultic Prophets among the ancient Semites*, 1945, pp. 4-5). Le mot est à rapprocher de l'hébreu יִדְּעֹנִי, « esprit familier » (Haldar, Fahd, *L. V. T. L.*); mais sur le *mudû*, « connaisseur, expert », cf. M. Weir, *Lexicon of accadian Prayers*, p. 218; J. Bottéro et A. Finet, *Répertoire analytique*, Archives royales de Mari, XV, p. 218; il faut désormais consulter H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament*, dans *Civilisation de Mari* (1967, p. 87, avec la note 2); cf. *A. Hw.*, 8, p. 666.

Les anciens prophètes, tel Samuel, puis les *nâbîs* ou « fils de prophètes » se montreront partisans intransigeants du *ḥerem* (I Sam., XV, 3-8; I Reg., XX, 35-43). Par contre, le silence des prophètes de vocation semble prouver l'abandon d'une telle pratique, proche du tabou et sauvage jusqu'à porter en elle les germes du génocide (Deut., XX, 10 sq.; cf. VII, 2). Mais il ne faudrait pas pour autant laisser perdre le caractère sacral de l'institution, car le mot l'indique clairement, comme H. Ringgren le rappelle; en arabe le *ḥaram* est le lieu saint (encore aujourd'hui l'esplanade des mosquées de Jérusalem), *iḥram* l'état consacré du pélerin; le nabatéen *ḥrm* signifierait « saint, sacré » et la même racine serait présente dans le nom Hermon, « montagne sainte ». Il s'agit donc, conclut Ringgren, « de consacrer ou de remettre ces choses à YHWH; et de fait, dans ce cas, il est dit que l'argent et l'or ont été consacrés, c'est-à-dire remis à YHWH (Jos., VI, 17-18) » (*La religion d'Israël*, trad. Jospin, Paris, 1966, p. 67; Id., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, p. 49). Ringgren considère la guerre sainte comme typiquement israélite et d'origine nomade. De son côté von Rad estime que « c'est, en définitive, dans ces guerres saintes que prit racine l'intransigeance de la foi en Yahweh » (*Théologie de l'A. T.*, vol. I, p. 26).

Un dernier aspect de la guerre sainte touchant la question prophétique est celui du recensement. Les textes de Mari permettent une nouvelle lecture du recensement de David, sans tout expliquer pour autant (II Sam., XXIV; I Par., XXI).

J. R. Kupper a mis en relief les aspects religieux du recensement à Mari, *Le recensement dans les textes de Mari*, dans *Studia Mariana*, p. 99-100; étude revue et complétée dans *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957, Bibliothèque de la Fac. de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. CXLII, pp. 23-29; voir désormais H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament*, dans *Civilisation de Mari*, pp. 87-88, et Ed. Nielsen, *La guerre considérée comme une religion...*, dans *Stud. theol.*, XV-1, pp. 105-106, qui apporte une nouvelle interprétation de Gen., XIV, 14. L'institution porte à Mari le nom de *têbibtum* et a eu pour but premier, selon Kupper, un rite purificatoire. On retrouve la mention du rite dans les textes de Chagar Bazar. Au recensement on pouvait associer une

distribution de terres, ce qui invite, note Kupper, à une comparaison avec l'année jubilaire des Hébreux (*Les nomades...*, *op. cit.*, p. 28).

L'intérêt pour la Bible, c'est la constatation que cette mesure déplaisait aux tribus mal sédentarisées, tels les Benjaminites de Mari et les Rabbéens. Cazelles en conclut : « Le mécontentement qui éclata contre le recensement de David est un nouvel indice de la force des vieilles traditions tribales contre la jeune monarchie. Le caractère sacral de l'enrôlement-purification explique les dispenses prévues en Deut., xx, sous le contrôle des scribes (*šoterîm* en hébreu, verbe *šaṭârum* à Mari). Ce recensement mal accueilli paraît avoir été le premier en Israël, et l'opposition des nomades à pareille mesure rend peu vraisemblables historiquement les recensements au désert du livre des Nombres, dus à la synthèse sacerdotale et à ses suppléments » (*Mari et l'A. T.*, p. 88). Bien que sur ce dernier point nous soyons hésitant, car selon Mendenhall Num., I et XXVI refléteraient l'état des tribus à l'époque des Juges (*The Census Lists of Numbers I and XXVI*, dans *J. B. L.*, LXXVII, 1958, pp. 52-66), néanmoins l'éclairage de Mari paraît jouer pour le cas de David.

Mais la réaction nomade n'est pas suffisante pour expliquer la gravité de la faute de David : חטאתי מאד et נסכלתי מאד, « j'ai beaucoup péché... j'ai fait une grande folie » (II Sam., XXIV, 10). E. Dhorme nous paraît avoir bien vu une des raisons religieuses : « Le recensement semble fixer un terme au chiffre de la population, qui doit être incalculable d'après les promesses divines » (Gen., XIII, 16; XV, 5; XXII, 17; XXVI, 4; XXVIII, 14; XXXII, 13; cf. note en II Sam., XXIV, 1, dans *Bible de la Pléiade*, I, p. 1018, en supprimant la référence XLI, 49). C'est pour éviter de mettre en cause la responsabilité de Yahvé dans ce recensement que le Chroniste (I Par., XXI, 1) attribue cette initiative à Satan (cf. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques*, dans *C. A. T.*, XVI, p. 113). Ne manquons pas de relever le courage de Gad, prophète de cour, qui prend la liberté de reprocher à David la gravité de sa faute en lui annonçant la rigueur du châtiment divin (XXIV, 11-14). On notera enfin son initiative cultuelle : « Monte et élève un autel à Yahvé... » (XXIV, 18), ce qui chez le Chroniste est une préparation directe à la construction du Temple.

3° *Critique et contestation de la royauté et de ses abus.* — Avant même de s'installer définitivement, la royauté fut contestée en Israël. Martin Buber voyait par ex. dans la fable de Jotham (Jud., IX, 7 sq.) « le poème le plus violemment antimonarchique de la littérature mondiale » (*Königtum Gottes*, 1936, 2e éd., p. 29; repris dans *Werke*, Münich, 1964, II, p. 562, d'après la 3e éd. de 1956, ou *The Kingdom of God*, p. 75). Jotham (= Yahvé s'est montré juste) était le plus jeune fils de Gédéon, rescapé du massacre de ses soixante-neuf frères; n'était cette circonstance, Buber trouverait son propos anarchiste. Sa critique de la royauté émane d'un vieux fonds paysan, qui juge le roi comme un oisif, tout juste bon « pour aller se balancer au-dessus des arbres ». L'apologue qui parle de l'huile « qu'apprécient les dieux et les hommes » pourrait émaner de la sagesse cananéenne. M.-J. Lagrange estimait déjà probable « que Jotham n'a fait que se servir d'une fable déjà connue, pour l'appliquer à son but » (*Le livre des Juges*, Paris, 1902, p. 166). Le poème n'a rien d'une protestation yahviste, il est de l'ordre du pamphlet politique (cf. G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, I, p. 61).

Nouveauté assez tardive en Israël, la monarchie pouvait-elle ne pas entrer en conflit, non seulement avec l'esprit de liberté des anciens, mais avec les traditions de la foi ? G. von Rad estime qu'elle n'est jamais parvenue à résoudre ce dernier conflit (*op. cit.*, p. 44). K. H. Bernhardt (*Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A.T.*, dans *S.V.T.*, VIII, 1961, pp. 114 sq.) a fortement souligné l'antiquité de cette attitude critique en Israël à l'égard de la monarchie.

On voit donc se dessiner les deux lignes de la contestation prophétique : critique de l'autocratie et des actions despotiques, condamnation du syncrétisme religieux. Les anciens prophètes furent, avec Samuel, Nathan, Aḥiyyah de Silo, Michée Ben Jimlah et Élie, particulièrement sensibles aux actes de despotisme des rois; mais déjà les plus grands d'entre eux, Samuel et Élie, virent la gravité exceptionnelle du syncrétisme et de l'apostasie, que les grands prophètes jugeront être la cause de la catastrophe qui mettra fin à la monarchie.

1. *L'obéissance vaut mieux que les sacrifices.* — Procédant de la guerre sainte et de l'hégémonie militaire, la royauté de tribus (I Sam., XV, 17) de Saül eut en sa personne un destin digne de la tragédie antique, auquel ne manque même pas la malédiction d'un prophète. D. Barthélemy a bien vu le tragique de ce long entêtement de Saül : « (...) Saül résiste, muré dans sa paranoïa, comme résiste un chêne mort dont les branches tombent une à une sous l'orage » (*Dieu et son image*, Paris, 1963, p. 143), et G. von Rad, esthète lui aussi, a senti combien Saül cristallise « le rôle de l'oint qui échoue devant Dieu... On peut bien le décrire comme le type de l'oint brisé devant Dieu, que le narrateur suit avec une profonde sollicitude dans sa chute au sein des ténèbres et du désespoir » (*Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 284).

Dans la première tradition rapportant le rejet de Saül par Samuel, il ne lui est pas reproché d'avoir sacrifié lui-même, mais d'avoir contrevenu à un ordre du prophète (I Sam., XIII, 7*b*-15).

Dans le second récit du rejet de Saül, pour l'inaccomplissement du *ḥerem* (cf. ci-dessus, col. 1076), l'accusation de désobéissance est exprimée sous forme de sentences (I Sam., XV, 22-23). Si l'ensemble du texte a une bonne frappe israélite, avec la condamnation des *teraphim* et de la magie (*ỹ*. 23), il ne manque pas quant au fond de parallèles orientaux.

> On lit dans les maximes de Ptaḥḥotep :
>
> « C'est l'aimé de Dieu celui qui obéit,
> mais celui que Dieu hait n'obéit pas »,
>
> sentence qui est un bon exemple de parallélisme antithétique (Papyrus Prisse, XVI, 6-7; trad. E. Drioton, dans *Hist. des religions*, Bloud et Gay [1955], t. III, p. 28).
>
> « Plus acceptable (ou profitable) est le caractère de celui qui obéit
> que le bœuf de celui qui commet l'injustice » (Instruction pour Mérikaré, *A. N. E. T.*, p. 417).

Outre le fait que la dépendance israélite n'est pas prouvée ici, comme l'a bien vu H. Cazelles, « la puissance d'assimilation de la pensée biblique lui fait utiliser ce que les grandes civilisations qui la dominent politiquement lui offrent de meilleur » (Id., dans *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien*, Paris, 1963, p. 33).

Cette primauté de l'obéissance à la Loi sera l'un des enseignements majeurs des prophètes et de Jésus (Am., V, 21-24; Os., VI, 6; Is., I, 11-15; Jer., VI, 20; Mich., VI, 6-8; Prov., XV, 8-9; Matth., IX, 13; XII, 7).

2. « *Tu es cet homme* » (II Sam., XII, 7). — C'est peut-être l'épisode le plus éclatant du prophétisme hébreu. Nathan, sachant combien dangereuse et délicate est sa mission auprès du roi mais ne voulant pas faillir à sa tâche d'avertisseur, utilise la parabole, écrit Dom Calmet, comme un médecin qui redoute pour son malade l'aigreur du remède. Il imagine donc une mise en scène dramatique aux

effets habilement préparés et la présente au roi comme un cas litigieux. L'une des versions grecques l'a si bien compris qu'elle ajoute, avant la parabole, « Résous-moi, je te prie, le cas que voici », Ἀπάγγειλον δή μοι τὴν κρίσιν (*LXX*, Luc., *Vet. Lat.*, et certains *codices* de la Vulgate); même inauthentique, cette incise aurait un certain substrat hébreu (K. Budde, *in loco*).

David est pris au piège de sa fonction royale de juge : « Par la vie de Yahvé, l'homme qui a fait cela mérite la mort. Il rendra sept fois la brebis... » (XII, 6). Considérons le contexte littéraire de ce livre de la succession au trône de David (II Sam., IX-XX et I Reg., I-II), l'un des chefs-d'œuvre inégalé de l'historiographie antique (à ce sujet, lire R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, dans *Studies in biblical theology*, second series, IX, Londres, 1968, cf. p. 6), mais aussi — chose surprenante pour l'époque — une œuvre d'un caractère profane accusé : « Toute coloration religieuse, écrivait E. Meyer, en est absente, comme toute référence à une conduite surnaturelle » (*Gesch. des Altertums*, II-2², 1931, p. 285). Von Rad, qui fait cette citation, précise encore que l'auteur ne parle explicitement de Dieu qu'en trois textes fondamentaux (II Sam., XI, 27; XII, 24; XVII, 14) : remarque vraie si l'on ne parle que très formellement d'un jugement divin sur l'action humaine, mais matériellement, elle est inexacte (cf. *Théologie de l'A. T.*, I, p. 274; 5ᵉ éd. all., p. 327).

Dans la censure sévère adressée à David par Nathan, A. Guillaume voyait un *fa'l* (*Prophétie et divination*, trad. J. Marty, Paris, 1941, p. 205). Mais ses explications sur ce genre littéraire arabe (genre « présages ») nous laissaient un peu sur notre faim (*op. cit.*, p. 202), tandis que celles de T. Fahd nous éclairent fort opportunément (*La divination arabe*, p. 450-519 : ou, plus bref, l'article *Fa'l* dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., t. II, p. 777-779). Le *fa'l*, c'est le présage naturel, le mot heureux, l'augure. C'est la tendance d'esprit de l'Arabe à interpréter toute chose, depuis le simple éternuement jusqu'aux noms et aux choses qui se présentent aux sens, « à tirer présage de tous les mouvements physiques, de toutes les occurrences fortuites, de tous les mots entendus et de toutes les attitudes observées » (*Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 777). Il en résulte une catégorie qui sera fort importante pour les biblistes, le « *fa'l* onomatomantique » : « la signification des noms (propres et communs), leur dérivation et leur assonance constituent le principe fondamental du *fa'l* islamique » (*La divination arabe*, p. 542). Fahd signale l'habitude du Prophète d'opérer des changements de noms : c'est ainsi qu'il donne à la future Médine le nom de *Tayyba* au lieu de *Yathrib*, dont la racine contient l'idée de « calomnie ». Les biblistes voient les nombreuses applications possibles du *fa'l* dans les jeux de mots de la Bible (T. Fahd nous renvoie à M. Gûdemann, *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens in vormosaischen Israel*, dans Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneider, Leipzig, 1896, p. 1-15).

Comme exemple de *fa'l*, A. Guillaume citait la coutume des Juifs qui relisent l'avant-dernier verset du livre d'Isaïe après avoir lu le dernier, afin que la lecture ne s'achève pas sur la note terrible qui pourrait porter malheur (Is., LXVI, 23, au lieu de 24). Dans l'histoire d'Isaïe il relève un exemple de *fa'l* (Is., XXXVII, 7 et II Reg., XIX, 7). L'oracle de Nathan à David est aussi un *fa'l* (II Sam., VII); enfin en II Sam., XII, 9-12 on aurait un présage du type *fa'l* (*Prophétie et divination*, p. 202-205). David sera frappé lui-même dans les domaines précis où il a péché.

Le contexte juridique est fort intéressant : le coupable devra rendre sept fois la valeur de la brebis (XII, 6, d'après *LXX*; car T. M. a corrigé en « quatre fois », pour harmoniser avec Ex., XXII, 1; cf. XXI, 37; d'où provient cette différence de taxation du Code de l'alliance ?). Mais Nathan va appliquer à David la loi du talion.

Cet oracle tragique nous fait entrevoir l'exceptionnel courage de Nathan proclamant le droit yahviste à la face du roi; quant à la pénitence du roi David, elle a été mieux comprise par les Pères de l'Église que par les sarcasmes de Renan (quelques références patrologiques dans Cornelius a Lapide, *Comm. in Scripturam sacram*, III, Paris, 1862, pp. 482-483; F. de Hummelauer, *Comm. in libros Samuelis*, Paris, 1886, pp. 352-353; l'art. *David*, dans *D. B.*, II, col. 1324).

3. *Le conflit des structures.* — Derrière l'opposition de Nathan à la construction du Temple (II Sam., VII), derrière celle de Gad au recensement, comme plus tard derrière l'opposition d'Aḥiyyah de Silo, on devine les résistances d'une opinion publique, qui s'est d'ailleurs exprimée par Joab (II Sam., XXIV, 3) et par le peuple lui-même lors du schisme (I Reg., XII, 3). Mais, sous-jacente à toutes ces réactions, on discerne une mentalité façonnée par la structure nomade de la religion, conçue sans Temple, ni recensement, ni corvée; pareille mentalité résiste à la structure étatique centralisée que David et Salomon imposent avec l'aide de tout un corps de fonctionnaires étrangers et, pour la construction du Temple salomonien, de bâtisseurs étrangers. Pour toute la bibliographie afférente, voir S. Yeivin, *Social, religious and cultural trends in Jerusalem under the davidic dynasty*, dans *V. T.*, III, 1953, pp. 149-166, et J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel, passim*. Par ailleurs, Ed. Leach a étudié, selon la méthode structuraliste, l'antinomie fondamentale entre une religion qui se veut exclusive des autres et la nécessité, sur la terre de Canaan, de l'exogamie avec les autochtones, pratiquée d'ailleurs ouvertement par Salomon à des fins d'alliance ou d'ouverture politique (*The legitimacy of Salomon. Some structural aspects of the Old Testament history*, dans *Archives européennes de sociologie*, VII, 1966, pp. 58-100, repris dans *Genesis as myth and other essays*, Londres, 1969, pp. 25-84; cf. *Ét. th. et rel.*, XLVI, 1971, pp. 192-194, compte-rendu par D. Lys.

Pour sentir tout le poids de la structure nomade, il faut reposer les questions. Quel est l'homme politique ou le théologien moraliste qui reprocherait aujourd'hui à un souverain la construction d'un Temple, le recensement de sa population, une administration préfectorale, ou la levée d'impôts (mis à part le cas d'exagération comme sous Salomon) ? On enseigne bien plutôt l'obligation morale selon laquelle ces institutions citadines s'imposent à nous. Et pourtant, on ne peut dénier au peuple et aux prophètes hébreux d'avoir réagi au nom d'une certaine logique, d'une structure qui, par bien des côtés, était annonciatrice d'une religion en esprit et en vérité. Un temple fait de main d'homme n'est pas nécessaire à Dieu (lire Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris, 1958). « Une dure servitude et un joug pesant » (I Reg., XII, 4) aliènent l'homme, Israël le savait depuis l'exode d'Égypte. En quoi, enfin, un recensement concourt-il à la béatitude des pauvres en esprit ? On entrevoit ainsi, par ces visées spiritualistes, comment, chez un Nathan ou un Gad, l'inspiration divine pouvait jouer à travers une attitude en apparence réactionnaire et anachronique.

Rappelons ici le jugement si audacieux porté par le Chroniste : si David n'a pas construit le Temple, c'est parce qu'il avait trop de sang sur les mains (I Par., XXII, 8). Fr. Michaeli rapporte à ce propos une précieuse remarque de Rudolph : « Un homme de l'Ancien Testament, contre toute la tradition, a osé exprimer cette idée — qui nous importe particulièrement aujourd'hui — qu'une guerre sanglante et une œuvre à la gloire de Dieu s'excluent en définitive » (Rudolph, *in loco*, p. 151; Fr. Michaeli, *Les livres des Chroniques...*, dans *C. A. T.*, XVI, p. 118).

Compte tenu d'une telle intuition religieuse, le midraš sur la peste engendrée par le recensement de David apparaît d'un archaïsme si sauvage qu'il est

impossible de douter de son ancienneté. Il est difficile d'ailleurs de ne pas y voir deux récits étiologiques : le premier pour expliquer la peste, le second pour expliquer la fondation du sanctuaire dans la ville épargnée par la peste (II Sam., xxiv). Impossible aussi de ne pas relever certaines similitudes avec les prières de Mursilis II pour conjurer les dieux à propos de la peste qui a duré une vingtaine d'années (*A. N. E. T.*, 394*b*-396*b*; extraits traduits dans M. Riemschneider, *Le monde des Hittites*, traduit de l'allemand par M. Daussy, Paris, 1955, pp. 33-34).

A travers les réactions anachroniques et maladroites d'une mentalité sauvage, les prophètes apparaissent bien comme les champions d'une religion de l'Esprit, dont nous risquons beaucoup plus qu'eux d'avoir perdu le sens et le besoin, même si leurs manifestations religieuses sont périmées.

4. *Le prophète du schisme d'Israël.* — Le cas d'Aḥiyyah de Silo nous paraît aussi tragique que celui de Jérémie prêchant la capitulation au moment du siège de Jérusalem. Nous avons affaire ici à une double interprétation prophétique de l'histoire, d'abord au niveau de l'événement, puis au niveau des rédacteurs deutéronomistes.

A. Caquot, *Aḥiyya de Silo et Jéroboam Ier*, dans *Semitica*, xi, 1961, pp. 17-27. — I. Plein, *Erwägungen zur Überlieferung von I Reg., 11, 26-14, 20*, dans *Z. A. W.*, 1966, pp. 8-24. — E. Nielsen, *Schechem. A traditio-historical Investigatio*, Copenhague, 1959. — A. M. Dubarle, *Jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*, dans *Est. eclesiásticos*, xxxiv, 1960, pp. 577-594.

Le texte de I Reg., xi, 26-40 nous montre le rôle décisif joué par Aḥiyyah de Silo en faveur de Jéroboam lors du schisme. Le texte peut provenir soit des Annales des rois d'Israël, soit des cercles prophétiques, « from a prophetic sagacentring upon Aḥiyyah and preserved in prophetic circles » (Gray, p. 268). Selon cet exégète, nous aurions d'ailleurs aussi une amplification deutéronomique sur la défection des tribus du Nord, comme punition du laxisme religieux de Salomon. Ce caractère deutéronomique de la phraséologie était déjà reconnu (*Bible du Centenaire, in loco*); les travaux de M. Noth le confirment (*I Könige 1-16*, dans *B. K. A. T.*, ix, 1). Pour le geste symbolique du prophète, cf. I Sam., xv, 27-28 : « Puis Samuel se détourna (de Saül) pour s'en aller, et l'autre saisit le pan de son manteau qui se déchira. Et Samuel lui dit : Aujourd'hui, Yahvé a arraché de dessus toi la royauté d'Israël et il l'a donnée à ton prochain qui est meilleur que toi ». Nous avons dans ce texte l'emploi métaphorique du manteau déchiré (sur cette symbolique du vêtement, cf. A. Jirku, dans *Z.A.W.*, t. 37, 1917-1918, pp. 109-125; E. Haulotte, *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1966, pp. 114 sq. et *passim*). La force de l'image porte ici sur le *déchirement*, en l'occurrence d'un manteau tout neuf, comme dans les rites de deuil ou le déchirement du voile du Temple. Le geste symbolique d'Aḥiyyah de Silo est parfaitement approprié à l'idée du schisme. Mais, par-delà le drame du schisme, notons le salut d'un Reste. Pour le schisme, on remarquera la solennité de la déclaration et sa motivation. La gravité exceptionnelle vient de la déclaration divine à la première personne : « Voici que (moi) je déchire le royaume » (ỿ. 31). La motivation, c'est l'idolâtrie de Salomon, son abandon du monothéisme (voir l'art. *Idoles*, dans *D. B. S.*, iv, col. 177 sq.; l'art. εἴδωλα, dans *T. W. N. T.*, ii, pp. 373-377; lire aussi J. Ouellette, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'A. T.*, dans *R. B.*, lxxiv, 1967, pp. 504-516). Mais, sur ce fond de tableau aux couleurs sombres, se détachent des promesses quasi messianiques qu'il faut détailler :

a) Le maintien au pouvoir de Salomon comme נָשִׂיא, prince (cf. Ez., xxxiv, 24), « à cause de mon serviteur David que j'ai choisi et qui a observé mes commandements et mes préceptes » (I Reg., xi, 34).

b) Le maintien d'une tribu (*LXX* : « deux sceptres ») au fils de David, appelé ici « mon serviteur David ». Où est passée la douzième part ? Est-ce Lévi, tribu sans territoire, qui est escamoté ? Ce serait très deutéronomique (cf. Jos., xiii, 14, cité par M. Noth, *Könige*, p. 260). Est-ce Siméon, déjà incorporé à Juda ? On aurait encore une justification quelque peu deutéronomique (Deut., xxxiii, 6-25). Caquot opte pour Benjamin (*Semitica*, xi, p. 18).

c) Symbolisme de la lampe (ỿ. 36*b*). Quand, dans une maison d'Orient, la lampe cesse de brûler, c'est signe que les habitants ne s'y trouvent plus; inversement l'image d'une lampe toujours allumée (comme dans le foyer romain) est signe de durée, de prospérité (II Sam., xxi, 17; notre texte, I Reg., xi, 36; xv, 4; II Reg., viii, 19) : « Là je ferai germer une corne pour David, je disposerai une lampe pour mon oint » (Ps., cxxxii, 17) (cf. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, i, voir à l'index au mot « Lampe de David »).

d) Élection de Jérusalem (ỿ. 36*b*; cf. ỿ. 13). Aux promesses à David s'ajoute le thème de Jérusalem choisie, « la ville que j'ai élue parmi toutes les tribus d'Israël » (ỿ. 32), « pour y mettre mon nom » (ỿ. 36*b*). Relevons la liaison deutéronomique entre Jérusalem et le nom, et le double thème David-Jérusalem (cf. Ed. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels...*, Inaug. Diss., Heidelberg, 1956; voir von Rad, *Théologie de l'A. T.*, ii, pp. 134 sq.).

e) Humiliation provisoire de la race de David (ỿ. 39). Cette sanction était prévue déjà par Nathan (II Sam., vii, 14). Ici, elle concerne sa « race » (mot à mot sa « semence », comme en Gen., iii, 15). Nous avons donc, dans ce texte, un jugement de Dieu extrêmement drastique, mais qui, en raison des promesses, laisse subsister les deux élus : David et la ville sainte. Le messianisme ultérieur développera ces deux thèmes d'élection, David et Jérusalem; c'est le cas du messianisme isaïen (cf. Ps., cxxxii, 11-18).

Le rôle du prophète Aḥiyyah a dû être assez effacé, car il ne tient aucun rôle dans l'assemblée populaire de Sichem, où va se jouer l'avenir de la monarchie davidique. Ceci est à noter pour bien comprendre que, s'il y a des interventions politiques des prophètes, ceux-ci ne sont nullement des hommes politiques engagés, militant en faveur du roi ou dans le parti d'opposition. A Sichem, ce sont les conseillers qui vont, comme dans la crise d'Absalom révolté, décider de l'affaire. Lire à ce sujet, A. Malamat, *Kingship and council in Israel and Sumer. A Parallel*, dans *J. N. E. S.*, xxii, 1963, pp. 247 sq.; du même, *Organs of State-craft in the israelite monarchy*, Jérusalem, 1964 (lecture avec discussions et notes bibliographiques importantes pour les questions des anciens, de la royauté israélite, de la démocratie en Israël et de l'alliance avec son aspect politique; texte réédité dans *Biblical Archaeologist*, xxviii, 1965, pp. 34-65). Lire aussi, pour les aspects religieux, R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam Ier*, dans *Biblica et orientalia I. M. Vosté dedicata*, dans *Angelicum*, xx, 1943, pp. 77-91; et, pour une bibliographie détaillée, M. Noth, *Könige*, p. 265. Tout comme Samuel avait été déçu par Saül, de même on constate qu'Aḥiyyah le sera plus encore par Jéroboam, auquel il prophétisa que lui et les siens seront balayés (I Reg., xiv, 1-10).

5. *Deux prophètes contre la guerre du roi.* — *a)* C'est d'abord *Michée ben Jimla* en face des 400 prometteurs de paix (I Reg., xxii).

Cet épisode de I Reg., XXII a été bien étudié par L. J. D. Davies (*The origin and development of early hebrew prophecy in special relation to the development of yahwism in Israel*, Diss. Bonn, 1959, pp. 136-144). Il a fait l'objet aussi d'une tentative d'exégèse actualisante ou kérygmatique de E. Haller (*Charisma und Ekstasis*, coll. Theologie Existenz Heute, Heft 82, Munich, 1960), pour qui cet épisode est l'affrontement entre un prophète charismatique et des extatiques. Voir aussi J. Scharbert, *Die Propheten Israels, bis 700 v. Chr.*, pp. 52-62.

Le chapitre commence par une remarque de parfait fonctionnaire : « On demeura trois ans sans qu'il y eût de guerre entre Aram et Israël... » (℣. 1). Vient ensuite une revendication d'ordre territorial, d'inspiration nationaliste, le roi d'Israël disant à ses serviteurs : « Savez-vous que Ramot de Galaad est à nous? Et nous restons inactifs, au lieu de l'arracher aux mains du roi d'Aram! » (℣. 3). Quelle est l'origine politique d'une telle revendication sur cette cité, limitrophe de la Syrie et d'Israël? Nous l'ignorons. Ben-Hadad devait-il rendre cette ville en vertu d'engagements pris à Aphek (I Reg., XX, 34)? N'écoutant que la raison d'État, le roi Achab se prépare donc à la guerre. Nationalisme, dira Haller. En fait, on vit à une époque de politique des blocs qui consiste, pour les principautés et royaumes de la région, soit à rompre une alliance, soit à s'insérer dans celle du bloc occidental contre la super-puissance assyrienne. Il était d'autant plus avantageux, pour Achab, de s'assurer l'alliance du royaume frère que le roi de Juda, à l'époque, était dans une quasi-vassalité à son égard. Cependant Josaphat, prudent, avant de s'aventurer sur le sentier de la guerre, réclame une consultation de l'oracle de Yahvé.

Le roi Achab rassemble ses prophètes, au nombre d'environ quatre cents. On mesure ici le contraste avec la cour de Jérusalem, où l'on ne rencontre guère qu'un ou deux prophètes dans l'entourage du roi. Jusqu'ici aucune cour orientale n'a fourni un pareil nombre d'extatiques. Et quand on pense qu'Élie en fera massacrer près de cinq cents, on mesure la puissance et l'originalité de Samarie. Cette tentation de faire une guerre d'expansion, Haller la nomme très précisément *peirasmos*. Mais ces ambitions nationalistes vont mener à la catastrophe.

Après que les quatre cents prophètes de cour ont répondu « Marche ! » à la question du roi, le prudent Josaphat demande s'il ne reste pas quelque autre prophète de Yahvé. « Il y a bien encore cet homme par qui on pourrait consulter Yahvé; mais je le hais, car il ne me prophétise (jamais) rien d'heureux; il ne prédit que du mal, c'est Michée ben Jimla ! » (℣. 8). Comme le note Haller, Achab, par sa réponse, s'est déjà jugé et trahi (*op. cit.*, p. 14).

Tandis qu'un eunuque est allé chercher Michée, les deux souverains, assis en tenue de guerre, chacun sur un trône, regardent les prophètes s'adonner à leurs transes, מִתְנַבְּאִים. Au milieu de ces danses frénétiques, l'un des prophètes, Sédécias, se fabrique (un masque avec) des cornes de fer (Davies, Haller) et accomplit une action symbolique, déclarant : « Ainsi parle Yahvé : Avec ces cornes, tu frapperas Aram jusqu'à l'anéantir » (℣. 11). On a retrouvé des masques en Palestine, cf. ci-dessus, col. 860 sq. (reproductions de celui de Hazor, dans *Bible et Terre Sainte*, n° 6, en couverture, et de celui acquis par Milik, *ibid*, n° 49, juill.-sept. 1962, p. 14, avec commentaires de Milik, qui, plutôt qu'un masque mortuaire, évoque « un rôle cultuel difficile à déterminer »). Haller rappelle les divinités à cornes de Mésopotamie, d'Égypte, de Syrie, auxquelles on pourrait ajouter celles de Chypre avec le dieu du bronze d'Alashia découvert par Schaeffer (Haller, *op. cit.*, p. 16, avec la note 27). Mais c'est pure fantaisie que d'ajouter : « En dansant avec un tel masque des dieux, Sédécias représente ces divinités païennes et place leur puissance au service du roi Achab » (*ibid.*).

Sur un ton de suprême ironie, Michée donne d'abord la même réponse que les autres prophètes. Puis, ayant raconté sa vision de la cour céleste, il accuse les prophètes d'être habités par un esprit de mensonge, attribué d'ailleurs à Yahvé, mais qu'on n'appelle pas pour autant רוח יהוה. Davies invoque ici maintes théories sur la conception hébraïque de l'esprit. Il suffit de nous souvenir que nous avons affaire à un vestige de mentalité sauvage, auquel une saine critique interdit, de ce fait même, de donner une valeur théologique (cf. L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Donum natalicium Coppens*, III, Gembloux, 1968, pp. 82-190). Mais pour avoir découvert le sens de l'histoire, le prophète est frappé à la joue, injurié et jeté en prison.

Terminons par la scène de la vision de la cour céleste autour de Yahvé assis sur son trône (℣. 20 sq.). Nous avons là l'origine d'un triple thème : d'abord une analogie de situation politique avec la vision d'Isaïe, VI (cf. *supra*, col. 978-987); ensuite l'idée de la royauté de Yahvé, arbitre souverain de l'histoire; enfin, l'idée d'une cour céleste. Voilà toute une imagerie héritée des religions cosmiques, mais transposée en vérités théologiques certaines.

Sur I Reg., XXII on peut lire, malgré un certain manque de critique littéraire, H. Schmid (*Götterbild, Gottesschau und Theophanie*, dans *Judaica*, XXIII, 1967, pp. 241 sq., cf. p. 245; et *Prophet und König im Alten Testament*, *ibid.*, XXIV, 1968, pp. 152-166, cf. p. 156) qui admettrait la bonne foi des prophètes, patriotes fidèles au roi; on les aurait ensuite taxés d'esprit de mensonge. Effectivement ce pourrait être une réinterprétation de style jérémien ou deutéronomiste. Schmid relève aussi que le vrai prophète, qu'il s'agisse d'Élie ou de Michée Ben Jimlah, passe par le chemin de la souffrance (*Judaica*, XXIV, pp. 155-156, cf. p. 166); notons que Schmid s'étend sur les démêlés de divers prophètes, surtout de Jérémie, avec les rois et les faux prophètes.

b) C'est ensuite *Šemayah*, le prophète qui interdit la guerre (I Reg., XII, 21-24). Le schisme avait été annoncé par un prophète, et ce fut un autre « homme de Dieu », Šemayah (= Yahvé écoute), qui évita une guerre fratricide à la suite de ce schisme.

C'était une armée de 180 000 guerriers d'élite, selon l'estimation généreuse du livre des Rois, que Roboam venait de recruter pour combattre la « maison d'Israël et rendre la royauté à Roboam ». Une parole prophétique tomba : « Ainsi a parlé Yahvé : Ne montez pas combattre contre vos frères, les fils d'Israël; que chacun retourne à sa maison, car cet événement vient de moi » (I Reg., XII, 24). De ce texte, il faut d'abord retenir la mention des « frères » et l'évocation du schisme sous la forme d'un *dabar* (הַדָּבָר הַזֶּה), au sens événementiel; mais aussi dégager la théologie de l'histoire sous-jacente : Dieu fait entrer le schisme dans ses vues, il en prend la responsabilité. Ceci est déjà conforme à la théorie d'Amos, ou, du moins, à la théologie du temps : « Arrive-t-il un malheur sans que Yahvé en soit l'auteur? » (Am., III, 6). Non moins surprenant est le succès momentané de l'ordre prophétique en faveur de la paix (I Reg., XII, 24). On relèvera enfin que le prophète est nommé à la manière antique « homme de Dieu » (cf. I Sam., II, 27; IX, 6) et s'adresse aux deux tribus, Juda et Benjamin, et au « reste du peuple », יֶתֶר הָעָם, une quantité encore mal éclaircie.

Si cette armée fut dispersée, les mêmes rédacteurs avouent cependant une guerre endémique entre Roboam et Jéroboam (I Reg., XIV, 30; cf. II Par., XII, 15 : « aussi longtemps qu'il vécut »). Elle se perpétua entre le successeur de Roboam, Abiyyah, et Jéroboam (I Reg., XV, 7; II Par., XIII, 3).

C'est, semble-t-il, grâce au *midraš* du prophète Iddo que le livre des Chroniques a développé les récits des guerres victorieuses de ce roi Abiyyah contre Jéroboam, après un grand discours programme composé à la manière des anciens historiographes et non transmis tel quel (II Par., XIII) : « Le Chroniste y développe un de ses thèmes : la légitimité du seul sacerdoce des prêtres et des lévites; Dieu n'accorde ses bienfaits qu'au peuple dont il reçoit un culte conforme aux données de la législation sacerdotale du Pentateuque » (H. Cazelles, *Les livres des Chroniques*, Paris, 1954, pp. 160, 161, note *f*; voir L. Randellini, *Il libro delle Cronache*, Turin, 1966, p. 363, avec références à Noth et von Rad). De son côté, Fr. Michaeli relève, après d'autres historiens, que ce discours refléterait la tension entre Juifs et Samaritains à l'époque du Chroniste, avec une « proclamation très ferme de la seule légitimité de la tradition juive, avec la descendance davidique, le sacerdoce aaronide et le Temple de Jérusalem comme seul lieu voulu de Dieu pour la célébration du culte, conforme aux prescriptions de la Loi » (F. Michaeli, *Le livre des Chroniques*, dans *C. A. T.*, XVIII, Neuchâtel, 1967, p. 178). Il signale aussi une théologie de la rétribution et de la guerre sainte menée par Yahvé, puisqu'on note que l'ennemi était deux fois plus nombreux. On y retrouve aussi l'exaltation de David, à qui Yahvé a donné pour toujours la royauté sur Israël « en vertu d'une alliance par le sel » (℣. 5; cf. Lev., II, 13; Num., XVIII, 19). Cette association du symbolisme du sel à l'idée d'alliance semble introduire l'idée d'un pacte indissoluble (cf. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 252). L'idée de pacte irrévocable doit se rattacher au fait que le sel garde de la corruption et, peut-être, à la coutume, encore vivante chez les Arabes, de se considérer comme engagé vis-à-vis de celui avec lequel on a mangé le pain et le sel. Il est remarquable de voir appliquée à l'alliance davidique une notion qui paraît typiquement sacerdotale : on saupoudre les sacrifices avec du sel (Lev., II, 13; Ez., XLIII, 24), on ajoute du sel à l'encens (Ex., XXX, 35).

La distinction des prêtres, fils d'Aaron, et des lévites est un autre anachronisme de ce discours royal, de composition tardive, mais de style archaïsant : « Les hommes de Juda poussèrent le cri de guerre et, comme les hommes de Juda poussaient le cri de guerre, il advint que *Dieu battit Jéroboam* et tout Israël devant Abiyyah et Juda » (II Par., XIII, 15). Avec ce Dieu qui « épouvanta » (וַיָּגֶר, *perterruit*) Jéroboam (℣. 15) et avec la conclusion « Dieu les livra », nous sommes ramenés vers les guerres saintes du temps de Josué et des Juges. Tout cela pourrait être, avec l'embuscade racontée ici, un souvenir ancien, conservé précisément par l'écrit d'un prophète, car « le reste des Actes d'Abiyyah, ses agissements et ses propos, sont écrits dans le *midraš* du prophète Iddo » (II Par., XIII, 22). Les commentateurs relèvent cet emploi intéressant du mot *midraš* dans un contexte d'histoire et au sens de « mémoire » historique (Dhorme). Et, sans perdre de vue la réinterprétation par le Chroniste, Marchal a bien noté combien ce discours royal du livre des Chroniques « donne du roi de Juda un portrait qui, à première vue, diffère de celui qu'en trace le livre des Rois. Dans ce défenseur des droits de Yahvé, on a du mal à reconnaître ce roi, auquel I Reg., XV, 3 sq. reproche si sévèrement son infidélité » (*La Sainte Bible* Pirot-Clamer, IV, Paris, 1949, p. 168). Cette double version du règne démontre, une fois de plus, l'optique prophétique du livre des Rois et les tendances sacerdotales du livre des Chroniques. Mais il faut s'interdire de trop généraliser, car pour le règne suivant, celui d'Asa de Juda, c'est le livre des Chroniques qui nous a conservé deux interventions prophétiques (II Par., XV-XVI).

6. *Élie le défenseur du pauvre* (I Reg., XXI). — J. Gray ne craint pas de parler de « crise sociale » à propos de l'incident de la vigne de Naboth. On aurait là un affrontement entre deux conceptions : d'un côté, le droit israélite à la propriété privée, inaliénable lorsqu'il s'agit comme ici de l'héritage des pères (I Reg., XXI, 3; cf. Lev., XXV, 23-28; Num., XXXVI, 7), droit que, en dépit de certaines mesures de David (II Sam., XXIV, 18 sq.) et de Salomon (I Reg., V, 7 sq.), le roi Achab se croyait tenu de respecter; de l'autre, Jézabel qui, pour G. Fohrer, représente la monarchie discrétionnaire de l'Ancien Orient, qui donnait au roi la haute main sur les terres, les ressources et la main-d'œuvre de ses sujets (*Elia*, dans *Abhandlungen zur Theol. des A. N. T.*, LIII, 1957, p. 25; 2e éd. 1968). Toutefois, sur ce point, nous aimerions des exemples précis, car la conduite ignoble de Jézabel ne paraît pas conforme à ce que nous connaissons du droit oriental; il pourrait s'agir d'un simple déni de droit, lequel devait être assez fréquent dans ces monarchies. Elie l'a jugé comme tel, et n'en tire pas argument pour critiquer l'institution monarchique. La machination de Jézabel est étonnante par les complicités qu'elle trouve chez les anciens et les notables (הַחֹרִים, XXI, 8). Pour les anciens, *infra*, col. 1168 sq., 1209.

Sur l'ordonnance du jeûne public en vue de découvrir l'objet de la colère divine, on trouvera de très bonnes notations dans la *Bible du Centenaire* (II, p. 230, n. *a*) et chez G. Fohrer (*op. cit.*, p. 26).

Les faux témoins sont appelés « fils de Bélial », c'est-à-dire « scélérats ». Sur les formes du procès, lire H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, pp. 72-73. Fohrer pense, quant à lui, que nous n'avons qu'un raccourci du procès.

On notera le singulier euphémisme « tu as béni Dieu et le roi », pour ne pas dire « maudire » (cf. Job, I, 5, 11; II, 9), et l'on relèvera avec J. Gray l'association du roi à Dieu. Il estime que « dans les Psaumes, tels que II et CX, la même idéologie et le même langage sont appliqués au roi comme à Dieu, considéré comme roi triomphant sur les puissances de chaos. Le roi est la garantie visible de la souveraineté cosmique de Dieu... » (*I and II Kings*, Londres, 1964, p. 392); cf. *supra*, col. 821, 839 sq., 857, 900.

Remarquons une fois de plus que le châtiment d'Achab va correspondre à celui de sa victime.

Si nous sommes prêt, avec Fohrer, à voir un remaniement tardif dans les ℣. 25-26 où Achab symbolise la multitude croissante des apostasies d'Israël, nous ne sommes pas disposé à voir, dans la condamnation d'Achab et de sa dynastie, un procédé littéraire deutéronomiste selon lequel chaque chute de dynastie serait annoncée par une anticipation prophétique (par ex. XIV, 7-11; XV, 33-XVI, 4). En effet, les interventions et les malédictions des prophètes seraient alors sans objet. Et pourquoi seraient-ils intervenus? La loi du talion suffit en tout cas à expliquer la condamnation d'Achab par Élie. Une colère divine (ou prophétique) sans aucun effet serait beaucoup plus anachronique.

Pour la lutte d'Élie en faveur du monothéisme, cf. *supra*, col. 1026 sq.

Signalons ici la thèse de R. P. Carroll, *The Eliyah-Elisha Sagas*, dans *V. T.*, XIX, 1969, pp. 400-415, qui dégage les motifs pour lesquels on cherche à assimiler ces prophètes à Moïse (pp. 408-414); *supra*, col. 1029, 1039.

7. *Élisée, le prophète qui fait et défait les rois.* — Nous examinons ailleurs (*supra*, col. 1030) le crédit qu'on peut accorder aux diverses traditions et récits concernant Élisée. Il suffit de relever que l'on s'accorde à reconnaître l'historicité de ses interventions politiques. R. H. Pfeiffer est tout à fait net sur la relation de son rôle dans l'annihilation de la dynastie d'Omri par Jéhu : « a document of unimpeachable historicity and objectivity » (*Introduction to the Old Testament*, éd. anglaise, Londres, 1952, p. 406). Il estime que le prophète trahit son hostilité à la monarchie régnante lorsqu'il promet le trône de Damas à Hazaël, « archenemy of Israel » (II Reg., VIII, 7-15).

Du point de vue politique, c'est un homme beaucoup plus engagé que son maître, Élie, et dont l'action dépasse les frontières d'Israël. C'était un cultivateur très capable, probablement un riche propriétaire (douze paires de bœufs); *supra*, col. 1032.

a) Élisée et le coup d'État du général Jéhu. — D'après I Reg., XIX, 16, le sacre de Jéhu faisait partie du programme que Yahvé avait fixé à Élie, ainsi que l'onction de Hazaël, roi de Damas. Ceci tend à prouver une longue opposition prophétique, organisée et tenace, à la dynastie des Omrides, qu'Élisée va contribuer à renverser dans une atmosphère de véritable conspiration (II Reg., IX). Il est incontestable que, bien loin d'être un prophète de cour comme Sédécias, Élie fut au moins ce qu'il faudrait appeler un prophète d'opposition (cf. Herbert Parzen, *The prophets and the Omri dynasty*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XXXIII, n. 2, avril 1940, pp. 69-96; c'est l'une des études valables sur Élie et Élisée dans leur contestation, non seulement du baalisme, mais de toute une civilisation de style qu'aujourd'hui on appellerait assez volontiers « capitaliste », si ce n'était un anachronisme inacceptable). Parzen a très bien vu qu'Élisée n'est nullement une figure de solitaire comme son maître Élie; il est à la tête d'un puissant mouvement prophétique (*op. cit.*, p. 77). Cette opposition prophétique, avec plus tard la collusion des Rékabites, ne se justifierait pas, selon Parzen, par le baalisme assez relatif d'Achab, qui manifesterait plutôt des réactions yahvistes : ainsi les noms yahvistes de ses enfants, y compris Athalie, son repentir après l'épisode de Naboth (I Reg., XXI, 27-29), l'abondance des noms yahvistes retrouvés sur les ostraka de Samarie (*op. cit.*, 79). Pour Parzen, il s'agirait bien plutôt d'une véritable crise de civilisation, dans laquelle Élie, fils de berger, et Élisée, fils de cultivateur, auraient été soutenus par tout un mouvement paysan écrasé par la civilisation commerciale d'une capitale opulente, incroyablement enrichie par ses échanges avec Tyr et avec Damas : civilisation d'alliances étrangères marquée par un culte insolent du Baal tyrien à Samarie, mais s'accompagnant aussi de laxisme sexuel et de dépravation morale. Juda, au contraire, par la pauvreté de son sol, aurait été longtemps préservé de ces maux, mais les alliances des deux familles royales menaçaient de rompre ce précaire équilibre au profit du baalisme.

L'historien social S. W. Baron est du même avis et juge ainsi le coup d'État : « ... Le parti prophétique dirigé par Élisée soutint résolument la révolte de Jéhu contre la dynastie d'Omri, révolte qui fut essentiellement une insurrection de la paysannerie provinciale contre la vie « métropolitaine » de Samarie » (*Histoire d'Israël*, I, trad. V. Nikiprowetzky, Paris, 1956, p. 119).

Josèphe nous présente Jéhu comme le général en chef de l'armée de Joram, son prédécesseur (*Ant. Jud.*, IX, VI, 1), qui venait d'être blessé à Ramoth Galaad et s'était fait transporter à Jizréel.

La *Bible du Centenaire* n'a pas tort de s'étonner du choix de Jéhu, défenseur de la cause yahviste certes, mais aussi soudard cruel, qui se fait servir un repas dans le palais de Jézabel pendant que les chiens dévorent le cadavre de celle qu'il venait de fouler aux pieds de ses chevaux. Ces répressions sanguinaires ne se limitaient pas au roi Joram, à l'impie Jézabel, et aux soixante-dix fils et petits-fils d'Achab, dont il fait mettre les têtes en tas à l'entrée de la ville. Après cela il continua les massacres et même il se retourna contre ceux qui avaient exécuté de pareils ordres. « Et Jéhu frappa tous ceux qui restaient de la maison d'Achab à Jizréel, tous ses grands, ses familiers, ses prêtres; il n'en laissa échapper aucun » (II Reg., X, 11). Mais qu'avait-il besoin de massacrer le descendant de David Ochozias de Juda (II Reg., IX, 27-29) et, au surplus, « quarante deux frères d'Ochozias », c'est-à-dire des proches parents? Pour l'honneur du prophétisme hébreu, il importe de rappeler qu'un autre prophète, Osée, a condamné sans rémission ce crime : « Je châtierai la maison de Jéhu, pour le sang versé à Jizréel » (Os., I, 4).

A nous en tenir à la Bible, Jéhu n'aurait pas intrigué pour briguer la royauté. L'initiative du coup d'État serait venue du prophète Élisée, probablement sous l'inspiration d'Élie. Mais par les détails sanglants que nous venons d'évoquer, on se rend compte que le choix divin et l'onction, même sur ordre d'un prophète, ne mettent pas à l'abri des défaillances les plus graves : de David à Jéhu, la faiblesse humaine appelle une autre justice que celle des rois.

Dans le prolongement de cette histoire intervient un chef « intégriste », Yonadab, fils de Rékab, qui, après avoir scellé une alliance avec Jéhu par une poignée de main, entre à Samarie sur le char royal. Après avoir fait rassembler au temple de Baal tous les sectateurs du dieu, Jéhu les fait massacrer jusqu'au dernier en présence de Yonadab (II Reg., X, 15-27). Le monothéisme yahviste se révèle, une fois de plus, comme un monothéisme de conquête et selon un style que l'Islam reprendra parfois.

A l'égard de quels rois jouèrent les interventions politiques d'Élisée? La question se pose, étant donné les indications de la nouvelle stèle assyrienne publiée, traduite et commentée par Mrs S. Page (*A Stela of Adad-Nirari III and Nergal-ereš from tell al Rimaḥ*, dans *Iraq*, XXX, 1968, pp. 139-153; et son article *Joash and Samaria in a new Stela excavated...*, dans *V. T.*, XIX, 1969, n° 4, pp. 483-484) et concernant les campagnes palestiniennes du roi assyrien Adad-Nirari III (810-788). Ce document oblige désormais à admettre un co-règne de Joas avec son père vers 803 av. J. C. Ce ne serait plus Joachaz, mais Joas (II Reg., XIII, 5, 25) qui aurait récupéré les « villes enlevées par Hazaël à son père » et c'est lui qu'Élisée trouverait trop mou (XIII, 19). Cf. H. Cazelles, dans *C. R. A. I. B. L.*, 1969, pp. 106-114 et les notes pp. 114-117; et Aelred Cody, dans *C. B. Q.*, XXXII, 1970, p. 325 sq.

b) Une intervention d'Élisée sur le plan international (II Reg., VIII, 7 sq.). — Élisée se rendit à Damas. Nous ignorons encore le but exact de ce voyage. D'après I Reg., XIX, 15, c'est Élie qui avait été chargé d'aller oindre Hazaël à Damas. Ben-Hadad II, souverain d'Aram, étant malade, est avisé de la présence d'Élisée, l' « homme de Dieu »; il lui fait demander une consultation par l'intermédiaire d'Hazaël. Nous lisons sur une inscription ornant une grande statue de basalte de Salmanasar trouvée à Assur : Adad-Idri mourut. Hazaël, le « fils de personne », s'empara du trône (cf. Dhorme, dans *R. B.*, 1910,

p. 70; *A. N. E. T.*, p. 280, B.; E. Michel, *W. d. O.*, II, 1947, pp. 57-63). Nous savons donc que l'homme de confiance de Ben - Hadad était un homme de basse extraction, ce qui est confirmé par la servilité dont il fait preuve à l'égard d'Élisée (℣. 12 et 13). Sur l'habitude chez les Anciens de consulter ainsi un dieu étranger, la *Bible du Centenaire* (II, p. 238, n. *b*) rappelle des cas similaires (cf. II Reg., I, 2) et évoque les consultations des Perses à l'Apollon de Delphes, à Claros, ou encore au dieu Amon (*ibid.*, p. 251, n. *h*); pour les consultations d'Amon, cf. *supra*, col. 848.

Quoi qu'il en soit des intentions peut-être suspectes d'Hazaël, le fait qu'il aille à la rencontre d'Élisée avec des présents, « tout ce qu'il y avait de meilleur à Damas, la charge de quarante chameaux » (VIII, 9), montre la haute autorité dont jouissait Élisée : on lui offre un véritable tribut de souverain, encore que le chiffre 40 soit une convention symbolique; mais cet indice suffit-il à révéler la « saga », dont l'hyperbole est la caractéristique (J. Gray, *I and II Kings*, p. 477)? Nous en doutons; cf. *supra*, col. 1087.

On sait la suite : comment, par une parole feinte, Élisée semble promettre la vie au roi malade et le trône à l'intrigant Hazaël. Ce mensonge d'un prophète a déjà troublé les anciens scribes, qui ont essayé de corriger le texte (cf. *Biblia hebraica, in loco*). Hempel ne trouve que l'analogie d'un autre mensonge de prophète en I Reg., XIII, 18 sq. (*Das Ethos des Alten Testament*, dans *B. Z. A. W.*, LXVII, p. 228, n. 19). La *Bible du Centenaire* relève à cet endroit que l'ancien Israël ne jugeait pas sévèrement le mensonge et renvoie à II Sam., XVIII, 29, où elle précise : « Aux yeux des anciens Israélites, un adroit mensonge ne constituait pas une tare, mais plutôt une preuve d'ingéniosité; cf. Gen., XII, 13; XX, 2, 5, 12-13; XXVI, 7; XXXI, 35; XXXIII, 13-14; Jud., III, 20; Jer., XXXVIII, 24-27, etc. » (*Bible du Centenaire*, II, p. 169, n. *d*). Plus récemment, M. A. Klopfenstein s'est penché sur le cas d'Élisée et y voit une application de la loi du talion à la tromperie sans scrupule utilisée naguère par Ben-Hadad (I Reg., XX, 1-12; cf. *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zurich, 1964, pp. 346-347 et la n. 1621).

Mais après avoir prophétisé l'accession au trône d'Hazaël, Élisée a eu le pressentiment douloureux de tous les malheurs et de toutes les cruautés dont celui-ci serait la cause pour Israël (II Reg., VIII, 11-13), cruauté telle qu'on s'en souvenait encore un siècle plus tard (X, 32-33; XIII, 1-3; Am., I, 3).

De l'ensemble de l'épisode nous retiendrons, d'une part, la personnalité politique qui se laisse entrevoir chez Élisée, dont l'audience à l'étranger était considérable, et, d'autre part, l'entrée du prophétisme hébreu sur la scène internationale. J. Steinmann l'avait noté : « Ainsi Yahvé se montre le maître, non seulement de la vie des individus, mais des trônes et de la politique mondiale. A la caution prophétique donnée par Élisée au changement de dynastie à Damas correspond celle qui fut donnée à Jéhu » (*Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959, p. 123). Désormais nous retrouverons l'action des prophètes sur le plan international, et nous n'aurons plus uniquement la critique des seuls rois israélites, mais bien l'ébauche lointaine d'un droit international; cf. *infra*, col. 1095 sq.

8. *Le primat du prophète sur le roi.* — L'idée d'une primauté du prophète sur le roi est si inaccoutumée dans l'histoire du Proche-Orient ancien et des nations païennes qu'on hésite un long moment avant de l'affirmer. Et cependant les prophètes d'Israël n'ont cessé de faire et de défaire les monarques, de juger et de condamner les rois dans leurs désobéissances, leurs abus ou leur politique trop séculière. Même si l'on hésite à accepter en tous points la thèse de Klaus Baltzer (*Considerations regarding the office and calling of the prophet*, dans *H. T. R.*, LXI, 1968, pp. 567-581) lorsqu'il propose d'assimiler le prophète à un vizir de Dieu (pp. 572 sq.) à partir de l'analogie égyptienne (pp. 570-573) qui nous paraît trop éloignée de l'horizon prophétique, du moins faut-il reconnaître qu'il a raison de montrer que les prophètes sont serviteurs de Yahvé, roi du monde et des nations, et que pareille royauté l'emporte sur celle d'Israël ou de Juda. Il rappelle opportunément qu'Isaïe et Ezéchiel évitent de donner à un davidide le titre de *mélék*, réservé à Dieu, et que les prophètes sont les représentants du juge suprême dont ils portent les sentences (p. 574 sq.).

Le prophétisme israélite est la première incarnation de la primauté du spirituel.

4° *Messianisme royal, typologie et eschatologie.* — Depuis qu'A. Gelin a rédigé l'article *Messianisme* du *D. B. S.* (V, col. 1165-1212), nous ne voyons pas de synthèse qui modifie profondément le très large éventail de ses tendances. Néanmoins, il nous semble que l'on découvre mieux, depuis une génération, les racines multiples de l'eschatologie et du messianisme, ce que nous appellerons les corrélations du messianisme : corrélations du messie avec le peuple de Dieu, corrélations de l'eschatologie avec l'élection, corrélations d'un avenir victorieux avec le monothéisme; il en va de même de l'universalisme qui est l'exigence suprême du monothéisme. Et nous ne pensons pas avoir ainsi épuisé ces corrélations. Nous soulignerons ultérieurement l'impact social du messianisme, ou le dépassement du politique avec le Serviteur souffrant, le sauveur de la multitude ne pouvant plus être l'homme d'une *polis*, puisqu'il est au contraire « alliance d'humanité », בְּרִית עָם, et « lumière des nations », אוֹר גּוֹיִם (Is., XLII, 6).

Nous envisagerions volontiers un élargissement du messianisme dans une théologie du salut qui embrasserait à la fois l'espérance, les promesses, l'élection, le messianisme, l'eschatologie et la typologie. Ce qui nous frappe dans le climat du monothéisme biblique, c'est la transmutation profonde des personnes, des événements, des institutions et même de figures symboliques telles que celles d'Adam, d'Enoch, de Noé, de Melchisédech. La Bible leur accorde, en dehors des coordonnées historiques, une sorte de quatrième dimension, qui très souvent devient prévalente : c'est le cas de la messianisation d'Adam (cf. le Siracide), de Moïse ou de David, et même de Salomon, pour ne rien dire de la transfiguration d'un Josué ou d'un Néhémie, d'un Élie ou d'un Jérémie.

1. *Prophètes et psalmistes du roi-messie.* — La figure du roi-messie, au sens où celui-ci est l'oint du Seigneur, un Davidide objet des promesses de l'avenir, est le trait d'union le plus clair entre prophètes et psalmistes. Les psaumes royaux et ultérieurement les psaumes du règne de Yahvé comptent parmi ceux qui offrent le plus d'affinités avec la littérature prophétique. Si l'hypothèse des « prophètes de cour » et celle des « prophètes cultuels » ont quelques chances de gagner en vraisemblance, c'est à notre avis par de nouvelles recherches sur ces psaumes.

En dehors des travaux de Gunkel et de Mowinckel, on trouvera une amorce de cette recherche dans l'ouvrage de J. D. Llewellin Davies déjà cité, *The origin and development of early Hebrew prophecy...*, pp. 160-170. Sur l'eschatologie très prophétique des Psaumes de Sion, il est indispensable désormais de recourir au livre important mais difficile de H. P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, Berlin, 1969, dans *B. Z. A. W.*, CIX, pp. 89-102 (nous citerons désormais : H. P. Müller, *Eschatologie*).

2. *Le messie, chef d'un peuple de Dieu.* — Le dénominateur commun à tous les textes de l'A. T. tenus pour messianiques est le caractère de « chef » reconnu au messie. Que le mot « messie » ne soit devenu un *terminus technicus*, désignant le Roi-Sauveur, que vers l'époque rabbinique ne change rien à cette intuition biblique et universelle. Quand un peuple, africain ou autre, rêve d'un messie, c'est toujours sous l'image d'un grand chef.

Dans la Bible, les racines du messianisme sont aussi anciennes que celles du peuple de Dieu, et telle est la polarité du messianisme de renvoyer toujours à un peuple de Dieu. Les deux notions apparaissent indissociables, le messianisme ne devant s'achever qu'avec la réalisation définitive du peuple de Dieu. Telle nous paraît être déjà la lancée du messianisme juif, et cela dès la première heure :

« Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda, ni le bâton d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne שִׁילֹה, à qui appartient l'obéissance des peuples » (Gen., XLIX, 10).

On sait que ce texte obscur a été glosé par Ezéchiel — qui en garantit ainsi la portée messianique — dans une apostrophe au roi Sédécias, qui a mis le comble à la culpabilité d'Israël : « Et toi, scélérat, prince déshonoré d'Israël, dont viendra le jour (de châtiment), au moment où le forfait amènera la fin, ainsi parle Adonaï Yahvé : à bas la tiare, à bas la couronne! Les choses vont changer. Ce qui est abaissé sera élevé, et ce qui est élevé sera abaissé. J'en ferai une ruine, une ruine, une ruine (...) jusqu'à ce que vienne *Celui qui a le gouvernement* et que j'établirai (?) » (Ez., XXI, 32).

Gen., XLIX, 10 : עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה

Ez., XXI, 32 : עַד בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט

W. L. Moran a cependant proposé de dissocier ces deux textes, en raison d'une nouvelle explication de *šiloh*, qu'il lit *šay lôh*, « tribute to him », à partir d'un parallèle ugaritique; il traduit Gen., XLIX, 10*b* : « until tribute is bought to him, and his is the obedience of the peoples » dans *Biblica*, XXXIX, 1958, pp. 405-425; cf. p. 412). J. Coppens se montre hésitant sur la nouvelle lecture, mais accepte la dissociation d'avec le texte d'Ezéchiel *(Le prémessianisme vétérotestamentaire*, dans *Rech. bibliques*, VIII, 1967, pp. 166-167). Voir aussi *D. B. S.*, VII, 153 sq.

Quoi qu'il en soit, Moran reste persuadé que le texte de la bénédiction de Juda par Jacob se refère à David et même à la *pax davidica* (*Biblica*, 1958, p. 415); il estime que Juda existe en David, dont l'histoire, avec ses triomphes, n'est pas seulement la sienne, mais est également attribuable à son ancêtre (p. 416).

G. von Rad se demande « si l'oracle sur Juda, dans Gen., XLIX, doit être considéré comme prophétique au sens étroit du terme, ou s'il n'est pas simplement un poème célébrant l'ascension de David » (*Théol. de l'A. T.*, II, p. 15, cf. pp. 14-15).

L'antiquité des traditions sous-jacentes à ces bénédictions de Jacob nous semble prouvée tant par les archaïsmes naguère relevés par J. Coppens, que par le fait qu'il n'y est pas question du sacerdoce de Lévi et que l'absence de possession de cette tribu n'est pas fondée, comme ailleurs, dans sa condition sacerdotale, mais apparaît comme une punition (J. Coppens, *La bénédiction de Jacob*, dans *S. V. T.*, IV, pp. 97-115, avec bibliographie; M. Rehm, *Der Segen Jakobs*, dans *Der königliche Messias*, pp. 16-23). D'après son caractère imprécis et vague, l'oracle nous paraît être une très vieille prophétie. Un oracle *post eventum* aurait été beaucoup plus clair.

Quant à l'oracle de Balaam (Num., XXIV, 15-19), G. von Rad est tout disposé à le caractériser comme « oracle prophétique » et visant David (*Théol. de l'A. T.*, II, p. 15, avec la n. 2). On sait que les textes de Qumrân accordent un crédit nouveau à ce passage, qui était retenu comme messianique dans les *Testimonia* (cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, pp. 329 et 331). « Astre », « chef », « dominateur », tels sont les titres donnés à ce conquérant issu de Jacob, trait archaïsant pour le judéen David, comme l'a relevé von Rad.

Si aucun de ces textes ne donne au chef futur le titre de roi, nous rappellerons qu'en dehors des psaumes ou de textes tardifs et postexiliques, les prophètes n'ont pas employé pour le messie ce titre de *melek* (cf. M. Rehm, *Der königliche Messias*, p. 376). Ceci nous amène à chercher une connexion essentielle et profonde entre le chef sauveur et son peuple, mais l'aspect royal du personnage pourrait être resté longtemps secondaire.

Ce caractère de chef se retrouvera dans le sacerdoce, soit le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech (Ps., CX), soit à Qumrân avec le messie d'Aaron, mais aussi chez le Fils de l'homme. Si l'on s'accorde à maintenir un sens très défini à messie : « *Roi*-lieutenant de Yahvé, qui, aux temps eschatologiques, instaurera, ou, pour le moins, gouvernera le règne de Dieu sur terre, règne au cours duquel la morale et le culte parfaits seront établis » (J. Coppens, *Le prémessianisme...* p. 153), il semble donc nécessaire d'admettre, non seulement un « prémessianisme », mais une *histoire du salut*, toute une sotériologie du Règne de Dieu, dans lesquelles le Serviteur souffrant et le Fils de l'homme, tout autant que les psaumes du Règne, seraient mieux en valeur. L'idée commune, c'est le salut du Peuple de Dieu, dont le messie est l'instrument.

Orientations bibliographiques sur le messianisme royal. — En dehors de l'*Elenchus bibliographicus* de *Biblica*, on trouvera l'essentiel de la bibliographie désirable dans J. Scharbert, *Der Messias im A. T. und im Judentum* (Studien und Berichte der kath. Akad. in Bayern, XXXIII), Würzburg, 1965, pp. 47-78; *Heilsmittler im A. T. und im Alten Orient*, Fribourg-en-Br., 1964. — J. Coppens, *Le messianisme royal*, Paris, 1968 (coll. Lectio divina, 54), publié d'abord dans *N. R. T.*, XC, 1968, pp. 30-49, 225-251, 479-512, 622-650, 834-863 (on y trouvera cités les travaux de A. Caquot); *Le prémessianisme vétérotestamentaire*, dans *Recherches bibliques*, VIII, 1967, pp. 153-179. — S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im A. T.*, Stuttgart, 1965. — M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Kevelaer, 1968, avec bibliographie, pp. 407-430. — D. Barthélemy, *Il regno messianico e le sorti di un popolo*, dans *Sacra doctrina*, IX, n° 33, 1964, pp. 5-30. — P. M. Pietrafesa, *Il Messia nel piano salvifico dell' A. T.*, Naples, 1967; nous ne connaissons cet ouvrage que par les comptes rendus de *C. B. Q.*, XXX, 1968, pp. 124-125 (F. L. Moriartry), et *R. B.*, LXXV, 1968, pp. 135-136 (R. Tournay). — Gilles Gaide, *Jérusalem, voici ton roi* (Zach., IX-XIV), coll. Lectio divina, 49, Paris, 1968. — Signalons encore un volume de recherches : *Atti della XVIII Settimana biblica (1964)*, Brescia, 1966, spécialement sur la portée messianique des oracles de Balaam (ch. V), d'Isaïe (ch. VI), de Jérémie (ch. VIII), de Zacharie (ch. IX), de Tobie (ch. X). — On ne saurait enfin négliger les différents aperçus de H. Cazelles sur *L'esprit de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans le recueil « Mariologie, angélologie et pneumatologie », ad modum manuscripti, Institut catholique de Paris, sans date, vers 1966 (?), pp. 1-11, voir la « *ruaḥ* royale », pp. 4-5; et surtout dans le même recueil : *La mère du Roi-Messie dans l'A. T.*, pp. 12-26; *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, pp. 27-47; *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, pp. 48-58 : études originales et très neuves, avec parfois d'abondantes notes bibliographiques.

3. *Typologie à l'intérieur de l'Ancien Testament.* — C'est un fait qu'après un long temps d'éloignement

le balancier de l'exégèse revient vers la typologie si souvent décriée. G. von Rad ne craint pas d'écrire à propos des développements de l'école deutéronomiste sur David : « Cette image normative de David n'est évidemment plus l'image si réaliste du David de l'histoire de la succession au trône, si bien conduite au plan psychologique, mais c'est une image qui s'est développée au sein de la tradition dans le sens d'un modèle typique » (*Théologie de l'A. T.*, I, p. 299, avec la note 2, signalant entre autres choses que l'image de Salomon est aussi devenue typique; cf. aussi p. 303).

S. Amsler s'est penché particulièrement sur le sujet (cf. son article *Prophétie et typologie*, dans *Rev. Th. Ph.*, 1953, pp. 139-148). Après un rappel de la notion de typologie préfigurative de la Nouvelle Alliance et celui des tendances à trouver des amorces de ce processus à l'intérieur de l'Ancien Testament, il estime que le prophétisme déborde sur le Pentateuque dans les représentations, éminemment « prophétiques », des événements du passé chez P et même chez D. « Indirectement en inspirant l'historiographie contemporaine, et directement par leur prédication, les prophètes ont participé à cette réflexion théologique sur l'histoire des origines » (*op. cit.*, p. 141). Amsler a cherché les traces du passé chez les prophètes et relevé environ quatre cents passages. Tantôt ce sont de simples *rappels historiques* (Am., II, 10-13; Is., X, 24-25); tantôt des emprunts *d'expressions* pour définir une situation nouvelle (Is., XXIV, 18; XLV, 8; XLIX, 10; Mich., I, 4, 5; Nah., I, 2-6). Il relève enfin 43 passages qui offrent des *allusions typologiques* (14 fois) et des *rappels typologiques*. Nous croyons utile de redonner le tableau auquel il aboutit (*op. cit.*, p. 143).

La création : la lumière qui brille dans les ténèbres : Is., IX, 1; — la paix universelle : Is., XI, 6-9; — nouveaux cieux et nouvelle terre : Is., LI, 16; LXV, 17; LXVI, 23; — fécondité du sol : Is., XXXV, 1, 2.

L'alliance avec Noé sera renouvelée : Is., LIV, 9, 10.

La captivité d'Égypte, dont à nouveau sera puni le peuple : Os., IX, 3; XI, 5.

La sortie d'Égypte se répétera : Is., II, 11-16; Zach., X, 10; — sera accompagnée de prodiges : Mich., VII, 15; — fera oublier la première sortie d'Égypte : Jer., XVI, 14, 15, et XXIII, 7, 8; — rassemblera tous les dispersés : Ez., XX, 33-38; — sera l'œuvre de l'amour de Dieu : Is., XLIII, 2-4; — une merveille nouvelle : Is., XLIII, 16-20; — sous la protection de Yahvé : Is., LII, 11, 12.

La marche au désert se répétera : Os., II, 14, 15 et XII, 10; — sous la protection d'une fumée et de feu : Is., IV, 5; — sous une conduite perpétuelle : Is., XXX, 21; — dans la paix et la joie : Is., XXXV, 8-10; — soif apaisée par l'eau du rocher : Is., XLVIII, 20, 21.

L'alliance sera renouvelée dans les cœurs : Jer., XXXI, 31-34; — par le don de l'Esprit : Ez., XXXVI, 24-27.

Juges et conseillers redonnés par Dieu comme autrefois : Is., I, 26.

La terre promise sera repeuplée : Ez., XXXVI, 11, 12; — possédée à nouveau : Abd., 17-21.

David régnera dans la paix éternelle : Is., IX, 5, 6; — sera revêtu de l'Esprit : Is., II, 1-5; — chef suprême d'Israël : Mich., V, 1-5; — juste et sage : Jer., XXIII, 5, 6; XXXIII, 15-18; — seul roi sur tout le peuple : Ez., XXXIV, 23, 24; XXXVII, 22-25; Os., III, 5; — sa maison sera relevée : Amos, IX, 11; — il sera rétabli dans sa ville : Jer., XXX, 9, 18; — dans Sion, la cité fidèle : Is., I, 26; Zach., VIII, 3.

Élie reviendra comme réconciliateur : Mal., IV, 5, 6.

Pour Amsler les regards des prophètes sont entièrement tournés vers le présent et l'avenir. Ils ne sentent pas le passé à la manière des apôtres en quête de *signes préfiguratifs*. Ils sont cependant sensibles aux idées de *répétition* et de *retour*, de rétablissement de l'ordre passé. Avec un autre spécialiste de ces questions, M. L. Goppelt (*Typos*, 1949, p. 42), Amsler pense que l'idée de répétition est née en Israël d'une certitude : « Le Dieu, qui s'est révélé dans les grands événements passés, achèvera son plan de salut par de nouveaux événements qui ressembleront aux anciens, mais qui les dépasseront » (*R. Th. Ph.*, 1953, pp. 145-146). Amsler met l'accent sur l'idée de *progression :* l'intervention de Dieu sera « nouvelle ». Enfin, cet auteur fait une constatation importante : « Il est significatif que le judaïsme, à côté d'une prophétie toujours plus apocalyptique, ait pratiqué une typologie de moins en moins progressive et de plus en plus répétitive, annonçant en fait le simple rétablissement politique d'Israël. En cela comme en d'autres choses, le Nouveau Testament se rattache plus directement à la grande tradition prophétique d'Israël qu'à celle du judaïsme » (*op. cit.*, p. 147).

Sur la typologie de l'Exode : W. Zimmerli, *Le nouvel « Exode » dans le message des deux grands prophètes de l'exil*, dans *Maqqél shâqédh. La branche d'amandier*. Hommage à W. Vischer, Montpellier, p. 216 sq. — H. P. Müller (*Eschatologie*, pp. 102-112) a bien dégagé la prédominance de l'Exode dans le Deutéro-Isaïe et souligné comment le caractère définitif et insurpassable de l'œuvre de Dieu est aussi lié à une reprise de la création; le verbe בָּרָא exprime ici aussi bien l'eschatologie que la protologie. — Pour Roland Baudet (*La typologie de l'Exode dans le Second-Isaïe*, dans *Études théologiques*, tricentenaire du séminaire du Québec, 1963, Québec, pp. 11-21), l'œuvre des prophètes qui est la charnière de l'A. T. repose sur un *double mouvement*. Elle rappelle les grandes œuvres de Dieu dans le *passé;* mais elle ne les rappelle que pour fonder la foi dans les grandes œuvres *à venir*. Les prophètes, tout tendus vers la réalisation des desseins de Dieu et vers l'accomplissement de sa volonté par les hommes, nous présentent dans les événements passés la *figure* d'événements à venir. C'est là précisément l'essence de la typologie. Le don de prophétisme, au sens biblique, n'est autre que cette possibilité de voir Dieu et son œuvre là où des yeux non éclairés de la même manière ne verraient que des faits sans signification et de dégager la leçon prophétique des faits (*op. cit.*, p. 11).

Signalons enfin W. Eichrodt (*Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese*, dans *T. Z.*, XIII, 6, 1957, pp. 509-522) qui, à partir de Zach., III, 8-10 et de quelques autres morceaux (dont VI, 9-15), montre la considération typologique du souverain sacerdoce située dans la ligne d'une représentation du Messie-Sauveur.

Aux travaux déjà mentionnés ajoutons des études importantes : A. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *R. S. P. T.*, XXXI, 1947, pp. 41-72, avec notes bibliographiques. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950; *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *E. T. L.*, XXIV, 1948, pp. 122 sq. — L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, dans *E. T. L.*, XXV, 1949, pp. 565-576, cf. pp. 575-576. — J. Gribomont, *Sens plénier, sens typique et sens littéral*, dans *E. T. L.*, XXV, 1949, pp. 577-587. — R. Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode*, dans *Th. Lz.*, LXXV, 1950, n° 4-5, pp. 205-212. — G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plénier ?*, dans *Recherches de sc. rel.*, XXXVII, 1950, pp. 481-499. — Fr. Michaeli, *La typologie biblique*, dans *Foi et Vie*, 1952, pp. 16 sq. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, coll. Théologie, 1959-1965. — S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel, 1960. — P. Benoit, *La plénitude de sens des Livres saints*, dans *R. B.*, LXVII, 1960, pp. 161-196. — C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris, 1962. — P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Bibl. de Théol., série 1, vol. 3), Paris, 1962; voir à l'Index *sub verbis :* typologie, typique, *typos*. – Nombreuses contributions à la typologie et à « promesses-accomplissement » dans *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, édités par Cl. Westermann, Theol. Bücherei, XI, 1960

(trad. anglaise dans *Essays on Old Testament interpretation*, 1963), ainsi que dans *The Old Testament and Christian Faith*, éd. par B. Anderson, New York, 1963. — H. Duméry, *La foi n'est pas un cri*, Tournai, 1957, 2e éd., 1959; *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne*, Paris, 1958. — J. Coppens, *Le problème des sens bibliques*, dans *Concilium*, xxx, 1967, pp. 107-118. — Compléments utiles dans J. Coppens, *Subsidia bibliographica* et *Herméneutique biblique*, dans *Exégèse et théologie. Hommage à J. Coppens*, III, Gembloux, Paris, 1968, pp. 282-315. — Dans ce même volume, R. E. Brown, *The Problems of the sensus plenior*, pp. 72-87, fait le point de ses propres recherches. — J. Barr, *Old and new in interpretation*, Londres, 1966, donne une utile bibliographie, pp. 208-212. — Aux manuels classiques on ajoutera désormais Wilfrid Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Paris, 1971, pp. 101-103.

VI. Les prophètes canoniques et la politique nationale et internationale. — Ce qui frappe immédiatement, c'est la place exceptionnelle que tiennent les oracles sur les nations et c'est le sens politique des prophètes. Si l'on avait composé le livre d'Amos au xxe siècle, aurait-on pu mettre mieux en relief ses oracles sur les nations? Ce prophète nous offre probablement la première esquisse d'un droit international, au moins sous une forme négative, celle des fautes contre le droit (Amos, I-II). On n'est pas peu étonné de voir un Élie, un Élisée intervenir dans la politique internationale : « Tu oindras Hazaël roi de Syrie » (I Reg., xix, 15; cf. II Reg., viii, 8-15; x, 32-33; *supra*, col. 1089).

Ce qui est caractéristique des prophètes, ce sont leurs efforts pour dégager la notion de responsabilité collective. Le P. J. Guillet a bien distingué — presque trop — entre péché collectif et collectivité de pécheurs. « La Bible ne distingue pas un type spécial de péché, distinct du péché personnel, qui serait le péché collectif. Mais parce qu'elle est la parole de Dieu, le Jugement formulé par Dieu sur sa créature, elle fait apparaître les dimensions véritables du péché, sa portée, sa gravité. Or c'est un fait : une des dimensions du péché, tel que la Bible le présente et que Dieu le voit, c'est qu'il est collectif et qu'il crée un monde, une collectivité de pécheurs » (J. Guillet, *Le péché collectif et la Bible*, dans *Rev. de l'Action populaire*, nov. 1959, pp. 1043-1054, cité p. 1043; lire aussi le remarquable article de Joseph L. Mihelić, *The Concept of God in the Book of Nahum*, dans *Interpretation*, II, 1948, pp. 199-207, spécialement pp. 202-207).

Pour ce qui est des prophètes canoniques, McKane a bien vu comment, à côté du dessein salvifique de Dieu *(Heilsgeschichte)*, les prophètes voyaient *hic et nunc* l'actualité d'une annonce du jugement d'Israël. A leurs yeux, la menace suprême, pour Israël, ce n'était pas la puissance militaire de l'Assyrie ou de Babylone, mais bien le jugement de Yahvé. C'était Yahvé lui-même qui menaçait son peuple; les Assyriens et les Babyloniens étant seulement ses instruments. La garantie d'une sécurité absolue devait être cherchée dans la confiance en Yahvé et dans l'acquiescement à ses exigences. Là était, selon les prophètes, la condition de survie d'Israël. Or c'était là un point de vue que ne pouvaient comprendre les hommes d'État de Jérusalem, moins attentifs au fondement théologique de la parole de Jérémie qu'aux effets fâcheux qu'elle risquait d'avoir sur le peuple et sur la sécurité matérielle de l'État. Pour Jérémie au contraire, écrit McKane, il s'agissait d'une question de vie ou de mort, mais en ce sens que le mouvement total de l'histoire était en conjonction avec la foi en Yahvé et que l'impact du jugement divin sur Jérusalem était la preuve, précisément, que Yahvé exerçait un contrôle effectif sur l'histoire et pouvait la plier à ses desseins (W. McKane, *Prophets and wise men*, Londres, 1965, p. 127).

Peuple sans puissance, Israël n'a créé aucun empire. Mais face aux impérialismes antiques, il a préparé la religion mondiale. Le rôle des prophètes n'a pas été de créer la foi monothéiste, car elle est plus ancienne qu'eux, mais ils ont les premiers purifié ce précieux héritage des Pères de toutes les scories de l'étroitesse nationaliste. Cette opposition entre empires mondiaux et religion mondiale est le thème du livre de W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, qui étudie les débuts du nouvel empire assyrien comme arrière-plan d'Amos et d'Osée (pp. 5-45); viennent ensuite les prophètes Isaïe et Michée (pp. 46-147), l'apogée de l'empire et son écroulement avec les prophéties faites sous le règne de Manassé (Habacuc), puis Sophonie et Jérémie, enfin Nahum (pp. 148-181).

C'est à Staerk que nous emprunterons quelques thèses pour illustrer la politique d'*Amos*. Sans nommer jamais les Assyriens, Amos semble étonnamment au courant des menaces qu'ils font peser sur Israël : pillage et dévastation du pays, affaiblissement de l'existence nationale par la déportation des classes sociales élevées, implantation de colons étrangers (Am., vii, 17; cf. vii, 11; vii, 1; v, 16; v, 3; ix, 1 sq.). On reste surpris de cette sûreté, de cette acuité de jugement politique chez un homme qui par ailleurs refuse toute appartenance au prophétisme politique (W. Staerk, *op. cit.*, pp. 7-13). A la lumière de son monothéisme éthique, Amos estime que c'est, pour Israël perverti et endurci, le commencement de la fin (Am., v, 14; iv, 4-12; vii, 1-9; viii, 1-3). W. Staerk admettrait que les deux passages sur Juda (ii, 4-5 et ix, 11-12) ne soient pas de la griffe d'Amos dans leur forme présente. Ce ne serait cependant pas une raison suffisante pour exclure Juda de la perspective du prophète (p. 17). Comment ce pays serait-il absolument sans reproche, alors que dix ans plus tard Isaïe en dénonce la corruption en une critique des plus acerbes (cf. Am., vi, 1) (p. 18)?

Sur *Isaïe* et la politique, citons les auteurs suivants : Samuel Oettli, *Die Politik des Propheten Jesaja* (qui a paru dans son recueil *Ideal und Leben*, Gotha, 1894). Fritz Wilke, *Jesaja und Assur, eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja*, Leipzig, 1905, 128 p., étudie l'arrière-plan historique et oriental d'Is., I-xxxix, sans perdre de vue l'orientation théocentrique des prophètes. Friedrich Küchler, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tübingen, 1906; cf. *supra*, col. 1051.

Mais nous possédons aujourd'hui une monographie de H. Donner (*Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*, dans *S. V. T.*, xi, 1964) qui replace dans leur contexte historique les oracles d'Isaïe, d'Osée et de Michée, qui couvrent la période de 735 à 701, époque de la redoutable expansion assyrienne. Il répartit ces oracles en cinq groupes, sur une base chronologique. D'une part il nous rappelle que les Assyriens procèdent généralement en trois étapes dans leurs rapports avec les royaumes : intimidation militaire; pacte de vassalité, en cas de résistance, guerre éclair, occupation militaire, pillage et, si besoin est, déportation de l'élite des populations. Donner prête ensuite une attention spéciale à la politique étrangère des rois d'Israël et de Juda, regroupant à ce sujet les oracles des différents prophètes. Face à la menace assyrienne, Isaïe se déclare ouvertement opposé aux pactes militaires ou politiques, avec ou contre

l'Assyrie : il préconise la neutralité. Mais s'il fait preuve d'une vision politique que Donner juge réaliste et d'une extrême acuité, il n'est ni un quiétiste (ceci ne va pas dans le sens de la thèse de C. A. Keller, *Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*, dans *Th. Z.*, XI, 1955, pp. 81-97), ni un politicien de carrière, bien plutôt un croyant, pour qui l'histoire se déroule selon les plans de Yahvé, dans lesquels est incluse l'agression assyrienne (cf. pp. 169-172). Il ne s'agit pas d'une neutralité purement négative, mais d'une conception entièrement positive, pour laquelle Donner reprend la formule de K. Elliger : un sentiment intérieur et extérieur de sécurité fondé sur la confiance en la parole formelle de Yahvé (K. Elliger, *Z. A. W.*, LIII, 1935, p. 17, repris dans *Kleine Schriften*, Theol. Bücherei, XXXII, 1966, p. 135; cité avec imprécision par Donner, *op. cit.*, p. 172). Toute résistance à l'Assyrie paraît futile à Isaïe qui, sans faire une obstruction de principe à sa civilisation, à son État, à sa royauté, ni à l'entrée de Juda sur la scène internationale, juge que, sans Yahvé, cette politique n'est que péché. Le pacte d'Israël est avec Yahvé : y manquer ou en faire abstraction mène au désastre politique, *infra*, col. 1221.

Sans entrer ici dans le détail des difficultés que les documents bibliques et extra-bibliques soulèvent à propos de l'invasion de Sennachérib (une ou deux campagnes?), citons pour terminer une étude de Brevard S. Childs (*Isaiah and the Assyrian Crisis*, dans *Studies in Biblical Theology*, 2ᵈ series, III, Londres, 1967) qui, après avoir conclu que ce point d'histoire est insoluble sans nouveaux documents, s'intéresse à l'attitude d'Isaïe face à la crise et applique la méthode des genres littéraires aux diverses relations que nous en avons.

Childs distingue six formes de traditions, les oracles d'Isaïe en représentant trois :

— Les invectives et discours de menaces (Is., I, 4-9; XXII, 1-14; XXVIII, 7-13, 14-22; XXIX, 13-14; XXX, 1-5, 8-17; XXXI, 1-3).

— Les oracles contre les nations (Is., XIV, 24-27; X, 5-15; XVIII, 1-6; XXX, 27-33; XVII, 12-14; XXIX, 1-8; XXXI, 4-9; XIV, 28-32; X, 24-27).

— Les promesses (Is., XXVIII, 16-17*a*), car Isaïe ne doit pas être réduit aux seuls oracles de malheur, même si le « promise pattern » était postexilique.

L'ensemble de ces oracles ne saurait constituer un système politique ou théologique, sinon pour proclamer, malgré l'infidélité d'Israël, l'inviolabilité de Sion (p. 67).

— Dans les narrations de II Reg., XVIII-XIX, nous aurions deux récits distincts : l'un deutéronomiste et optimiste (II Reg., XVIII, 17; XIX, 9, 36-37); le second serait une légende, présentant Ézéchias comme le roi parfait, et sans *nucleus* historique distinct du premier récit; ce qui incline Childs à voir dans l'hypothèse de la deuxième campagne de Sennachérib une fiction due à une erreur méthodologique.

— Dans II Par., XXXII, Childs ne voit qu'un midraš réinterprétatif de la tradition des Rois. En sens contraire, lire A. G. Wright (*C. B. Q.*, XXVIII, 1966, pp. 427-430).

— En Is., XXXIII, il faudrait voir une liturgie d'eschatologie prophétique et un développement tardif de la tradition.

Les conclusions du livre de Childs sont donc avant tout littéraires : d'une part Isaïe fait usage de thèmes et de « patterns », d'autre part, il a des affinités avec le milieu des sages (*op. cit.*, pp. 128-136; cf. *Bibl.*, XLIX, 1968, pp. 118-120); cf. *infra*, col. 1175 sq.

Osée serait beaucoup moins optimiste que notre Isaïe, le chantre de Jérusalem. Éphraïm s'est écarté de Yahvé : sa ruine est inéluctable. Au désert Israël appartenait exclusivement à Yahvé, mais la sédentarisation entraîna compromission au milieu des païens (Donner, *op. cit.*, pp. 173-176).

Pour *Michée*, le peuple a choisi les chemins de la colère, aussi bien Israël que Juda qui ont au moins cette voie en commun; le prophète annonce la ruine, en particulier, de Jérusalem, centre de canaanisation, qui sera rasée (Mich., III, 12; Donner, *op. cit.*, p. 176).

Quant à *Jérémie*, le « prophète des nations » (*supra*, col. 976 sq.) qui leur fait tant de place dans sa prédication (XXV et XLVI-LI), il y aurait bien des développements à tirer. Renvoyons d'abord à l'art. *Jérémie* par A. Gelin (*D. B. S.*, IV, col. 857-889, spécialement col. 861-862) et à nos remarques sur les faux prophètes (*supra*, col. 1040-1050). Pour le contexte politique il est indispensable de lire les récentes mises au point d'un historien de métier, John Bright, *The Background of Jeremiah's Career : the last Days of the Kingdom of Judah*, dans *Jeremiah*, The Anchor Bible, 21, New York, 1965, pp. XXVII-LIV. On sait l'ordre divin qu'il reçoit en vision : « Prends de ma main cette coupe pleine de vin (de colère) et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai » (XXV, 15). Yahvé va frapper Juda ainsi que toutes les nations voisines qui devront accepter le joug de Nabuchodonosor. Selon le texte hébreu (XXVII, 3), Jérémie aurait envoyé des jougs aux rois d'Édom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon; et si ce n'était qu'un message (grec), il aurait la même signification. Sur l'ensemble de ces oracles : H. Bardtke, *Jeremia der Fremdvölkerprophet*, dans *Z. A. W.*, LIII, 1935, pp. 209-239; LIV, 1936, pp. 240-262.

Sur « l'envahisseur du Nord » et les « oracles contre les nations », revoir *supra*, col. 959 sq.; ajouter :

A. Lauha, *Zaphon, der Norden und die Nordvölker im A. T.*, dans *Ann. Ac. scient. Fenn.*, XLIX-2, 1943 (ne nous est connu que par G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*, dans *Theologische Rundschau*, XX, H. 4, *Literatur von 1940-1950*, p. 354) cherche la clé dans des souvenirs historiques, probablement ceux de la migration égéenne au XIIᵉ siècle, qui transmis par Canaan se trouveraient eschatologisés en Israël. Nous sommes peu enclin à retenir cette hypothèse d'effets à retardement.

Nous ne serions guère plus favorable à celle de beaucoup d'anciens commentateurs et de J. Th. Hyatt, *The Peril from the North in Jeremia*, dans *J. B. L.*, LIX, 1940, pp. 499-513, qui envisageait les Chaldéens et à la rigueur les Mèdes... A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1936, qui se rangeait à cette opinion, donnait un très bon état des questions (pp. 61-67).

A. Malamat, *The historical Setting of two Biblical Prophecies on the Nations* (Zach., IX, 1-6 et Jer., XLVII), dans *I. E. J.*, I, nº 3, 1950-1951, pp. 149-159, envisageait les Scythes en Philistie à la fin du règne de Psammétique, en mars (*adar*) 609 (pp. 156-158). H. Cazelles a repris toute la question, *Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine*, dans *R. B.*, LXXIV, 1967, pp. 24-44. Il propose une domination scythe en Philistie de 639/8 jusqu'à la fin du règne de Psammétique 610/9 (p. 27).

Très favorable à cette hypothèse scythe, nous ne négligeons pas pour autant la composante mythique ou apocalyptique qui peut intervenir ici; cf. B. S. Childs, *The Enemy of the North and the Chaos Tradition*, dans *J. B. L.*, LXXVIII, 1959, pp. 187-198.

Dans une autre direction rappelons C.-R. North, *The oracle against the Ammonites in Jeremiah XLIX, 1-6*, dans *J. B. L.*, LXV, 1946, pp. 37-43.

On pourra relire les considérations toujours d'actualité de K. Thieme, *Jeremias, Vaterlandsverräter oder Friedensapostel?*, Fribourg-en-Br., 1947 (coll. Die biblische Schatzkammer, 30 p.), traduit en français par Claire Champollion, *Jérémie, traître à sa patrie ou apôtre de la paix?*, dans *Dieu Vivant*, nº 19, 1951, pp. 19-36. Pour Thieme, Jérémie ne serait tout à fait ni l'un ni l'autre. En fait nous croyons à l'anthropologie très réaliste de Jérémie, qui lui fait préférer le salut des vies humaines à toute obstination patriotique inconsidérée : une grande leçon, *supra*, col. 1042.

Ne quittons pas les oracles sur les nations de Jérémie

sans rappeler encore R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, dans *W. M. A. N. T.*, 9, 1962 (qui reprend et développe sa dissertation d'habilitation « Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Fremdvölkersprüchen des Jeremiabuches » présentée à Bonn en 1956).

Sur les prophéties d'Ezéchiel concernant Tyr, on trouvera l'état des questions et la bibliographie dans H. J. van Dijk, *Prophecy on Tyre*, Bibl. Or. Pont., 20, Rome, 1968. Pour Gog et Magog, renvoyons à W. Zimmerli, *Ezechiel*, t. II, p. 921 sq., avec toute la bibliographie désirable, et à C. A. Keller, *Gog und Magog*, dans *R. G. G.*³, t. II, col. 1683-1684.

Les prophéties contre les nations du Deutéro-Zacharie viennent d'être réétudiées avec un très large tour d'horizon par Hans-Martin Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, dans *W. M. A. N. T.*, 27, qui verrait dans ce livre une triple structure organisatrice : le combat des peuples contre Jérusalem, le combat de Yahvé contre les peuples, le combat de Yahvé contre Jérusalem. Ses conclusions doivent beaucoup à l'œuvre d'Otto Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, dans *W. M. A. N. T.*, 2, 2e éd., 1962. Nous retrouverons cette question au § X, à propos de l'eschatologie, avec le pèlerinage des nations à Jérusalem et le problème missionnaire; *infra*, col. 1199-1200.

VII. Les prophètes, les réalités sociales et la morale. — Rappelons d'abord que le sujet a été touché à propos du genre littéraire des jugements sur un individu (col. 956 sq.) ou des jugements collectifs (Israël et nations, col. 959 sq.). Nous l'avons retrouvé avec Élie et la vigne de Naboth (col. 1086 sq.) et à propos de la politique nationale et internationale des prophètes (col. 1095-1099).

Indiquons ensuite quelques textes majeurs : Am., II, 6; IV, 1-3; V, 7-17; VI; VIII, 4-7; Is., I, 23; V, 1-24; IX, 17-X, 4; Mich., VI, 12; Jer., V, 26-29; XXII, 13-15; Ez., XXII, 7; Mal., III, 5. Quoi de plus significatif que le cas de Jérémie obtenant, conformément au vieux droit nomade (Ex., XXI, 2), une libération des esclaves, vite annulée à la première amélioration de la situation (Jer., XXXIV, 8-22)?

Précisons enfin que les prophètes vont être les théologiens de la terre donnée par Dieu avec tous ses bienfaits, les défenseurs éventuels du droit de propriété et surtout les critiques impitoyables des accapareurs. Ce prophétisme, qui se prolongera jusque dans le Nouveau Testament, peut se résumer dans un « refus de toute aliénation humaine » (A. Neher, *L'existence juive, solitude et affrontement*, Paris, 1962, p. 256).

1° *État des questions.* — Pour retrouver la doctrine sociale des prophètes — Jaurès n'appelait-il pas la Bible « le livre des grandes revendications sociales »?— nous ne disposons pas, en français, de monographie très récente.

Le sujet fut abordé naguère par A. Causse dans sa thèse, *Le socialisme des prophètes* (Diss. théol., Montauban), 1899-1900. On trouvera quelques références dans l'*Introduction à la lecture des prophètes* de J. Chaine (pp. 32-42) et dans A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935 (coll. Évolution de l'humanité, voir l'index). Cl. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, 1958, est à consulter. Une excellente monographie sur l'ensemble de la Bible est celle de C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, 1955 (*Stud. semitica neerlandica*, avec abondante bibliographie, pp. 231-235). On peut y ajouter la thèse dactylographiée de Léon Hamain, *Réalités terrestres et vie chrétienne* (doctorat de théologie, Lille, 1959), recherches sur la *beatitudo imperfecta* et la fin secondaire. Un excellent article d'Edmond Jacob, *Les prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs ?* (*Christianisme social*, LXX, 5-6, mai-juin 1963, pp. 287-297), montre que les prophètes n'ont jamais été au service d'une classe sociale ou d'un parti contre un autre et que leur sens de la justice est avant tout une exigence divine. Du même, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament*, dans Congrès de Strasbourg, *S. V. T.*, VII, 1960, pp. 39-51. Renvoyons aussi à l'article *Pauvre* (*D. B. S.*, VII, col. 387-406), par A. George, et à toute la littérature des pauvres dans la Bible. Voir aussi J. L'Hour (*La morale de l'Alliance*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 1966), dont l'ouvrage, bien qu'essentiellement consacré au Deutéronome et au Décalogue, donne des aperçus très neufs.

A l'étranger, par contre, surtout en Allemagne, on a, dès le début du siècle, des thèses nombreuses et de valeur.

Franz Walter (*Die Propheten in ihren sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik*, Fribourg-en-Br., 1900, 288 p. avec index et bibliographie) part des relations entre le social et le politique (pp. 1-13), puis traite du développement capitaliste en Israël (pp. 14-80), de la position éthique des prophètes dans les questions sociales (pp. 81-96), de leur critique contre la corruption des mœurs (pp. 97-110), du luxe et de l'alcool (pp. 111-140), des devoirs du mariage et de la famille (pp. 141-148), de la justice dans le commerce (pp. 149-178), de l'exercice correct de la justice (pp. 179-208), de l'avenir et de la réforme (p. 209), de la politique agraire (pp. 218-226), etc. Paul Kleinert (*Die Profeten Israels in sozialer Beziehung*, Leipzig, Hinrichs, 1905, 168 p., sérieuses annotations, index) après quelques généralités étudie la doctrine sociale des principaux prophètes, y compris la Loi prophétique du Deutéronome. J. Herrmann (*Die soziale Predigt der Propheten*, dans *Bibl. Zeit-und Streitfragen*, série 6, Heft 12, Berlin, 1911). Max Wiener (*Die Anschauung der Propheten von der Sittlichkeit*, Berlin, 1909, dans Schriften der Lehranstalt für die Wiss. des Judentums). Andreas Eberharter (*Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums*, Salzburg, 1924). E. Troeltsch (*Glaube und Ethos der hebraïschen Propheten*, dans *Gesammelte Schriften*, IV, 1925, pp. 36-64). Ulrike Türck (*Die sittliche Forderung der israelitischen Profeten des 8. Jahrhunderts*, Leipzig, 1935). Karl Elliger (*Prophet und Politik*, dans *Z. A. W.*, LIII, 1935, pp. 3-22, voir pp. 3-5, 11, 13). A. Neher (*Fonction du prophète dans la société hébraïque*, dans *R. H. P. R.*, XXVIII-XXIX, 1948-1949, pp. 30-42). N. W. Porteous (*The Basis of the ethical Teaching of the Prophets*, dans *Studies in Old Testament Prophecy, Festschr. T. H. Robinson*, 1950, pp. 143-156). H. J. Kraus (*Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels*, dans *Evang. Theol.*, XV, 1955, pp. 295-307). J. Robinson (*Prophetic Teaching on righteousness and our preaching*, dans *Church Q. R.*, 161, janv.-mars 1960, pp. 14-23). E. Hammershaimb (*On the ethics of the Old Testament Prophets*, dans Congrès de Strasbourg, *S. V. T.*, VII, 1960, pp. 75-101), qui sur la veuve, l'orphelin, l'étranger, pp. 80-86, s'intéresse largement au contexte ugaritique. J. Hempel (*Das Ethos des Alten Testaments*, dans *B. Z. A. W.*, LXVII, Berlin, 1964, recueil de travaux anciens, datant de 1932-1933, et son article *Ethics in the Old Testament*, dans *I. D. B.*, 1962, III, pp. 153-161). Martin A. Klopfenstein (*Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich, 1964). H. van Oyen (*Ethik des Alten Testaments*, dans *Geschichte der Ethik*, II, Gütersloh, 1966) centre toute la morale sur l'alliance et l'élection et sur une obéissance non d'esclaves mais d'hommes libres. Bien que l'élection soit surtout développée dans le Deutéronome, elle appartient aux plus anciennes traditions de l'Exode (pour l'ethos des prophètes, cf. pp. 134-140). H. Donner (*Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israël*, dans *Oriens antiquus*, 2, 1963, pp. 229-245). H. H. Schmid (*Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, 1968, dans *Beitr. zur hist. Theol.*, Heft 40), qui étudie longuement la justice chez chacun des prophètes (pp. 112-143). H. E. von Waldow (*Social responsability and social structure in early Israel*, dans *C. B. Q.*, XXXII, 1970, n° 2, pp. 182-204). Après avoir étudié les structures primitives, l'auteur montre, face aux détériorations de l'ordre social ancien (pp. 195-197), la réaction sacerdotale (pp. 197-203) et la réaction prophétique (pp. 203-204). Il dégage une *torah* prophétique (en Is., I, 10-17) et des admonitions (Jer., VII, 6-7; XXII, 3; Zach., VII, 10).

2° *La terre des hommes.* — « Les cieux appartiennent à Yahvé, mais la terre il l'a donnée aux fils d'Adam » (Ps., CXV, 16). L'idée c'est que la terre est donnée

aux hommes comme propriété, héritage (נַחֲלָה) (II Sam., xx, 19; Jer., ii, 7; xvi, 18; Ps., lxxix, 1).

Le droit d'occuper la terre, fondement lointain d'un droit de *propriété*, est placé dans la Genèse sous le signe de la bénédiction de Dieu (Gen., i, 28) : c'est un ordre de mission, une intendance confiée par Dieu. Dieu assure à Abraham et à ses descendants une « Terre promise ». C'est un don gratuit de Dieu qui ne dépendra ni des droits ancestraux, ni de la valeur militaire d'Israël, ni de son mérite : « Tu ne le dois ni à ton épée, ni à ton arc » (Jos., xxiv, 12). C'est la même idée qu'exprime encore le tirage au sort entre les tribus.

Le lien entre la *fertilité* de la terre et la *fidélité au Dieu de l'Alliance* s'exprime chez le prophète Osée et dans le courant qui en est issu (Deut., xi, 16-17; Lev., xxvi, 3-4; Joël, ii, 18 sq.). Car il n'est pas possible de vivre en opposition avec ce Dieu bienfaiteur sans s'exposer à sa colère envers les ingrats (Ez., xxxiii, 23-29), ni de ne pas tenir compte de la solidarité que fait naître entre les frères ce don initial de Dieu. Celui-ci restant le maître et le propriétaire principal du sol qu'il partage, l'usage du droit de propriété ne saurait être sans limitation, ni considéré comme un droit absolu. Voir l'art. de Jean Bosc, *The biblical theory of property* (dans Papers of the Ecumenical Institute, n° 4, 1949, pp. 31-43, spécialement pp. 35-42) et *infra*, l'art. Propriété.

3° *La morale de l'argent et des richesses.* — C'est Jérémie qui le déclare :

> Comme une cage pleine d'oiseaux,
> ainsi leurs maisons sont pleines de fraude.
> C'est par là qu'ils ont grandi et se sont enrichis.
> Jer., v, 27; cf. xv, 13; xvii, 3; Ez., vii, 19.

Les richesses du monde, y compris l'or, l'argent et toutes les pierres précieuses sont des créations de Dieu. C'est dire que, foncièrement, elles sont bonnes et appartiennent au Créateur d'abord, à ses mandataires ensuite. P. Grelot, traitant du sujet *Pauvreté dans l'Écriture Sainte* (dans *Christus*, viii, n° 31, juillet 1961, pp. 306-330), estime que « richesse et pauvreté est un sujet souvent traité, et plus d'une fois maltraité », car les textes bibliques sont souvent appelés à la rescousse « pour justifier le progressisme le moins prudent et le conservatisme le plus épais ». « En fait, on trouve dans l'Écriture une révélation progressive de la pauvreté comme *vertu*, comme idéal, comme condition d'entrée dans le Royaume de Dieu et la vie éternelle. Cette révélation est en contact constant avec le fait de la pauvreté comme *état*, ou mieux, comme tare sociale. Les deux aspects ne se confondent pas, bien qu'ils aient, dans la dialectique concrète de la révélation biblique, de multiples rapports; jusqu'au moment où la *vertu* de pauvreté trouve sa traduction pratique dans le libre choix de l'*état* de pauvreté, à l'intérieur de la perfection évangélique » (p. 307). Pour l'Ancien Testament, Grelot distingue trois temps, à la fois psychologiques et chronologiques : « Au premier temps, la richesse seule est une valeur, et la pauvreté un scandale. Au second, l'attention se porte sur une variété intérieure de la pauvreté : l'humilité devant Dieu, valeur spirituelle essentielle. Au troisième, les « pauvres en esprit » découvrent qu'il y a, au-delà des richesses terrestres, d'autres richesses qui sont les seules vraies » (p. 307).

Sur richesse et pauvreté, nous soulignerions davantage la tension entre les prophètes — pour qui la pauvreté est un fléau social intolérable — et beaucoup de sages qui incriminent la paresse des pauvres (« Main nonchalante appauvrit, main diligente enrichit », Prov., x, 4; cf. vi, 6-11; xx, 4; xxiv, 30-34; xxviii, 19) ou divers dérèglements (xiii, 18; cf. xxi, 17; xxiii, 21; Sir., xviii, 33; xix, 1). Il y a une complémentarité de points de vue. Ce qui ne veut pas dire que les sages n'aient pas pris souvent la défense du pauvre. Pour décrire la situation, l'un des auteurs des Proverbes termine une énumération d'abus par ce réquisitoire acerbe, qui se passe de commentaire : « Génération dont les dents sont des épées et les canines des couteaux, pour dévorer les pauvres sur la terre et les indigents parmi les hommes » (Prov., xxx, 14).

C'est presque devenu un lieu commun de redire que dans la vie du clan nomade, où la propriété est collective, on ne connaît ni riche ni pauvre; le phénomène de la paupérisation est un phénomène social lié à la sédentarisation et aux cités et qui, déjà au temps des prophètes, connaît une loi d'accélération (cf. A. Causse, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'Ancien Israël*, dans *R. H. P. R.*, x, 1930, pp. 24-60; *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937). Avec la sédentarisation, nous assistons à une rapide différenciation des fortunes au profit d'une classe riche. L'existence de ces richesses en Israël est attestée, non seulement par les prédications des prophètes, mais encore par des précisions d'ordre économique. Ainsi, par ex., le roi Menahem, qui règne à l'époque d'Isaïe, doit payer tribut à l'Assyrie, dont le roi Téglat-Phalasar III réclame « mille talents d'argent ». Le roi israélite — selon une constante de l'histoire — fait appel aux contribuables et taxe les notables d'une contribution de cinquante sicles d'argent par tête. On a évalué ainsi le nombre des gros propriétaires à 65 000.

L'archéologie témoigne de la même évolution : alors qu'au x^e^ siècle les maisons (par ex. à Tirça, l'actuelle Tell-el-Fârah) ont toutes les mêmes proportions, deux siècles plus tard on a la preuve d'une nette différenciation sociale (R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, i, p. 114). Dès le prophète Amos nous relevons la condamnation des accapareurs, de ceux qui possèdent des maisons d'été, des maisons d'hiver et des maisons d'ivoire (Am., iii, 15). A ses yeux, ils amassent des trésors d'injustice et de violence dans leurs palais; ils ne savent plus se comporter avec droiture (iii, 10). Les femmes de son temps ne valent pas mieux et sont l'objet des mêmes reproches amers (iv, 1-3). Célèbre est le cri d'Isaïe contre ceux qui « ajoutent maison à maison » (Is., v, 8).

Les prophètes condamnent donc le luxe des demeures (Os., viii, 14; Am., iii, 15; v, 11), l'accaparement des terres (Is., v, 8; Mich., ii, 2), tandis que le Deutéronome s'en prend à ceux qui déplacent les bornes (Deut., xix, 14; xxvii, 17; cf. Prov., xxii, 28; xxiii, 10; Job, xxiv, 2). Le prophète Samuel avait prédit que le roi accaparerait les richesses du peuple (I Sam., viii). Le schisme des tribus, provoqué par une trop lourde fiscalité, vint lui donner raison (I Reg., xii, 4-11). Salomon fut blâmé d'avoir accaparé toutes les richesses à Jérusalem, car « Salomon fit que l'argent était aussi commun à Jérusalem que les cailloux » (I Reg., x, 27; cf. II Par., ix, 27; Eccli., xlvii, 18); cela ne devait plus se reproduire, l'accumulation des chevaux, des femmes, de l'or et de l'argent étant désormais interdite au souverain d'Israël (Deut., xvii, 16-17). Telle était la loi pour le roi et chaque souverain devait en écrire une copie en montant sur le trône (xvii, 18). Après Amos, Isaïe lancera des diatribes impitoyables contre la corruption des hautes classes (Is., iii, 14; cf. x, 2), les fourbes (xxxii, 7), le luxe insolent des femmes (iii, 16-24), les festins (v, 11-12; cf. Am., vi, 4),

tandis qu'Ezéchiel fulminera la malédiction contre l'orgueilleuse richesse de Tyr (Ez., XXVII-XXVIII).

Si grande est la puissance de l'argent, comme l'a noté Ellul, qu'on vendra l'homme pour de l'argent : ce fut le cas de Joseph « vendu » par ses frères, ce sera le cas de Jésus vendu pour le prix d'un esclave. Tout s'achète, même l'homme (Am., II, 6; VIII, 6) et, pour une paire de sandales (Am., II, 6), même le juge (Is., I, 23; Jer., V, 28). La puissance de l'argent est telle qu'elle peut amener à falsifier la parole de Dieu (Mich., III, 11) ou inciter Balaam à lancer des prophéties et des malédictions pour de l'argent (Num., XXII-XXIII).

Quant à la richesse mal acquise, Jérémie la stigmatise avec une mordante ironie (Jer., XVII, 11; cf. Prov., XXIII, 4-5). Déjà on altérait l'argent par des alliages de métaux inférieurs (Prov., XXV, 4; XXVI, 23; Is., I, 22; Jer., VI, 30). Le prêt usuraire est lui aussi condamné par le Code de l'Alliance (Ex., XXII, 24); il n'est permis qu'à l'égard des étrangers (Deut., XXIII, 20). Les prophètes protestent contre les fausses balances : « Innocenterai-je les balances de méchanceté et la sacoche au poids de tromperie? » (Mich., VI, 11; Os., XII, 8-9). Ezéchiel a étroitement relié ces questions d'argent à la religion : « Tu tires intérêt et profit, mais moi, tu m'oublies, parole du Seigneur Yahvé » (XXII, 12*b*). Exploiter son prochain, c'est oublier Yahvé. Inversement Ezéchiel estime juste celui qui ne prête pas à intérêt et ne tire pas de profit (Ez., XVIII, 16-17). Déjà Jérémie avait fait du succès des méchants un problème de théodicée (Jer., XII, 1-2). Enfin on relira le réquisitoire contre deux rois en Jer., XXII.

Pour parler des usuriers, la Bible emploie le verbe « mordre » : « Ils sont ceux qui te mordent » (Hab., II, 7; Deut., XXIII, 20). Ainsi comprennent la *LXX*, Dhorme, *La Bible du Centenaire*. Rappelons que l'Ancien Orient avait pratiqué des taux d'intérêt exorbitants. Certains contrats de Nouzi prévoient 50 % et le roi sumérien Bilalama réalisa un étonnant progrès en limitant l'intérêt sur l'orge à 33 % (Code de Bilalama, 20, 22, 24). Dans le code d'Hammurabi, on prend 20 % sur l'argent, 33 % sur le blé (cf. E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les codes mésopotamiens avant Hammurabi*, dans *R. H. P. R.*, XXXV, 1955, pp. 16-25; voir C. van Leeuwen, *Le développement...*, p. 53). L'escompte signifie étymologiquement « morsure » : c'est l'intérêt qui mord sur le capital, ou le créancier qui « mord » le débiteur, en lui reprenant plus qu'il n'avait été prêté. Rappelons encore l'élément oriental tragique de la dette : le débiteur insolvable pouvait être saisi, emprisonné, ses enfants vendus, bref la catastrophe (cf. un exemple typique en Neh., V).

Les prophètes s'indignent contre ceux qui surchargent d'impôts. Dès les débuts de la monarchie, les impôts apparaissent avec la qualification de « don » *(minḥah)*, « qualification, selon la remarque de H. Lesètre, par laquelle on a toujours aimé en Orient désigner les contributions les moins volontaires » (art. *Impôts*, dans *D. B.*, III, col. 852). Déjà, au temps de Saül, les opposants à la monarchie s'abstenaient de payer cet impôt (I Sam., X, 27). Plus tard, un prophète annoncera le schisme des tribus en raison du poids des impôts, car il est dit : « Malheur à qui multiplie les impôts sur le malheureux et exige de lui des gages pesants » (Hab., II, 6*b*).

Il faut aussi relever ici une note propre à l'eschatologie paléotestamentaire : l'annonce de la venue dans la Jérusalem future de toutes les richesses des nations (Is., XLV, 14; LX, 5, 11; Mich., IV, 13). Nous n'en sommes pas encore au sermon sur la Montagne.

H. E. von Waldow (*Social responsability and social structure in early Israel*, dans *C. B. Q.*, XXXII, 1970, p. 204) a montré que si les prêtres essaient de remédier à la situation des pauvres en modernisant la législation, pour les prophètes au contraire, la transformation viendra de l'avenir, du « jour » de Yahvé, de la catastrophe et précisément de la venue du Messie justicier (Is., IX et XI; cf. *infra* et § X sur l'eschatologie, col. 1180-1205).

4° *Le libérateur des pauvres. Messie et Serviteur.* — Le roi messianique des poèmes d'Isaïe apparaît essentiellement et très nettement lié à un règne de justice et de paix. L'instrument de cette victoire sera un enfant — mais auquel on accorde un destin merveilleux, exprimé par des noms et des titres exceptionnels (Is., IX, 5).

Sur ces titres signalons deux études importantes : H. Wildberger (*Die Thronnamen des Messias*, dans *T. Z.*, XVI, 1960, Festgabe für W. Eichrodt zum 70. Geburtstag, pp. 314-332) soutient l'origine égyptienne de cette titulature en rétablissant un cinquième titre à partir des (מ)רבה המשרה d'Is., IX, 6, avec un sens tel que : « celui qui exerce la Seigneurie d'une manière grandiose » (*op. cit.*, p. 329). Wildberger s'inspire lui-même de l'étude de W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlischen Zionfestes*, Theologische Studien, 45, 1955 (parue en français : *La prophétie d'Emmanuel et la fête royale de Sion*, dans *Études théol. et relig.*, 1954, n° 3, pp. 55-97, cf. pp. 87-91). Et renvoyons à A. Gelin, art. *Messianisme* dans *D. B. S.*, t. V, cf. col. 1180-1182, et à J. Coppens, *Messianisme royal*, pp. 67-85.

Cet enfant est d'abord appelé « conseiller merveilleux »; c'est là plus qu'un titre banal. Dans l'ancien Orient, le conseiller royal (cf. Mich., IV, 9) occupait une place exceptionnelle, jouant un peu, sous la monarchie israélite, le rôle jadis tenu par les « anciens » dans la tribu nomade (l'équivalence ressort, en effet, de la comparaison de Jer., XVIII, 18 et d'Ez., VII, 26). Quant à « merveilleux », il rappelle les miracles de l'Exode (cf. Ps., LXXVII, 12); *infra*, 1168 sq.

« Conseiller » est, de toute évidence, un titre de sagesse politique souvent donné aux dieux et aux rois. Pour les dieux de Sumer, cf. P. A. H. de Boer, *The Counsellor*, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden, Brill, 1955 (*S. V. T.*, III), p. 67. Dans une liste de 21 esclaves syriens retrouvée en Égypte et qui peut dater de la XVIII[e] dynastie, l'un des esclaves (le n° 20) se nomme *Ilou-Milki*, « El est mon conseiller » (M. G. Steindorf, dans *Z. Ä. S.*, XXXVIII, 1900, pp. 15-18). — Si le titre de « conseiller merveilleux » ne se trouve pas tel quel chez d'autres rois de l'Orient, les formules abondent, équivalentes. Ramsès III est « celui qui connaît le conseil »; Ramsès IV est le « dieu gracieux pour disposer les plans ». Les rois assyro-babyloniens se donnaient le titre de « pasteur sage », *re'u itpēšu*, tandis qu'Hammurabi se présente comme « seul sage » et Marduk-apla-iddina II comme celui « qui se conseille lui-même... ». Cf. C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, 1955, p. 21; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, p. 156; A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière, dans la Bible et en Égypte*, I. F. A. O., 1962, Le Caire, p. 479 sq.

Le titre de « Dieu fort » donné ensuite au Messie est l'un des plus étonnants, si l'on se souvient qu'il est une désignation de Yahvé lui-même (Is., X, 21; Deut., X, 17; Jer., XXXII, 18). On a fait remarquer l'importance du contexte deutéronomique où Yahvé porte ce nom, parce qu'il ne fait pas acception de personnes, parce qu'il ne connaît pas la partialité, faisant droit à l'orphelin, à la veuve et à l'étranger (Deut., X, 17); cf. C. van Leeuwen, *op. cit.*, p. 214. Par ailleurs le Ps. LXXXIX, 20 nous assure que le diadème a été imposé à un preux, à un héros, qui n'est autre que David (Ps., LXXXIX, 21-30). Enfin, il faut mentionner le grand texte prophétique de Sophonie : « Yahvé, ton Dieu, est dans ton sein, c'est un héros qui sauve » (Soph., III, 17).

Le titre de héros *(qarrâdu)* est en Mésopotamie un qualificatif abondamment appliqué aux dieux et les Hittites s'en targuaient volontiers; un orientaliste de la

notoriété de A. Goetze écrit : « Dans la désignation « héros » vient s'exprimer le rehaussement des qualités humaines qui approche le roi de la sphère du divin... C'est un effet de la grâce divine que soit accordé au roi héroïsme et par là victoire » (*Kleinasien*, Munich, 1957, p. 88, cité par M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, sub verbo *qarrâdu*, p. 230, n. 14). Ce dernier auteur donne la liste des rois qui ont porté ce titre. Dans les textes ugaritiques trouvés à Ras-Shamra, le titre de « dieu victorieux ou héroïque » *(ilu gaziru)* est appliqué au dieu Alyan-Baal; cf. Engnell, *Divine Kingship*, Upsal, 1943, p. 110, n° 3; et Mowinckel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson, Oxford, 1956, p. 105 (nous recommandons les notations de ce livre important). Ceci nous ramène dans la sphère divine dont on ne peut détacher la figure messianique d'Isaïe IX et XI.

Le titre de « Père éternel » est la traduction approximative de l'hébreu : *'abî 'ad* (Is., IX, 5). Ces deux mots ont une profondeur de sens qu'il n'est pas facile de cerner. Rappelons que le nom de « père » évoque en Orient avant tout une idée de chef et d'autorité; cf. *supra*, col. 932-934.

L'une des plus anciennes inscriptions royales sumériennes où ce nom de père est mentionné nous offre la formule « père des troupes d'Uruk ». Il est assez clair que père est équivalent ici à « chef » ou « cheik »; cf. M.-J. Seux, *op. cit.*, p. 384, sub verbo *ab-ba;* pour « père du pays d'Amurru » cf. p. 585, avec la note 16, et p. 33. L'un des rapprochements les plus caractéristiques nous est fourni par le Code d'Hammurabi de Babylone, où le grand roi dit de lui-même : « Que l'opprimé dise : Hammurabi est vraiment un patron qui est comme un propre père pour le peuple »; *C. H.*, col. XXV, XI, 20-22. C. van Leeuwen cite pour l'Égypte, sur des inscriptions de pierres tombales de rois du Moyen empire, des paroles honorant le roi comme « le père des petites gens ». Il est question dans un texte de Mari des « sept rois, les pères *(abû)* de Hana », qui ont été soumis par le roi Yahdum-Lim, roi de Mari, selon son inscription de fondation sur disque (col. I, XI, 15-16; cf. G. Dossin *L'inscription de fondation de Iaḫadun-Lim, roi de Mari*, dans *Syria*, XXXII, 1955, pp. 1-28). Une fois encore la notion de père correspond à celle de chef.

Dans l'inscription phénicienne d'Azitawadda, roi des Danouniens, dans la région d'Adana, nous lisons encore : « Baal fait de moi comme un père et une mère pour les Danouniens » (texte A, B, C (I), ligne 3; texte, transcription et traduction allemande, dans H. Donner-W. Rollig, *K. A. I.*, 1964, 3 vol., trad. et commentaire, II, pp. 36 sq.). Mais après cette métaphore universelle, le roi parle de sa paternité reconnue par les rois voisins : « De sorte que chacun des rois m'avait élu pour la paternité en raison de ma justice, de ma sagesse et de la bonté de mon cœur » (*ibid.*, ligne 12-13). L'expression « Père éternel », *'abî-'ad*, a encore été rapprochée d'un titre donné à El dans les textes ugaritiques, « Père des années », car l'antiquité était le privilège des dieux. Cf. Is., XLIII, 13; Dan., VII, 7, 13.

Le texte le plus voisin de la promesse d'Isaïe serait, à notre avis, Prov., XXIX, 14, qui appartient aux Proverbes recueillis par les « gens d'Ezéchias », c'est-à-dire des contemporains d'Isaïe. « Le roi qui juge les pauvres selon le droit voit son trône affermi *pour toujours, lâ 'ad* ». Dans le sens de stabilité gouvernementale, citons encore un texte du Deutéro-Isaïe, où Babylone disait : « Je serai souveraine pour toujours » (Is., XLVII, 7). Il est bien clair que la paternité ainsi désignée représente l'autorité du bon et légitime suzerain, du vrai chef. Avant de quitter ce titre isaïen de « Père éternel », relevons le paradoxe d'appeler ainsi le fils qui vient de naître (Is., IX, 4-5), ce qui suffirait à prouver *per absurdum* qu'il s'agit d'un titre politique et théologique, puisque l'enfant est appelé « Père ».

Le programme isaïen de ce roi messianique est énoncé par son quatrième titre, « Prince de la paix ». En face du roi Achaz qui veut recourir à la guerre, le grand message d'Isaïe se présente comme un programme de paix éternelle (H. W. Wolff, *Frieden ohne Ende, Jesaja VII, 1-17 und IX, 1-6 ausgelegt*, dans *Bibl. Stud.*, XXXVI, 1962; J. Comblin, *Théologie de la paix*, 1960; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier, 1956; J. J. Stamm, H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel*, Zürich, 1959).

Quel est l'inspiré qui parle ainsi à la première personne? L'écrivain sacré? Un roi? Le Serviteur de Yahvé? Pour admettre qu'il s'agisse du prophète écrivain, il faut donner à l'onction un sens métaphorique, car le rite de l'onction était réservé aux rois avant l'exil et ne fut étendu aux grands-prêtres qu'après la chute de la monarchie. Une figure de roi historique, pendant ou après l'exil, paraît peu probable. Il pourrait donc être question du Serviteur de Yahvé, dont il est dit ailleurs : « J'ai mis mon esprit sur lui » (Is., XLII, 1). Or, dans le même texte, il est chargé « d'ouvrir les yeux des aveugles, de faire sortir du cachot le captif, hors de la prison les habitants de l'obscurité » (Is., XLII, 7). Il faut reconnaître cependant qu'un prophète comme Michée se reconnaît rempli de l'esprit de Yahvé dans un contexte assez éclairant pour notre sujet : « ... Je suis rempli de force, moi, grâce à l'esprit de Yahvé, et de jugement et de bravoure pour dénoncer à Jacob son forfait et à Israël son péché » (Mich., III, 8). Donc, qu'il s'agisse d'un roi ou du Serviteur, il exerce une fonction prophétique liée au don de l'esprit. Il vient pour « proclamer » la bonne nouvelle, ce qui comporte toujours du nouveau.

Cette réhabilitation du pauvre paraît encore sous un autre jour dans la prophétie de Zacharie, où le Messie lui-même fait sa joyeuse entrée dans Jérusalem dans la condition et l'appareil d'un pauvre (Zach., IX, 9). « Jubile grandement, fille de Sion, exulte, fille de Jérusalem, voici que ton roi vient vers toi, il est juste et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon, petit d'une ânesse ». Tout commence pour Jérusalem par une explosion de joie, *gîl*, cri joyeux qui s'accompagne de rondes. Ensuite, c'est le mot de l'exultation pour la victoire. L'impératif *hârî'î*, c'est le cri de guerre, en même temps que de victoire, la vociférations et la jubilation tout à la fois : c'est le verbe qui a donné naissance au mot *terou'âh*, le fameux cri de guerre hébreu, celui des soldats de Gédéon.

Cette grande manifestation concerne la joyeuse entrée du roi messianique. Mais celui-ci entre dans sa capitale monté sur un ânon, vieille monture des cheiks et des rois des temps anciens (ainsi à Mari, au XVIII^e^ siècle av. J.-C.). Il est juste, *ṣaddîq*, et victorieux, *nôša'*. Ce dernier mot appartient à la racine qui a donné Jésus (Ješu'a). Quant à *ṣaddîq*, c'est le contraire du méchant, le juste, mais avant tout l'homme qui tient tous ses engagements dans un contrat ou une alliance, l'homme qui a obtenu un jugement favorable. Le Deutéro-Isaïe fait dire à Dieu : « Il n'est pas d'autre Dieu en dehors de moi! Dieu juste, *ṣaddîq*, et sauveur, il n'en est pas hormis moi » (Is., XLV, 21). Le Serviteur de Yahvé recevra la même épithète : « Par sa connaissance, mon Serviteur juste, *ṣaddîq*, justifiera les multitudes » (Is., LIII, 11). Mais à propos d'un chef, la qualité de juste viserait non seulement un gouvernement selon la justice (Is., XXXII, 1), mais probablement aussi sa légitimité, le droit à l'héritage du trône (Jer., XXIII, 5). Nous avons donc avec ce chef légitime le passage du Messie du côté des pauvres. Il n'est plus seulement le Messie des pauvres, il est lui-même un pauvre, un humble. Car si sa monture est celle des chefs des temps anciens, il faut ajouter aussi qu'elle est un bien modeste équipage. Le texte tient encore à préciser que le roi messianique vient pour établir la

paix. Les pauvres passaient pour des êtres privés de la bénédiction divine, laquelle se traduit par la fortune, la santé, la réussite, la prospérité; voici désormais leur réhabilitation définitive : c'est à eux que le Serviteur de Yahvé va apporter bonne nouvelle, soulagement, délivrance et surtout espérance. On sait que Jésus a choisi ce texte pour définir sa propre mission (Luc., IV, 18-19). Mais ce qui est très remarquable dans l'Évangile de Luc, c'est de constater que la finale du texte isaïen, « proclamer... un jour de vengeance de notre Dieu », a disparu.

5° *La paix selon les prophètes.* — S'il y a beaucoup de cris de guerre dans la Bible, cela prouve que Dieu fait l'éducation d'un peuple qui, au départ, n'était pas différent des autres. Il n'en est que plus beau de voir ce même peuple en arriver à prêcher par la bouche de ses prophètes une paix pour toutes les nations (Is., II, 2-4; cf. Mich., IV, 1-3; Is., XI, 6-8; Zach., VIII, 20 sq.; IX, 10; XIV, 16 sq.; Is., LVI, 6-8; LX, 11-14).

Avec le livre de J. Comblin, *Théologie de la paix*, Paris, Éd. universitaires, 1960, I, 336 p., la plus importante synthèse sur la paix est celle de H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, dans *Trierer Theologische Studien*, VII, Trèves, 1956, avec une bibliographie organisée pp. X-XVIII. Pour la psychologie hébraïque, si riche, de la paix, rappelons J. Pedersen, *Israel*, I, pp. 263-335.

Le mot שלום revient 83 fois chez les prophètes (sur 222 emplois dans l'ensemble de la Bible). Pour les différentes tentatives d'étymologie à partir de l'akkadien, cf. Gross, *op. cit.*, pp. 60-63. Pour E. Dinkler, art. *Friede* dans *R. A. C.*, VIII, col. 436-437, on retiendra l'idée fondamentale de salut, mais non dans un sens théologique. Pour les autres termes hébreux pouvant désigner la paix, cf. E. M. Good, art. *Peace in the O. T.*, dans *I. D. B.*, III, pp. 705-706; G. von Rad, art. εἰρήνη, dans *T. W. N. T.*, II, pp. 398-405, ne retient pratiquement que le mot שלום.

a) L'humanisme prophétique du šâlôm. — Tous les faux prophètes d'Israël, qui n'avaient que ce mot à la bouche (cf. *supra*, col. 1049 sq.), nous montrent assez qu'il ne suffit pas de souhaiter la paix ou de promettre le salut pour les avoir. Du moins cela prouve-t-il que ce peuple et ses rois en avaient un grand désir. Le *šâlôm* nous apparaît, en effet, comme la valeur centrale de l'humanisme prophétique et comme le dernier mot de l'eschatologie biblique. Car être homme, dans la Bible, c'est vivre selon une autre loi que celle de la jungle, selon une dignité que les bêtes n'ont pas. Tel était déjà le sens de la paix du Paradis. Un souvenir nostalgique de cette paix initiale auréole toute la pensée biblique et un cliché en exprimait l'idéal : « Habiter en paix, chacun sous sa vigne et sous son figuier » (I Reg., V, 5; Mich., IV, 4; Zach., III, 10). La trajectoire de l'humanité s'inscrit ainsi entre deux paradis, dont la note caractéristique est la paix. Et ceci nous fait entrevoir la richesse du *šâlôm*. Déjà le verbe akkadien *šalāmu* signifie « être sans défaut », sans altération, bien portant, en état de plénitude » (cf. C. J. Mullo Weir, *A Lexicon of accadian Prayers*, Oxford, 1934, pp. 319-321; Jer., XXI, 7; Job, XV, 21). Tous les philologues conviennent que le sens de notre racine sémitique exprime l'idée de plénitude, de santé, parfois de restauration, de récompense ou d'achèvement. L. Köhler traduisait par *Gedeihen* (*Theologie des A.T.*[4], p. 192). C'est dire combien cette pluralité de significations dépasse notre acception du terme « paix ». Le mot possède, en hébreu, sept sens différents. « Bonheur » nous en donnerait un bon visage, mais, dans la Bible, ce bonheur se compose de prospérité, de santé, de tranquillité autant que de la paix avec Dieu et avec les hommes, et même parfois n'a pas tous ces sens, puisqu'un psalmiste parle du « bien-être » *(šâlôm)* des impies (Ps., LXXIII, 3); il ne pense certainement pas à la paix des impies. Mais *šâlôm* peut aussi désigner la victoire (Jud., VIII, 9; II Sam., XIX, 25, 31; I Reg., XXII, 27-28; Is., IX, 6); en tous cas, dans l'ancien temps, *šâlôm* n'est pas le contraire de la guerre, puisque David s'enquiert du succès des opérations militaires ou de leur bonne marche, ולשלום המלחמה (II Sam., XI, 7; cf. Gross, *op. cit.*, p. 61).

b) Guerre et paix en Israël. — Si la paix peut concerner l'individu, elle concerne avant tout la communauté. Or, c'est l'un des paradoxes de l'histoire du peuple élu d'avoir été plus souvent que d'autres voué à la guerre. Moïse, l'homme de Dieu, qui priait sur la montagne, fut obligé de combattre les ennemis de son peuple, qui lui refusaient le passage vers la Terre des ancêtres. David n'eut son royaume qu'à la pointe de son épée, et sous les Juges d'Israël la guerre avait été endémique, menée selon les traditions du désert. Pour une juste appréciation de la guerre dans l'Ancien Testament, nous renvoyons à l'ouvrage de J. Comblin.

Et cependant, déjà en ces temps anciens, un idéal de paix pointait. Gédéon avait construit un autel et l'avait nommé Yahvé-Paix (Jud., VI, 24). Le droit hébreu prévoyait qu'à l'approche d'une ville on lui proposât la paix (Deut., XX, 10), et s'il est vrai que les guerres religieuses — selon le schéma deutéronomiste — avaient connu la loi d'extermination, dans la réalité les rois d'Israël avaient en Orient une réputation de clémence (I Reg., XX, 31). Les rédacteurs du livre des Rois expliquèrent que si David n'avait pas construit le Temple de Jérusalem c'était en raison des guerres menées par ce roi (I Reg., V, 17). Un peu plus tard, les rédacteurs des Chroniques précisèrent encore le motif, cette fois sous forme d'oracle : « Tu ne bâtiras pas une maison à mon nom, car tu as versé devant moi beaucoup de sang sur la terre. Voici, il te naîtra un fils qui sera un homme de paix... » (I Par., XXII, 8). Malgré ses fautes, tout le prestige de Salomon est dû à cette incomparable réussite d'un long règne sans guerre. Son nom même exprimait cette vocation, puisque *Šelomoh* se rattache à *šâlôm* et signifie quelque chose comme « pacifique ».

C'est un fait aussi que tous les courants de la littérature biblique ont apporté leur contribution à la paix. On trouve cet espoir, non seulement dans le Pentateuque, à bien des égards encore si guerrier, mais aussi chez les sages d'Israël, et surtout chez les prophètes. Il y a pourtant vraie et fausse paix. Et les faux prophètes sont souvent des prometteurs de paix (cf. L. Ramlot, *Les prometteurs de paix*, dans *Bible et vie chrétienne*, n° 24, déc. 1958, pp. 48-57, commentaire pastoral d'Ez., XIII, 1-16).

c) La loi et la paix. — Si pour Israël le « chemin de la loi » est identique au « sentier de la justice » (Mal., II, 6; Ps., XXIII, 3; Jer., XXII, 3, 15; Is., XLVIII, 18; LVII, 2; LX, 17), bonheur et paix sont conditionnés par l'obéissance à la loi. Toutes les bénédictions par lesquelles un Israélite détaillait le bonheur de ce monde sont promises à ceux qui observent les lois de Dieu (Deut., XI, 10-15; XXVIII, 1-14); au contraire, pour ceux qui n'obéissent pas, la série des malédictions paraît interminable : « Tu seras maudit à la ville et maudit à la campagne » (Deut., XXVIII, 16), et parmi ces malédictions s'inscrivent la défaite et la mort : « Yahvé fera de toi un vaincu en face de tes ennemis : sorti à leur rencontre par un chemin, par sept chemins tu fuiras devant eux, et tu deviendras un objet d'horreur pour tous les royaumes de la terre » (Deut., XXVIII, 25; Jer., XXV, 9-11). Souvent

les prophètes reprennent cette idée de la guerre, châtiment de Dieu, et spécialement pour Israël plus coupable, puisque guidé et averti par Dieu (Am., IV, 6-12; cf. IX, 10; Os., X; Is., V, 25-30, etc.). C'est dire que la guerre apparaît dans l'Ancien Testament comme un châtiment du péché, des infidélités de l'homme, du refus de Dieu et que la paix est don de Dieu (Is., XLV, 7), que la condition de la paix est la présence de Dieu (Num., VI, 25-26; I Par., XXIII, 25). Inversement, il n'y a point de paix pour les méchants (Is., XLVIII, 22).

6° *Du trône de la justice au prince de la paix.* — Si les sages d'Israël n'ont pas accordé au mot paix toute la place qu'on serait tenté de lui supposer, la réalité et les conditions du bonheur étaient bien au cœur de leur enseignement (Prov., III, 2 et 17). L'intérêt et le prestige qu'ils ont accordés à Salomon, le pacifique, sont liés à la paix et au jugement. N'avait-il pas demandé à Dieu précisément le don de bien juger (I Reg., III, 9)? Le mérite des sages d'Israël est d'avoir cherché l'idéal et les exigences d'un « trône de justice » (Prov., XX, 8), c'est-à-dire d'un chef au jugement sans fraude (Prov., XVI, 10), qui fait droit au malheureux et à l'indigent (Prov., XXXI, 8-9). C'est aussi ce qu'enseigne un psaume, mis, lui aussi, sous le patronage de Salomon, le Ps. LXXII, psaume royal, où s'associent la paix et la justice. Ailleurs, un autre psalmiste a l'audace de nous montrer la justice et la paix qui s'embrassent (Ps., LXXXV, 11*b*). Avec Eichrodt et Gross il faut d'ailleurs rappeler qu'en face de ce messianisme pacifique du Ps. LXXII, nous avons un messianisme guerrier (Ps., II; CX) : ce qui correspond d'ailleurs aux ambivalences de la notion de שלום, inséparable d'un triomphe de la justice, que celle-ci arrive par la paix universelle ou par la victoire sur les ennemis.

La victoire de la justice, voilà donc ce qu'Israël attendait de ses rois à chaque nouveau règne. Hélas, il faut croire que les déceptions de l'expérience furent nombreuses, puisqu'aux yeux des historiens deutéronomistes du livre des Rois, il ne se trouve que quatre monarques qui furent jugés fidèles à pareil idéal... Voir l'art. de Harrington cité col. 1110.

Le mérite des prophètes pourrait être d'avoir repris à leur compte et surtout d'avoir proclamé bien haut devant les rois et les peuples cet idéal du pouvoir juste que les scribes d'Israël enseignaient dans les écoles et, en particulier, cette indissociable solidarité entre la paix et la justice. Traducteur génial, S. Jérôme nous a laissé l'équation *opus justitiae pax*, la paix, c'est l'œuvre de la justice. Ainsi rendait-il un oracle admirable du livre d'Isaïe, où le prophète se rend compte que cet idéal n'est pas à hauteur d'homme : il nécessite une intervention de l'Esprit d'En-Haut (Is., XXXII, 15-17). Mais cette justice, qui assurera la paix, n'est plus seulement la justice sociale ou la justice politique, elle est rectitude totale de l'homme et c'est pourquoi elle requiert l'Esprit d'En-Haut. Sur cette association de la justice et de la paix, cf. Is., XLVIII, 18; LVII, 2; LX, 17; Ps., LXXII, 7; LXXXV, 11. Cheminer dans la justice, c'est trouver la paix, Is., LIX, 8; Zach., VIII, 16. Dans la Bible, si la paix est un don de Dieu, elle est même le don messianique par excellence. L'Emmanuel sera « prince de la paix », avec le sens de prince victorieux (שַׂר שָׁלוֹם), et le prophète ajoute, de peur que l'importance de ce titre nous échappe, « étendu est l'empire, dans une paix infinie, pour le trône de David et sa royauté, qu'il établit et qu'il affermit dans le droit de la justice » (Is., IX, 6). Une telle réussite n'est pas et ne peut être le résultat de quelque heureuse combinaison politique, mais « l'amour de Yahvé Sabaot fera cela » (*ꝟ.* 6*b*). Du premier coup, le messianisme reçoit son statut, « paix et justice », et en même temps son caractère eschatologique; un tel programme suppose l'intervention de Dieu, car il n'annonce rien de moins qu'un nouveau paradis (lire Is., XI, 1-9; XLII, 1-12; Jer., XXIII, 5 sq.). Et cependant, la pensée des prophètes ne va pas se perdre dans les îles lointaines de l'utopie. C'est bien d'une société nouvelle, mais liée à une Jérusalem rénovée, qu'ils entendent parler (Is., II, 2-4; Zach., VIII, 20 sq.; XIV, 16; Is., LVI, 6-8; LX, 11-14). Le Serviteur souffrant doit prendre sur lui « le châtiment de notre paix » (Is., LIII, 5).

Et il n'est pas possible d'écarter de la personne du Messie, qui n'est pas mentionnée dans ce texte, un pareil idéal, car le livre du Deutéro-Zacharie nous interdit toute échappatoire, qui prophétise l'entrée du roi Messie dans sa capitale (Zach., IX, 9-10); cette paix de Dieu est salut (Nah., II, 1; Is., LII, 7) et l'eschatologie est promesse de paix (Is., XXVI, 12). Mais, comme l'a bien noté Good (*art. cité*, p. 705), l'alliance de paix comporte une réciprocité de relations, un amour de Dieu et pour Dieu (Is., LIV, 10-17), réprocité qui serait absente du terme apparenté *islam*, qui veut dire soumission, et du participe *muslim*, celui qui est soumis à Allah.

« Aimez la vérité et la paix » (Zach., VIII, 19), tel sera presque le dernier message de la prophétie biblique. Sur cette question, conseillons Ed. Jacob, *L'idéal de paix dans les espérances d'avenir de l'A. T.*, dans *Étude théol. et relig.*, janv.-mars 1944, pp. 3-13.

VIII. La mission des prophètes dans l'histoire du salut. — 1° *État de la question.* — Nous nous interrogerons sur la valeur de l'histoire attribuée aux prophètes antérieurs, sur son sens ou sa pluralité de sens, sur sa qualité de dialogue entre Dieu et l'homme, sur les motifs d'écrire l'histoire et sur les récentes controverses entre révélation et histoire, dans la mesure où elles concernent les prophètes.

Quand on aborde les rapports des prophètes avec l'histoire, il importe avant tout de rappeler la conception juive du canon, qui ne connaît pas de livres historiques, mais la *Tôrâh*, les Prophètes et les Écrits. Non seulement les préoccupations des anciens étaient autres que les nôtres, surtout en matière de livres historiques, mais, comme l'écrit W. Harrington (*Nouvelle introduction à la Bible*, trad. de l'anglais par J. Winandy, Paris, 1971, p. 96), « ne faut-il pas admettre que certains des ouvrages en cause ne se sont jamais donnés pour historiques ? Il n'est guère douteux aujourd'hui que la réponse à cette question doive être affirmative; et c'est ainsi qu'une foule de faux problèmes ont été balayés par cette simple constatation que, dans bien des cas, nous n'avons affaire ni à de l'histoire au sens strict, ni même à de l'histoire tout court. Certains ouvrages bibliques ont été classés comme historiques sur la seule foi des apparences. Et c'est bien le lieu de nous rappeler ici que notre division de l'Ancien Testament en livres historiques, prophétiques et didactiques reflète notre mentalité occidentale... » (cf. pp. 94-97, avec de très judicieuses remarques).

L'article de W. Harrington, *A Biblical view of History*, dans *The Irish Theological Quarterly*, XXXIX, 3, 1962, pp. 207-222, montre les historiens deutéronomistes tournés vers le passé et les prophètes tournés vers l'avenir; cf. *I. Z. B. G.*, X, 1963-64, n° 855, résumé judicieux qui dégage bien l'influence deutéronomiste sur les livres historiques et la place donnée par l'auteur au commandement d'amour dans la perspective de l'histoire deutéronomiste. Mais nul n'ignore la pesée du prophétisme sur le Deutéronome et sur l'histoire deutéronomiste, qui constitue très précisément les « Prophètes antérieurs » du canon juif (pp. 218-219).

On ne saurait traiter de l'historiographie israélite ou de la conception prophétique de l'histoire sans renvoyer d'abord aux travaux minutieux d'A. Robert : art. Historique (*Genre*), dans *D.B.S.*, IV, col. 7-23 avec l'essentiel de la bibliographie antérieure à la seconde guerre mondiale; l'art. Logos, § II, *La parole divine dans l'Ancien Testament*, *ibid.*, V, col. 442-465 (pour le prophétisme voir spécialement les col. 444-456); on pourra glaner aussi dans ses articles Littéraires (*Genres*), V, col. 405-421, spécialement col. 411, 414, 417-418, et Médiation, V, col. 1008-1016. De fait, A. Robert ne craignait pas d'écrire qu'Israël a connu avec l'histoire « une structure de pensée particulière à l'A. T.; la période mosaïque a donné à Israël la formule d'une histoire morale, parénétique et légaliste. Dès lors il n'a cessé de penser sa religion sous la catégorie de l'histoire; c'est sous cet angle qu'il a compris ses rapports avec son Dieu, qu'il a essayé de pénétrer le mystère de son être et de ses attributs » (art. Logos, V, col. 449). Ces fortes déclarations, rédigées avant 1960, sont comme une étonnante prémonition des controverses exégétiques de la dernière décennie. Retenons surtout la justesse de la formule : « histoire *morale, parénétique et légaliste* ».

Il n'empêche que ni Monsieur Robert ni l'exégèse de langue française ne semblent avoir tiré parti d'une importante étude de J. Hempel, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (dans Nachrichten von der Gesellschaft zü Göttingen, Philologisch – historische Klasse — Fachgruppe V; Religionswissenschaft, Neue Folge, Bd. I, Nr. 1, Göttingen, 1936, pp. 1-48). Hempel estimait que les Aryens de l'Inde ne connaissaient pas le grand dieu façonnant l'histoire que les Aryens de Perse glorifiaient dans les inscriptions royales achéménides (*op. cit.*, p. 2) : constatation intéressante, malgré l'explication puérile « par le soleil des tropiques », mais qu'infirment les inscriptions du roi Azoka. Dès l'époque patriarcale Hempel admet la révélation individuelle d'un Dieu à un particulier, ce dernier le considérant désormais comme son dieu (J. Barr a repris récemment cette thèse, cf. *infra*, col. 1116 sq., qui peut s'appuyer sur les solides travaux de A. Alt, Dhorme, R. de Vaux, V. Maag, J. Bottéro et H. Cazelles; cf. *Ugaritica*, VI, pp. 25-44 et 501-517; *D.B.S.*, VII, 142 sq.). Autour d'Israël, Hempel constate qu'on a invoqué les astres, la fatalité, le destin, et même le dieu trompeur (Eschyle, *Les Perses*, 345; 353-354).

Hempel estime que l'idée israélite de l'histoire est celle d'un jugement de Dieu sur le péché de l'homme (p. 5). Il voit aussi une constante association, chez les prophètes, des « temps de malheur » et du « temps de salut », dans cet ordre de succession (pp. 6-7). Mais alors comment expliquer dans cette foi juive la pluralité d'interprétation (*Mehrdeutigkeit*) de l'histoire, parfois chez le même prophète, ainsi les revirements d'Isaïe au sujet des Assyriens (*op. cit.*, pp. 22-23) ? A cela s'ajoute l'équivocité des actions symboliques et des oracles eux-mêmes, susceptibles de diverses interprétations (pp. 32-33). Mais ici interviennent des paramètres propres à la prophétie israélite : le jugement comminatoire ou conditionnel, la miséricorde de Dieu, ses serments aux Pères (pp. 40-42). Ainsi se dégage l'idée d'un affrontement personnel entre Dieu et Israël : l'idée d'un changement est possible de la part de Dieu, du moment que le jugement, révélation d'une volonté personnelle, est subordonné comme un moyen éducatif à une volonté de salut. Le jugement final de l'histoire devra garantir le seul absolu, à savoir l'honneur de Dieu, mais non pas la voie par laquelle l'histoire y parvient : jugement ou salut (*op. cit.*, p. 41-42). Sur l'arrière-plan prophétique du roi messianique, « fils de Dieu », Hempel montre la grandeur de la théologie sacerdotale (P) qui profile l'image de Dieu « comme celle d'un sultan du monde, avec la domination sur les puissances animales » (p. 43).

Ed. Jacob est un de ceux qui ont regardé à la loupe la contribution des prophètes à l'historiographie israélite (*La tradition historique en Israël*, numéro spécial des *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1946, avec une importante bibliographie, pp. 199-203; cf. *Les prophètes et la philosophie de l'histoire*, pp. 135-156; voir aussi *Les cercles prophétiques*, pp. 56-58; *Le cycle des prophètes*, pp. 122-134). Il estime que les prophètes d'Israël, pour la première fois dans l'antiquité, ont envisagé une histoire universelle (p. 135; voir ce qui est dit d'Amos pp. 138-139). Non seulement le Dieu des prophètes est le Dieu de l'histoire, ce qui n'était pas une innovation absolue au Proche Orient, mais la foi à ce Dieu, devenu le maître de l'histoire universelle, prime chez eux la foi au Dieu créateur (p. 138; cf. p. 136). Ed. Jacob est revenu souvent sur ces questions (articles mentionnés *infra*, col. 1112 et 1121), mais spécialement dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, 2e éd., Neuchatel, 1968, *Dieu maître de l'histoire*, pp. 148-186).

L'une des plus brillantes contributions à la théologie de l'histoire est celle de H. W. Wolff (*Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, dans *Ev. Theologie*, XX, 1960, pp. 218-235, repris dans *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, Theologische Bücherei, 11, Munich, 1963, pp. 319-340; cette contribution est donc antérieure aux controverses soulevées par Pannenberg et R. Rendtorff; elle a paru en trad. anglaise, *The Understanding of History in the O. T. Prophets*, dans *Essays on Old Testament Interpretation*, Londres, 1963, pp. 336-355; nous citerons selon l'article original). Le genre propre de la connaissance historique n'est saisissable que dans l'enjeu du message prophétique, le futur à annoncer (cf. Am., VIII, 2), connu dans une expérience auditive ou visuelle. Ce futur apparaît comme celui de Yahvé. Dans les troupes de Téglat-Phalasar qui l'envahissent, c'est Yahvé en personne qui apparaît à Israël; c'est lui qui sera un lion pour Éphraïm (Os., V, 14), etc. Comme auteur du futur, Yahvé est le maître absolu de l'histoire (*Ev. Theologie*, p. 219). Dans la parole prophétique a lieu le dévoilement de l'histoire qui vient, d'autant que *dabar* signifie à la fois « parole » et « événement » (Ereignis); c'est donc un équivalent pour « histoire », qui offre aussi cette ambivalence d'être ce qui est dit (l'histoire narrée) et ce qui a lieu (l'histoire arrivée) (cf. Jer., I, 12; Ez., XII, 25, 28; voir à ce propos W. Zimmerli, *Ezechiel*, *B. K.*, XIII, p. 274-275 et 277). « Dans la parole, écrit Wolff, l'histoire est confiée au prophète » (*op. cit.*, p. 220). Et de ce fait l'histoire devient une conversation (Gespräch) de Yahvé avec Israël, nous dirions très précisément, avec Ed. Jacob, un dialogue. Wolff pousse la comparaison jusqu'à définir le rôle de l'homme dans l'œuvre de Yahvé comme celui d'un interlocuteur (*op. cit.*, p. 221). La plupart du temps ce futur de Dieu apparaît comme un futur historique et non comme la fin de l'histoire, et le prophète dévoile la finalité de ce futur, donc de l'histoire : en particulier cette finalité, surtout chez Jérémie, sera de provoquer à la conversion. « L'histoire est, aux yeux de la prophétie, l'entretien orienté que le Seigneur du futur a avec son peuple Israël » (*op. cit.*, p. 222). Mais ce Dieu du futur l'est aussi du passé. Dans cette identité (Selbigkeit) de Dieu réside l'unité de l'histoire : le passé motivant le présent ou le futur. La continuité de l'histoire ne sera ni le fait d'un Dieu arbitraire, ni le fait de la simple volonté de l'homme, mais elle sera la continuité d'une alliance vitale inviolable : c'est pourquoi Osée peut la comparer à l'histoire de l'amour d'un homme pour

une jeune fille ou au conflit d'un père avec ses enfants difficilement éducables (*op. cit.*, p. 224). Le futur est référé au commencement de l'histoire.

Plus importante encore nous paraît la thèse de Wolff selon laquelle l'histoire est reconnaissable par la prophétie comme un tout continu, parce que celle-ci retrouve dans l'action du Dieu à venir les débuts de l'histoire du salut (p. 227). Finalité et continuité vont nous faire déboucher sur une histoire universelle (Amos, Jérémie, Deutéro-Isaïe).

Marquons donc notre accord avec Wolff sur des points fondamentaux. L'histoire prophétique est finalisée, elle est un entretien orienté que le Seigneur du futur a avec Israël, elle est universelle et une, en raison même du monothéisme, et elle est typologique puisque c'est le même Dieu qui reprend son œuvre.

L'une des meilleures mises au point récentes est celle de Samuel Amsler (*Les deux sources de la théologie de l'histoire dans l'Ancien Testament*, dans *R. Th. Ph.*, 3e série, t. XIX, 1969, pp. 235-246). Après s'être rangé derrière J. Barr et ses mises en question de théories récentes, qui sont en l'occurence pour Amsler les positions de Cullmann et de Bultmann, notre auteur s'efforce judicieusement de remonter aux sources de l'historiographie israélite et très particulièrement à la synthèse du Yahviste, nouveauté, œuvre originale, dont il recherche la cause : « le facteur de cohérence entre une suite de faits apparemment désordonnée du vécu » (p. 238). Certes on peut invoquer avec sécurité la foi en l'unité du Dieu d'Israël; mais alors, se demande Amsler, pourquoi avant le Yahviste cette même foi n'avait-elle pas conduit à une pareille synthèse littéraire ? Amsler évoque d'abord la réponse de von Rad : l'antériorité des confessions de foi ou parénèses : Deut., VI, 21-23; Deut., XXVI, 5-9; Jos., XXIV. Et certes, reconnaît Amsler, « il n'y a d'histoire » que reconnue et confessée par la foi (p. 239). Les failles de cette systématisation apparaissent de part et d'autre : d'un côté parce que le Yahviste ne connaîtrait pas « l'installation en Canaan » et d'un autre côté parce que les confessions de foi, sources présumées, ne mentionnent jamais l'alliance du Sinaï (p. 239). A cela s'ajoute pour Amsler la diversité des formes littéraires de ces trois « credo ». Alors que Deut., VI et XXVI ont le « nous » de la communauté confessante, la récapitulation historique de Jos., XXIV, 2-13 a le « je » de l'interpellation divine, comme dans les oracles.

Renonçant donc un peu trop vite, à notre avis, à suivre G. von Rad, notre auteur va proposer deux sources pour expliquer l'historiographie yahviste : les préambules des traités d'alliance ou plus précisément de « vassalité », et un genre littéraire de cour royale, inspiré de la *novelle* égyptienne.

Prenant appui sur les comparaisons bien connues de G. Mendenhall et Kl. Balzer entre les traités hittites de vassalité et les liturgies d'alliance de l'Ancien Testament, Amsler rappelle l'importance du préambule historique de ces traités qui couvrent parfois une période de plusieurs règnes; « l'un des traités couvre cinq générations, soit une période de trois siècles et demi » (p. 240). C'est une histoire de *berith*, mais Amsler distingue soigneusement : « A la différence de la notion d'élection, courante dans la théologie royale mésopotamienne et égyptienne, la *berith* ne paraît pas connaître ailleurs qu'en Israël un usage théologique ». Mais Amsler ajoute : « Elle entraînera d'ailleurs derrière elle dans la foi d'Israël des sous-produits dangereux contre lesquels s'élèveront les prophètes. Mais à la lumière des traités de vassalité, on ne sera pas surpris que la notion de *berith* ait appelé celle d'*histoire* » (p. 241). Une difficulté soulevée par G. Fohrer et Martin-Achard (cf. p. 241, n° 1) serait l'absence de contact entre les traités de vassalité et Israël avant l'époque du Deutéronome. Mais cette difficulté semblerait dissipée par les observations de E. Kutsch, qui estime qu'avant le Deutéronome *berith* désigne non une alliance bipartite, mais les prescriptions auxquelles le peuple doit obéissance, par ex. Ex., XIX, 5; XXIV, 7; XXXIV, 28; Os., VIII, 1, etc., ce qui serait la situation typique d'un traité de vassalité (Amsler, *op. cit.*, p. 242, fin de la note de la page précédente; E. Kutsch, *Der Begriff « berith » in vordeuteronomischer Zeit*, dans *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift für L. Rost, Berlin, 1967, *B. Z. A. W.*, CV, pp. 133-143).

Pour Amsler, Ex., XIX, 4 serait le pendant d'une déclaration personnelle du suzerain. La *berith* lui apparaît comme source de cohérence des étapes successives de l'histoire. « En confessant la *berith* de Yahweh avec lui, Israël confesse du même coup l'existence d'une *histoire* faite des actes qui ont marqué cette relation (...). Inversement, on peut dire qu'il n'y a d'histoire, au sens biblique du terme, que pour ceux qui s'engagent aujourd'hui dans le cadre de cette alliance, par l'obéissance de la foi » (p. 243). Nous sommes tout prêt à souscrire à cette vue.

Nous avons une récente mise au point des traités de vassalité par celui qui fut, en 1931, avec ses *Hittitische Staatsverträge*, un pionnier de ces publications : Viktor Korošec, *Le vasselage hittite d'après les textes d'Ugarit*, dans *Rivista internazionale di diritto romano e antico*, Naples, XX, 1969, pp. 210-232.

Mais la perspicacité d'Amsler est d'avoir vu lui-même les limites de son hypothèse : le style du Yahviste n'est pas du tout celui d'une liturgie d'alliance et le Sinaï n'a chez lui qu'un rôle secondaire.

Les affinités du « kérygme » du Yahviste avec le récit de l'ascension de David (I Sam., XVI — II Sam., V) et de la succession au trône (II Sam., IX — I Reg., II) incitent Amsler à prendre en considération la novelle royale dont naguère S. Herrmann (*Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel*, Wiss. Zeitschr. der Karl-Marx Universität, Leipzig, 3, 1953-54, Gesch. und Sprachwiss., Reihe I, pp. 51-62) avait montré l'intérêt (nous nous sommes étendus longuement sur cette question dans *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Donum natalicium Coppens*, III, 1968). Amsler montre la transposition théologique subie par ce genre en Israël : ce n'est plus le roi (le pharaon) qui fait part de son projet et le met à exécution, c'est Dieu par l'intermédiaire du prophète (Nathan, en l'occurence). Amsler souligne enfin les affinités de ce genre historique et de la synthèse yahviste avec le milieu sapiential (pp. 244-245 : cf. *infra*, nos remarques similaires, col. 1170-1174).

Karl A. Keller (*L'Ancien Testament et la théologie de l'histoire*, dans *R. Th. Ph.*, 3e série, XIII, 1963, pp. 124-151) appelle théologie de l'histoire « une vue d'ensemble des destinées de l'homme, sous l'angle particulier de ses rapports avec Dieu » (*op. cit.*, p. 124; cf. p. 126). Ces rapports culminent en Jésus-Christ. Keller les envisage dans l'A. T. au niveau de la providence divine et au niveau de la participation personnelle de Dieu au déroulement de l'histoire. L'homme biblique apparaît comme collaborateur, partenaire valable, interlocuteur qualifié de Dieu (pp. 126-127). Keller étudie successivement trois types de présentation de l'histoire : Gen. I-XI (dont il retient qu'à l'encontre des dieux mésopotamiens épouvantés par le déluge qu'ils viennent de déclencher, Yahvé conserve le contrôle des événements); le livre de Daniel, aux antipodes du précédent, nous révèle un auteur passionné par les problèmes de l'État, qui sont cependant peu de chose par rapport à l'avènement eschatologique du Règne de Dieu

(pp. 129-131); le troisième exemple retenu par Keller est celui du prophète Isaïe et de son école.

Le « cercle de Heidelberg ». L'un des événements marquants de la décennie 1960-1970 est l'apparition d'exégètes et de tendances exégétiques et théologiques regroupés par Wolfhart Pannenberg autour du thème *La révélation comme histoire* et dont le manifeste inaugurait les cahiers complémentaires de la publication *Kerygma und Dogma* [= K.u.D.], réunissant au départ le théologien W. Pannenberg, l'exégète de l'Ancien Testament Rolf Rendtorff, l'exégète du Nouveau Testament Ulrich Wilkens et l'historien de l'Église Trutz Rendtorff (*Offenbarung als Geschichte*, K. u. D., Beiheft 1, Göttingen, 1961, 2e éd. 1963, 3e éd. 1965, laquelle comprend une réponse de Pannenberg à diverses critiques). On a parlé à leur propos du « cercle de Heidelberg », dénomination peut-être provisoire, mais commode. Pour une vue d'ensemble de ce courant et des questions soulevées, renvoyons à Ed. Jacob, *Grundfragen alttestamentlicher Theologie*, *Franz Delitzsch-Vorlesungen 1965*, Stuttgart, 1970, spécialement les ch. III, *Offenbarung und Wort* (pp. 25-31), et IV, *Geschichte und Heilsgeschichte* (pp. 32-40), et *passim*. Il sera bon également de recourir à Ignace Berten, *Histoire, Révélation et Foi, dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles - Paris, 1969, et à l'article de Claude Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique : W. Pannenberg*, dans *Études théol. et relig.*, XLVI, 1971, pp. 13-28. L'Ancien Testament et particulièrement Ezéchiel vont se trouver au cœur du débat (*supra*, art. *Ezéchiel*, col. 785-786).

Le premier enjeu, c'est un déplacement d'intérêt vers une *théologie de l'histoire* qui tendrait à prendre la place d'une *théologie de la révélation* et même d'une *théologie de la parole*, avec, note Geffré, une volonté explicite de dépasser la problématique anti-libérale de Barth et de Bultmann : « On répète à juste titre que la révélation judéo-chrétienne est inséparablement parole et histoire. Dieu se révèle *dans* et *par* l'histoire. Mais, comme le demandait déjà Barth, la question essentielle est de savoir si la révélation est un « prédicat de l'histoire » ou bien si c'est l'histoire qu'il faut comprendre comme « un prédicat de la révélation » (*op. cit.*, p. 13); *infra*, col. 1146-1150; *supra*, 1092.

Concernant les prophètes, on tiendra compte d'une controverse existant entre W. Zimmerli et Rolf Rendtorff et qui a pour enjeu le rôle de la parole par rapport à l'événement. Zimmerli reproche à Rendtorff d'avoir absolutisé l'histoire, considérée comme moyen de connaissance de Yahvé par tous les peuples (*Offenbarung im Alten Testament*, dans *Ev. Theologie*, XXII, 1-2 (1962), pp. 15-31; cf. pp. 23-24). Par là, Rendtorff contribuerait à une dépréciation de la parole et de la révélation par le Nom divin. En somme ce qu'on gagnerait avec Rendtorff en « extension » — car l'histoire serait mode de révélation universelle — on le perdrait en « compréhension », car la théologie de la parole (prophétique) cède la précellence à la théologie de l'événement. Or Zimmerli estime que, dès l'Exode d'Égypte, c'est la révélation du Nom de Yahvé devant pharaon qui est en question. Dans la guerre des Syriens (I Reg., XX) ceux-ci estiment que Yahvé n'est qu'un dieu des montagnes et non des plaines. Avec Ezéchiel c'est encore ce nom de Yahvé qui doit être reconnu des peuples (Ez., XXV). Avec le Deutéro-Isaïe, Israël est désigné par Yahvé par l'expression « mes témoins », Is., XLIII, 10; XLIV, 8; ou, dans le cas du futur David, « témoin pour les peuples » (LV, 4). Dans sa souffrance Israël témoigne encore parmi les nations de ce nom de Yahvé. Prétendre isoler l'événement de la parole serait, dans le cas du Deutéro-Isaïe, d'une témérité intenable (ein exegetisch unhaltbares Unterfangen, *op. cit.*, p. 25). Dès le début de son œuvre éclate en effet la jubilation pour la parole (XL, 9) et à la fin c'est une démonstration de l'efficacité de cette parole (LV, 10 sq.).

Autres objections adressées par Zimmerli à Rendtorff : si l'histoire comme un tout devait être comprise comme la révélation, faudra-t-il, dans ces conditions, attendre la fin de celle-là pour que celle-ci s'achève (p. 28) ? — La théorie de l'histoire universelle de Rendtorff ne laisserait aucune place au caractère d'interpellation divine de l'histoire («Anrede» pour Zimmerli) ou de dialogue orienté (« gezieltes Gespräch » de Wolff). — L'idée de faire de l'histoire l'*organon* dans lequel Dieu est présent comme dans sa révélation spécifique paraît à Zimmerli contraire au sens paléotestamentaire de l'histoire, car celle-ci est comprise comme une chose créée, indépendante de Dieu. Elle ne porte pas en elle-même un sens mystérieux qui serait accessible à la compréhension naturelle de l'homme : elle appelle à la foi (déjà en Ex., XIV, 31). — Au cœur enfin du message prophétique Zimmerli découvre le très personnel : « Moi Yahvé » et non un « Lui, Yahvé » (*op. cit.*, p. 30). Ce n'est pas dans une vue de synthèse et d'ensemble sans cesse approfondie qu'Israël a ancré sa foi en la continuité de l'histoire, mais bien dans le Yahvé fidèle à ses promesses.

Rendtorff a répondu à Zimmerli dans la même revue (*Geschichte und Wort im Alten Testament*, dans *Ev. Theologie*, XXII, 12 (1962), pp. 621-649). Écoutons-le. Au stade de la religion des patriarches, la parole signifiante précède l'événement et la séquence parole-événement-continuité livre la connaissance de Dieu. — Ce processus se prolonge à l'époque royale et sous les premiers prophètes, mais avec apparition des oracles de malheur. — A ces époques, l'accomplissement de l'oracle peut aisément se constater. — Incontestablement Yahvé mène l'histoire, comme il apparaît dans l'histoire de Joseph et le récit de la succession au trône de David. — Avec les prophètes écrivains il est constamment présupposé que Yahvé mène l'histoire. Mais pour Rendtorff il s'agit là bien plutôt d'ouvrir les yeux des contemporains que de leur apporter une révélation nouvelle et inédite. C'est ici que vont commencer les enchevêtrements de l'histoire et de ses traditions. — Enfin c'est désormais l'histoire qui va démontrer et éprouver la parole, d'autant que celle-ci n'est pas toujours accomplie, qu'elle peut demeurer dans un futurible eschatologique, une simple possibilité dans un avenir éloigné.

James Barr (*Revelation through History in the O. T. and in modern Theology*, dans *Interpretation*, XVII, 1963, pp. 193-205; repris et développé dans *Old and New Interpretation*, Londres, 1966, pp. 65-102) se montre convaincu que, pour des aires importantes de l'A. T., le caractère central de la révélation par l'histoire ne peut être appliqué sans faire violence au texte (*Interpretation*, p. 196), d'abord dans la littérature de Sagesse, ensuite dans les Psaumes (cf. l'aveu de E. Wright, *God who acts*, Chicago, 1952, p. 103).

Barr considère les récits de l'Exode comme une « interprétation » et une « méditation » des événements et non comme une révélation dans l'histoire; la révélation n'est pas le principe d'organisation de ces récits (*op. cit.*, pp. 197-198). Pour Barr, la catégorie (bracket) d'histoire n'est pas biblique et si l'on prend en considération des récits comme la création, le déluge, l'Exode, la chute de Jérusalem, leur rapport à la définition ou à la catégorie histoire au sens propre du terme est très variable (pp. 198-199; cf. *Old and New Interpretation*, pp. 69-70). Vouloir user pour la Bible de la catégorie histoire comme d'un concept régulateur et central ce sera toujours s'exposer à des réactions du type bultmannien (*Interpretation*, p. 199).

La tentative franchement révolutionnaire de

Pannenberg lui paraît relever de l'apologétique, de la défensive face à des philosophies hostiles (*Interpretation*, p. 200) et il doute de l'efficacité, sur la pensée moderne, d'une tentative qui lui apparaît, comme une certaine théologie barthienne, de l'ordre du compromis théologique (p. 200, avec la note 5). Son intérêt est de rendre la Bible plus intelligible et plus accessible à une certaine forme de pensée moderne, mais ne nous y trompons pas, cette apologétique est plus proche de la pensée du XIX^e s. que du XX^e (p. 203).

L'idée de révélation dans l'histoire est un élément important dans la Bible (p. 201). La Bible est réellement *Heilsgeschichte*, une série d'événements à travers lesquels Dieu s'est spécialement révélé lui-même (p. 201). C'est un thème central dans la Bible, un chaînon entre Ancien et Nouveau Testament. Mais il y a d'autres axes également pénétrants et importants : ainsi l'axe de la communication verbale directe de Dieu avec un particulier en certaines circonstances : « Dieu peut parler en des messages spécifiques quand il veut et aux hommes de son choix » (*ibid.*, p. 201). « Si nous persistons à dire que la communication directe doit être subsumée (*subsumed*) sous une révélation à travers les événements de l'histoire, et celle-là prise comme une interprétation subsidiaire de celle-ci, je dois dire que nous sommes en train d'abandonner la représentation spécifique de la Bible pour une autre qui serait apologétiquement plus confortable » (*ibid.*, pp. 201-202).

L'article et le livre de Barr sont donc un courageux plaidoyer pour une communication personnelle de Dieu à ses prophètes. Voir Y. Congar, art. *Histoire*, dans *Catholicisme*, v, 767 sq., très bien informé.

Parmi ceux qui récusent encore la thèse de l'histoire comme moyen distinctif, suprême et spécifique d'une révélation de Yahvé, citons Bertil Albrektson (*History and the Gods*. An essay on the idea of historical events as divine manifestations in the ancient Near East and in Israel, coll. *Conjectanea biblica*, Old Testament Series 1, Lund, 1967). Dans la mesure où l'histoire a quelque signification — thèse d'ailleurs commune à tout le Proche Orient —, ce ne peut guère être sans la parole divine (cf. p. 122), laquelle, dans le monde du Proche-Orient, n'arrive pas directement mais à travers les oracles. Albrektson reconnaît cependant onze mentions explicites du plan de Dieu, dont dix chez les prophètes (cinq dans le livre de Jérémie, quatre dans le livre d'Isaïe, une dans les Psaumes, pp. 70-86). Pour Albrektson, ce qui est essentiel et spécifique d'Israël, c'est une révélation de Dieu par la parole.

Dans une étude critique, W. G. Lambert (*History and the Gods : a review article*, dans *Orientalia*, N. S., XXXIX, 1970, pp. 170-177) marque un accord de fond avec les principales thèses d'Albrektson, mais conteste à maintes reprises sa compétence dans les domaines extérieurs à la Bible. Lorsqu'Alberktson soutient (ch. I) que les dieux mésopotamiens ne sont pas simplement des divinités de la nature mais peuvent interférer dans les affaires humaines, il néglige un peu trop deux facteurs limitatifs dans le polythéisme : d'abord qu'en Sumer chaque cité avait sa propre divinité, considérée comme l'autorité réelle de la ville; d'autre part que les divinités mésopotamiennes étaient non seulement divinités de la nature, mais, ce qui est beaucoup plus important, parties prenantes de l'univers physique, « they were very much part of the physical universe » (Lambert, *op. cit.*, p. 171); à quoi il faut ajouter que leur multiplicité se combinait avec leurs limitations et avec les antagonismes liés à leurs habitats humains. Le contrôle de Yahvé sur les nations n'offrirait rien de semblable (*ibid.*, p. 172; cf. p. 174).

Dans son chapitre V, Albrektson établit des comparaisons quant au plan divin de l'histoire, schéma commun à tout le Proche-Orient ancien, et quant aux châtiments des nations et des villes par les dieux offensés, avec rappel des doctrines similaires de la Bible. Ce qui demeure la spécificité de Yahvé, c'est l'idée que l'avenir achèvera un plan d'ensemble. Rien de semblable ne se trouverait en Mésopotamie. Ici, l'homme est créé pour servir les dieux en les apaisant par des nourritures et des boissons; toutes les inventions de la vie sociale et de la civilisation sont accordées par les dieux à la race humaine (voir nos remarques *supra*, col. 874, 4° et *infra*, 1172); et si les normes de la vie y sont d'origine divine et considérées comme telles, rien ne prouve qu'en Mésopotamie les dieux soient tenus de les respecter eux-mêmes. Au contraire, la sainteté de Yahvé, qui est source d'imitation et base de toutes les exigences, constitue la note caractéristique du dieu d'Israël (Lambert, *op. cit.*, pp. 173-174). Sur toutes ces questions, cf. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953.

2° *Les prophètes, acteurs de l'histoire.* — Sans revenir ici sur Moïse, rappelons le rôle décisif de Samuel et de Nathan dans l'institution de la monarchie. Nathan est le mentor de David (II Sam., XII, 1-15). C'est Aḥiyyah le Silonite qui met la révolte et le schisme dans la tête de Jéroboam (I Reg., XI, 29 sq.). Élisée est l'instigateur de l'usurpation du trône par Jéhu (II Reg., IX). Devant Jéroboam II Amazias de Béthel dénonce en Amos un conspirateur contre sa maison (Am., VII, 10). De Samuel à Élisée, les prophètes s'adressent presque constamment aux monarques.

Isaïe intervient constamment dans la politique de son temps, soit au cours de la guerre syro-éphraïmite sous Achaz (Is., VII, 1 - VIII, 15), soit sous Ezéchias. Lire désormais Brevard S. Childs, *Isaiah and the assyrian crisis*, dans *Stud. in Biblical Theol.*, seconde série, 3, Londres, 1967 (relire II Reg., XVI, 7-9).

Mais Childs a négligé, pour le contexte de la guerre syro-éphraïmite, un important document, sur lequel il faut lire John Gray qui, dans son article *The period and office of the prophet Isaiah in the light of a new Assyrian tablet* (dans *The Expos. Times*, LXIII, juin 1952, pp. 263-265) a bien vu l'intérêt d'une tablette fragmentaire (N. D. 400; publiée par D. J. Wiseman, *Two historical inscriptions from Nimrud*, dans *Iraq*, XIII, 1951, pp. 21-26) trouvée, en 1950, par Mallowan dans les fouilles de Nimrud. Elle vient compléter les inscriptions trouvées par Layard en 1849 concernant la campagne de Téglat-Phalasar III (745-727) à travers la Syrie en direction de la côte palestinienne jusqu'à Gaza. Par les Annales royales, on savait que cette campagne se situait en 734. L'armée assyrienne s'avance à travers le district de *Ṣimirra* (*Ṣumur* des tablettes d'Amarna, identifié depuis comme un port syrien), puis vers *Kashpuna* (qui suggère Achshaph de Jos., XI, 1; XII, 20 et XIX, 25), probablement dans la plaine d'Acre. M. Delcor propose de lire Rašpuna (= Arsuf, à 18 km au Nord de Jaffa) (art. *Philistins*, dans *D. B. S.*, VII, col. 1270). L'ivoire figure parmi les produits du tribut de cette région.

Alors que, selon II Reg., XVI, 7-9 et Is., VII-IX, le roi Achaz fait appel à l'Assyrie sous la menace des rois de Damas et de Samarie, selon II Par., XXVIII, 16-21, la pression, l'empiétement semblent venir des Édomites et des Philistins (℣. 17-18). Or plus de la moitié de la tablette N. D. 400 est consacrée à la campagne des Assyriens contre les Philistins, ce qui tendrait à prouver que les Chroniques retiennent un aspect important de la situation, qui a été quelque peu négligé et même « obombré » (*overshadowed*) dans les livres des Rois et dans Isaïe par la crise syro-éphraïmite (Gray, *op. cit.*, p. 263). Édom est d'ailleurs mentionné à côté des Philistins (Luckenbill, *Ancient Record of Assyria*, I, § 801). Gray attire l'attention sur II Par., XXVIII, 20 : « Téglat-Phalasar, roi d'Assyrie, l'attaqua [Achaz] et l'assiégea sans pouvoir l'emporter ». Les Assyriens poussèrent l'offensive jusqu'à *Naḥalmuṣur*, qui est le fameux « torrent d'Égypte » (Wadi el-Arish). On y dressa ainsi qu'à Gaza une statue du roi (Gray, *op. cit.*, p. 264). L'attitude

d'Isaïe, ennemi d'un appel à l'Assyrie, apparaît désormais beaucoup plus réaliste qu'il ne semblait jusqu'ici.

Jérémie pousse le roi Sédécias à la capitulation : devant le refus du roi, il avertit les défenseurs de Jérusalem d'avoir à déserter chez les Chaldéens (Jer., XXXVIII, 1-4).

Aggée (II, 20-23) et Zacharie (3 fois) encouragent les espoirs messianiques de Zorobabel, peut-être pour sa perte (cf. Ch. R. North, *The Old Testament Introduction of History*, Londres, 1946, pp. 58 sq. et son art. *History*, dans *I. D. B.*, II, p. 607 sq.).

3° *Les prophètes, témoins de l'histoire.* — Les prophètes ne se contentent pas d'être parfois les acteurs de l'histoire, ils en sont aussi les témoins historiques, et leurs oracles sont souvent une source documentaire d'un réel intérêt.

Herbert Donner, dans son essai très documenté (*Israel unter den Völkern*, Leyde, *S. V. T.*, XI, 1964), a montré que, si pour l'historiographie du VIII^e^ s. av. J.-C. on utilisait surtout les livres des Rois et les Annales assyriennes, bon nombre d'oracles apportent aussi une contribution à l'histoire internationale. C'est ce qu'il essaye de vérifier pour cette période à l'aide des prophètes Isaïe, le plus riche dans cet apport documentaire, Osée et Michée, et il relève :

a) Tout un complexe relatif à la guerre syro-éphraïmite (Is., VII, 1-17; VIII, 1-4; 5-8; 9-10; 11-15), auquel on ajoutera un oracle important sur Damas (Is., XVII, 1-11). Il faudrait également étudier de près Osée, V, 1-2 (où à vrai dire le butin historique nous paraît maigre) et V, 8-9, qui se rapporterait aussi à la guerre syro-éphraïmite.

b) Bien des détails concernant la chute de Samarie et du royaume du Nord. Le souverain de Samarie entreprend des tractations avec le pharaon sans puissance de la XXIV^e^ dynastie, Tefnakht de Saïs. Lors de la chute de Samarie, l'Égypte, comme il fallait s'y attendre, n'apparaîtra même pas à l'horizon... donnant par là raison aux prophètes (Is., IX, 7-X, 4; V, 25-30; XXVIII, 1-6; Os., VII, 8-12; IX, 11-14; XII, 2; Mich., I, 2-16).

c) Dix ans de troubles et la résistance de Juda contre Assur, en 721-711 (cf. Is., XIV, 28-32; XX).

d) La résistance de 705-701, le dernier soulèvement (Is., I, 4-9; XVIII; XXII, 1-14; XXX, 1-5; XXXI).

H. Donner résume ainsi l'attitude des prophètes à l'égard de la politique. Pour Isaïe, c'est Dieu qui conduit la politique mondiale; ce qui est exigé, c'est non une neutralité politique, mais la confiance en Yahvé et en sa parole. Ce jugement du prophète s'explique aisément : Israël a abandonné le don de l'élection. Quant aux autres prophètes, chacun a son optique propre, que seules peuvent dégager des études minutieuses. Celle d'Osée, par ex., serait plus sombre : son idéal se situe dans le passé, la menace des contaminations païennes demeure à ses yeux permanente; d'où une attitude réactionnaire sur le plan religieux.

4° *Les prophètes, interprètes de l'histoire, œuvre de Dieu et des hommes.* — Nous l'avons rappelé en tête de ce développement : les Juifs ont appelé « prophètes antérieurs » les livres de Samuel et des Rois, ce qui est significatif du lien établi entre les prophètes et l'histoire. Les prophètes sont beaucoup plus que des témoins, ils sont des interprètes de l'histoire, qui n'est pas autre chose pour eux que l'œuvre des nations, mais arbitrée par Dieu, maître en dernier du cours des événements (lire H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, 1946, surtout le chapitre IX, pp. 123-125).

R. North (*Prophetismus ut philosophia historiæ*, dans *Verbum Domini*, XXIX, Rome, 1951, pp. 321-333) a voulu montrer que la prophétie biblique se comprend excellement comme une philosophie de l'histoire. Le prophète est à ses yeux un philosophe inspiré de l'histoire (*op. cit.*, pp. 321 et 333). Mais North estime, avec les anciens exégètes qu'il invoque (Hölscher, Mowinckel, Jepsen, Eichrodt), qu'il y a équivocité entre prophètes pré-canoniques et prophètes canoniques. Peut-être souligne-t-il un peu trop les manifestations extatiques ou auliques des anciens prophètes, tout en admettant certaines relations avec la prophétie ultérieure. Et il voit déjà en Samuel un interprète de l'histoire (I Sam., XII, 1-16).

Pour North, « le prophète est celui qui manifeste la volonté de Dieu aux hommes, sans implications nécessaires concernant le passé ou l'avenir » (*op. cit.*, p. 324). La volonté de Dieu traduit avant tout son intention présente. Examinés quantitativement, il faut cependant reconnaître que les oracles concernent la morale, spécifiquement la politique, et rarement la vie quotidienne.

Cette parole de Dieu est presque toujours exprimée comme un futur inconditionnel, visant en général la ruine du peuple désobéissant. Mais cette forme absolue est aujourd'hui considérée comme un genre littéraire, dans lequel (Is., XXXVIII, 1; Jer., XI, 11; XIV, 12) est implicitement contenue la condition à remplir (*op. cit.*, p. 326). La prophétie est encore pour North analyse du présent (*ratiocinium de præsenti*) et la prédiction lui est accidentelle (p. 327). Il cite alors Skinner, qui considère à bon droit que « la mission radicale des prophètes était de libérer les vérités éternelles de la religion de leur conditionnement temporel ou national, afin qu'apparaisse leur fondement véritable dans le caractère immutable de Dieu et la nature essentielle de l'homme » (Skinner, *Prophecy and Religion*, Cambridge, 1936, p. 14). Les prophètes avaient à délivrer l'élection de ses aspects nationalistes (Jer., XXXI, 33). La prophétie est une analyse de l'histoire, où les prophètes vont exprimer l'avenir en termes d'Exode (Jer., XXIII, 7; XXXI, 32; Os., XI, 5). Parfois, reconnaît North, on ne sait s'il s'agit du passé ou du futur (Hab., III, 15; Is., XLIII). Mais « toute la mission d'Israël consiste dans l'exécution des principes fondamentaux qui apparaissent dans l'Exode » (*op. cit.*, p. 329). J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 201-210.

Pour une analyse prophétique de l'histoire, comme première tentative d'une histoire universelle et à options universalistes dans ses objectifs futurs (descendance de Noé, promesses à Abraham), il faut rappeler ici la personnalité du Yahviste (J). Nous évoquerons à son sujet des remarques, trop oubliées, de O. Procksch sur la vision prophétique du passé qu'on rencontre chez J (O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten*, Leipzig, 1902). Longtemps avant l'arrivée des prophètes, on a retenu en Israël les grands souvenirs du passé dans la légende et l'histoire, récits dans lesquels s'explicitaient pour la première fois le sentiment de la grandeur particulière du peuple et le pressentiment (« die Ahnung ») de sa place singulière dans l'histoire. La conscience d'une appartenance commune scella les hordes dans le désert, et les guerres de Yahvé, puis la monarchie davidique renforcèrent ces liens. Avec Salomon, une expérience cosmopolite s'esquisse. Le document J fut rédigé probablement au temps de ce roi (O. Procksch, *op. cit.*, pp. 1-2). Qui était J ? « Celui-ci était plus qu'un rassembleur des vieilles traditions, c'était un voyant, le visage tourné vers le passé, plein de religion et plein d'esprit » (*op. cit.*, p. 3). Il a repris les souvenirs de son peuple d'un point de vue universel. « Il a tendu sur ce panorama le voile de la poésie. Sous sa conduite, le monde et l'histoire se révèlent encore comme un secret; ils sont plus pressentis que conceptualisés (mehr geahnt als begriffen) ». Là gît le charme enlaçant de cette manière

de concevoir (p. 4). C'est une véritable *épopée* qui se développe sous nos yeux. Mais que l'histoire pose aussi pour le présent un immense problème, qu'elle puisse un jour broyer les peuples sans qu'Israël lui-même puisse y échapper, à tout cela notre auteur ne pense pas encore. Si pour J l'histoire est épopée, avec les prophètes elle deviendra tragédie (dort ist die Geschichte Epos, hier Tragödie) (*op. cit.*, p. 4).

Le destin d'Israël au milieu des empires, tel sera à partir du VIII[e] s. le souci des prophètes (p. 4; cf. p. 7). Et leur conception de l'histoire sera totalement paradoxale, puisque constamment nationale (il s'agit des destinées d'Israël), constamment religieuse (« la relation de Yahweh avec Israël est le thème le plus profond de la Prophétie ») et constamment universelle (le Dieu d'Israël se révèle à eux comme le Dieu de l'histoire mondiale) (pp. 4-5).

L'une des caractéristiques essentielles du prophétisme hébreu est cette ouverture à une religion universelle, ce dépassement de l'élection d'un peuple particulier. Si tous les peuples de la terre peuvent connaître des explosions de messianisme nationaliste, Israël, lui, sera le vecteur d'une eschatologie messianique universaliste.

Ed. Jacob (*L'Ancien Testament et la vision de l'histoire*, dans *R. Th. Ph.*, 3[e] série, 7, 1957, pp. 254-265) a particulièrement bien saisi cette tension entre l'élection d'Israël et celle des nations : « Lorsqu'on parle d'une souveraineté divine sur l'histoire, il est un mot qui s'impose presque naturellement, c'est celui de Providence; par elle, le monde et l'histoire reçoivent équilibre et stabilité. Or dans l'A. T. ce mot est absent; Dieu, en effet, ne mène pas l'histoire par la Providence, mais par l'Élection, notion dont l'apparente étroitesse et l'aspect irrationnel ont souvent été une pierre d'achoppement. L'histoire, dans l'A. T., se fait sous le signe de l'élection : Dieu est toujours celui qui était et qui appelle; rien n'est plus certain que cela; l'existence du monde elle-même est une chose beaucoup moins assurée que l'élection et les bases sur lesquelles il repose sont extrêmement fragiles, car il fallait compter avec le possible retour du chaos existant antérieurement à la création et qui pouvait tout remettre en question; c'est que la création n'est pas le cadre immuable à l'intérieur duquel se déroulera l'histoire, elle n'est que le premier acte de l'histoire et se trouve par conséquent, comme elle, sous la constante dépendance du maître de l'histoire...» (*op. cit.*, p. 256). En même temps Ed. Jacob rappelle la loi de dépassement de l'histoire biblique qui s'applique aussi à l'élection : « ...Les diverses créations de l'histoire n'ont, en dernière analyse, pas d'autre but que de faire comprendre à Israël et aux nations qu'il n'y aura pas d'autre souveraineté que celle de Yahvé, qui, lorsqu'elle sera universellement reconnue, finira par supprimer tous les privilèges de l'élection » (*op. cit.*, p. 258) et il cite à l'appui Is., XIX, 23-25.

Notre principale conclusion serait toutefois de ramener la conception prophétique de l'histoire à un développement de l'idée monothéiste. S'il n'y a qu'un Dieu, il est le Seigneur absolu et unique, et l'histoire concerne tous les temps, tous les espaces et tous les peuples. L'eschatologie, l'universalisme et le devoir missionnaire vont nous apparaître comme les modulations de l'idée monothéiste. Et nous enregistrons un fait d'histoire : Israël a toujours été le peuple de la foi et il a progressivement, mais d'une manière inflexible, développé les conséquences historiques d'une foi monothéiste; cf. *infra*, 1199 sq., 1219 sq.

VIII. Prophétisme et culte. — I. Controverses sur les rapports du culte et du prophétisme. État de la question (col. 1122). 1° Pour un rejet total du culte par les prophètes. 2° Méthodes d'approche cultuelle et revalorisation du culte : la « *Kultgeschichtliche Methode* ». 3° L'école « Myth and Ritual ». Les aspects dramatiques et royaux et la dimension cosmique du culte : le « patternism ». 4° Le groupe scandinave : l'école d'Upsal. Les prophètes cultuels et les liturgies prophétiques. 5° Positions intermédiaires : les affinités liturgiques et psalmiques de certains prophètes. — II. Le culte, actualisation de l'histoire et mémorial (col. 1146). — III. Controverses sur les rapports du prophétisme, du culte et du droit (col.1150). — IV. La thèse d'un ministère prophétique en Israël ? (col. 1156). — V. Conclusions sur prophétisme et culte (col. 1157). 1° Remarques méthodologiques et théologiques. 2° Difficultés pour la thèse des prophètes cultuels. 3° Prêtres et prophètes. 4° L'intercession prophétique.

Après avoir examiné les rapports du prophète avec les représentants de l'autorité — anciens, juges, rois —, la trichotomie de Jérémie (XVIII, 18) et d'Ézéchiel (VII, 26) nous amène à considérer les rapports du prophète et du prêtre dans notre trilogie structurale.

I. Controverses sur les rapports du culte et du prophétisme. État de la question. — La question des rapports des prophètes avec le culte et avec les prêtres nous paraît le type même de ces questions « kaléidoscopiques » mal posées, où chacun retrouve ce qu'il souhaitait découvrir en fonction de ses propres préjugés dogmatiques, apologétiques ou nationalistes. Or ceux-ci ont joué à plein dans ce domaine. Voyons donc d'abord pourquoi et comment se sont introduites pareilles distorsions.

Une première raison de distorsion découle d'une conception souvent étroite, péjorative et minimisante du culte chez beaucoup de critiques modernes, influencés sur ce point par le protestantisme libéral du XIX[e] siècle. On se cherchait, on se trouvait des champions de la cause anti-cultuelle chez les prophètes (cf. *infra*, col. 1127 et 1132).

Une deuxième raison vient d'une simplification abusive du problème religieux : schématisation quant au rapport des forces entre prêtres et prophètes, mais aussi schématisation indue de la religion israélite, alors que celle-ci passe, en fait, par tous les avatars des incarnations successives et diverses du monothéisme yahviste au Désert, en Canaan, en Diaspora. Et, de l'avis de Th. C. Vriezen, on pourrait facilement raffiner encore, en distinguant, à la suite de S. H. Hooke, des sous-sections dans ces grandes périodes (*Myth and Ritual : Past and Present*, dans *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the theory and practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, éd. par S. H. Hooke, Londres, 1958, pp. 13-21; Th. C. Vriezen, *De Godsdienst van Israel*, Arnhem-Anvers, 1963, cf. p. 9; dans la trad. anglaise, *The Religion of Ancient Israel*, Londres, 1967, cf. p. 9). Il allait donc de soi que les rapports de forces et d'influences entre prêtres et prophètes n'aient pu être que très variables selon les époques : prédominance du facteur prophétique jusque vers la réforme de Josias, puis nette primauté du sacerdoce sous le second Temple, après une période d'équilibres divers, dont Jérémie fut le témoin et la victime.

Mais inversement, on oublie trop qu'à travers toutes ces phases, et pour les prophètes comme pour les prêtres, la religion d'Israël est dominée par un nom, celui de Yahvé. Prêtres et prophètes étaient les annonciateurs et les adorateurs du même Dieu, rencontraient les mêmes foules à l'occasion des mêmes rendez-vous liturgiques. On peut craindre que certains exégètes modernes aient parfois oublié que les prophètes restaient les premiers adorateurs de Yahvé, même quand ils dénonçaient le formalisme hypocrite du culte. Et ils n'ont jamais prêché l'adoration individuelle.

Une autre déformation vient de ce qu'on a monté en épingle les cas de divergence phénoménologique entre prophètes et prêtres — ceux-ci étant soupçonnés d'être les représentants de l'autorité et de l'institution, face à la religion prophétique de l'Esprit — sans

rechercher avec la même acribie les points d'accord doctrinal, par delà le culte et la liturgie, dans une transfiguration ou une épuration de la religion cosmique dont Israël assumait les rites et les symboles, ou encore sans souligner à quel point la législation sacerdotale était l'héritière du prophétisme dans son évolution comme dans sa motivation des lois, puisque ce dernier point est caractéristique de la loi israélite face aux législations orientales (B. Gemser, *The importance of the motive clause in Old Testament Law*, dans *V. T. S.*, I, 1953, pp. 50-66; cf. *supra*, col. 1038). Il est donc difficile d'écarter ici l'influence prophétique et les effets du dialogue ou de la discussion, dont les prophètes pourraient avoir été les principaux protagonistes; cf. *infra*, col. 1150 sq.

A l'autre extrémité du balancier de la critique, la thèse d'un prophétisme cultuel généralisé fait fi de données philologiques massives, de l'absence complète et du mot *nabi'* et de son statut dans P. Comment les prophètes cultuels, s'ils ont eu le rôle qu'on veut leur prêter, auraient-ils pu échapper à ce point au législateur et aux constitutions ?

Deux questions fondamentales apparaissent donc et il importe de les séparer malgré leurs interactions, car, comme l'a bien noté A. H. J. Gunneweg, la réponse à l'une ne tranche pas l'autre du même coup. Comment les prophètes jugent-ils le culte ? Quelle place, quelle fonction tiennent-ils personnellement dans le culte, en ont-ils même réellement une ?

Enfin reconnaissons d'emblée que la nécessité de regrouper les auteurs modernes sous des étiquettes et des noms d'école ne va ni sans risque d'arbitraire ni sans répétitions. Nous croyons cependant à une incontestable maturation des problèmes, même si certains fruits restent verts, ou tombent trop tôt, avant maturité.

1° *Pour un rejet total du culte par les prophètes.* — Cette ligne d'interprétation se rattache principalement à J. Wellhausen et P. Volz.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1905, pp. 415-416. — P. Volz, *Prophetengestalten des Alten Testaments*, Stuttgart, 1938, pp. 19 et 56; *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, XIV, 1937, pp. 63 sq. — Dans la foulée de ces maîtres, Richard Hentschke cite plus d'une vingtaine d'exégètes, *Die Stellung der vorexilischen Schrift-Propheten zum Kultus*, dans *B. Z. A. W.*, LXXV, Berlin, 1957, p. 1, note 4 qui se poursuit à la page 2; voir cependant les réserves formulées au sujet de certains de ces noms par Antonius H.J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, Göttingen, 1959, p. 84, n° 3 qui se termine p. 85.

Cette position repose sur un examen rapide de passages classiques : Am., IV, 4; V, 21 sq.; Os., VI, 6; Is., I, 10 sq.; XXIX, 13; Mich., VI, 6-8; Jer., VI, 20; VII. « Dieu doit haïr le culte, car il est impie (gott-los) dans son fondement même... » (P. Volz, *Die radikale Ablehnung...*, p. 77). Face aux prêtres, ces représentants typiques de la religion cultuelle, se dresse le prophète, type de l'opposant irréductible.

Comme le relève Gunneweg, plusieurs de ces auteurs négligent de se demander si tel ou tel prophète n'a pas, à l'occasion, tenu des positions contraires à la thèse avancée, ou si même il n'a pas joué un rôle dans le culte. En isolant les passages favorables à sa thèse, on agit avec précipitation et on commet une erreur de méthode.

Essayons cependant de voir comment ces critiques en sont arrivés à pareilles théories. Il y avait, semble-t-il, chez Wellhausen un parti pris anti-cultuel manifeste lorsqu'il estimait que le Code sacerdotal (P) traduisait, par la place accordée au culte, un déclin systématique vers un paganisme que n'avaient cessé de combattre les prophètes, mais qui ne fut jamais définitivement extirpé. Cf. les textes de J. Wellhausen, E. Kautzsch et G. Hölscher apportés en ce sens par C. F. Withley, *The prophetic attitude to the cult*, dans *The prophetic achievement*, Londres, 1963, pp. 63-64.

Avec un souci plus net d'affirmer la spécificité prophétique, Paul Volz témoignait encore de cet état de la critique, lorsqu'il écrivait en 1938 : « La religion prophétique de l'Ancien Testament est dans un contraste des plus aigus avec la religion sacerdotale, la religion du culte. La religion des prêtres est une religion du sacrifice; les prêtres apportent les offrandes des hommes d'en bas jusqu'à la Divinité. La religion prophétique est une religion de la parole; elle apporte la voix du Dieu d'en haut jusqu'aux hommes d'en bas » (*Prophetengestalten des Alten Testaments*, 1938, p. 56). Cela reviendrait donc à opposer deux types de médiation, celle du sacrifice, médiation ascendante, et celle de la parole, médiation descendante.

On reste surpris qu'un si grand érudit ait pu soudainement oublier que le prêtre hébreu se définit tout autant, sinon plus, par la *tôrâh* que par le sacrifice, et on en vient à redouter quelque aveuglement apologétique anti-sacerdotal. Pour la *tôrâh* des prêtres, il faut rapprocher Jer., XVIII, 18, d'Ez., VII, 26 (cf. Deut., XVII, 11; XXXIII, 10; Os., IV, 6; Soph., III, 4(?)); lire J. Begrich, *Die priesterliche Torah*, dans *Werden und Wesen des Alten Testaments*, éd. par P. Volz, *B. Z. A. W.*, LXVI, 1936, pp. 63-88). Mais le témoignage décisif sur l'importance du prêtre dans le domaine théologique — hormis le cas évident d'Ézéchiel le prêtre — se lit en Malachie : « En effet, les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la connaissance (דַּעַת, γνῶσις), c'est de sa bouche qu'on recherche la Loi (תּוֹרָה, νόμος), car il est l'Envoyé (מַלְאַךְ, ἄγγελος) de Yahvé des Armées » (Mal., II, 7). Pour l'ensemble des questions sacerdotales lire désormais A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, dans *Anal. Biblica*, 35, Rome, 1969.

A l'heure présente, on peut considérer la thèse anti-cultuelle comme sérieusement réfutée. Car si les prophètes avaient véritablement voulu prononcer une condamnation drastique du culte, auraient-ils eu besoin de flageller les hommes en même temps que les institutions condamnées ? Ainsi Isaïe, après avoir condamné les sacrifices, les fêtes et les prières, ajoute : « Vos mains sont pleines de sang » (Is., I, 15). Si c'est pour cette raison que les observances rituelles sont condamnées, tout est parfaitement compréhensible, mais du même coup nous ne pouvons conclure à une condamnation en soi, absolue et inconditionnelle. Car si le prophète avait estimé devoir condamner les rites indépendamment de toute souillure des mains, pourquoi aurait-il fait état de cette circonstance accidentelle ? Cf. H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, dans *Myth, Ritual and Kingship*, Londres, 1967, pp. 241-242. De même Jérémie parle d'une prochaine destruction du Temple, tout en ajoutant que, si les hommes veulent s'amender, le Temple pourra être épargné. A quoi bon cette concession, s'il estimait le Temple condamnable en soi ? Ainsi nous découvrons que les observances ne sont condamnées que par ce qu'elles sont en flagrante opposition avec la perversion d'une existence de perpétuelle offense à Dieu (*ibid.*, p. 242).

En réalité les prophètes, tout partisans qu'ils soient d'un monothéisme moral, n'ont pu prêcher une religion purement éthique, sans aucun culte (cf. 1125 sq., 1135 sq., 1146 sq.). L'opposition sur laquelle on appuie cette vue n'a aucune place dans une religion sémitique et Gunneweg a raison de la traiter d'anachronique par

rapport à l'Ancien Testament : c'est une conception moderne ou une vue de grec cultivé et philosophe que de séparer ainsi la notion de « culte » et celle d'« éthos ». Pareille distinction n'est qu'une projection indue de catégories grecques ou occidentales (cf. Gunneweg, *op. cit.*, pp. 85-86) ou issue de réactions protestantes (cf. *infra* l'opinion d'Engnell, col. 1132; cf. 1128).

On peut d'ailleurs enregistrer toute une série de réserves à l'égard de cette thèse de la condamnation absolue du culte par les prophètes. Mentionnons seulement ici — pour ne rien dire des auteurs catholiques — les noms de Robertson Smith, J. M. Powis Smith, A. C. Welch, W. O. E. Oesterley, Wheeler Robinson, H. H. Rowley, pour nous en tenir aux réactions recueillies par C. F. Whitley (*The prophetic achievement*, pp. 65-66). Mais il y en a bien d'autres.

Les excès mêmes de la thèse que nous venons de rappeler allaient entraîner un revirement d'une ampleur telle que l'on peut y voir la principale et la plus profonde contestation jamais intervenue dans le domaine des études prophétiques.

2° *Méthodes d'approche cultuelle et revalorisation du culte : la « Kultgeschichtliche Methode ».* — Dès 1914, G. Hölscher, qui par son livre *Die Profeten* marque un tournant des études prophétiques, soulignait l'importance de la présence de certains prophètes aux côtés des prêtres dans les sanctuaires (*op. cit.*, p. 143), avec une liste de 27 cas où prêtres et prophètes paraissent associés. Mais les promoteurs de ce qu'on appelle aujourd'hui la *Kultgeschichtliche Methode* sont incontestablement H. Gunkel, S. Mowinckel, S. H. Hooke et A. Haldar.

Renvoyons à : Cl. Westermann, art. *Kultgeschichtliche Methode*, dans *R. G. G.*³, IV, 90-94; G. Lanczkowski, art. *Kult*, dans *L. T. K.*², VI, 659-660, spécialement le § 4, *Die kultgeschichtliche Methode*; H. von Reventlow, art. *Kultgeschichtliche Forschung*, dans *B.H. Hw.*, II, 1020-1021.

Pour Reventlow, il faudrait même chercher les ancêtres de cette méthode au XVII^e siècle (Cherbury, Voss), rappeler le nom des panbabylonistes (A. Jeremias et H. Zimmern) et surtout de l'ethnologue J.-G. Frazer, lui-même héritier de Mannhardt. Nous verrons d'ailleurs deux groupes se constituer, l'un britannique, rallié autour du programme *Myth and Ritual*, et l'autre scandinave, tandis qu'en Allemagne les chercheurs resteront plus isolés.

Le rôle de *H. Gunkel*, sur le terrain du prophétisme, ne saurait être comparé à la révolution opérée par lui dans le domaine des Psaumes. Néanmoins sa recherche des « formes » littéraires, c'est-à-dire de « ce par quoi un texte se rattache à un « genre » littéraire déterminé » (E. Lipiński), en réclamant la reconstitution des situations créatrices de la communauté, ouvrait la porte au *Sitz im Leben* cultuel et invitait même à rechercher une origine cultuelle à la plupart des genres.

C'est incontestablement *S. Mowinckel* qui, à notre avis — opinion partagée par J. Fichtner dans *R. G. G.*³, V, 620 —, est le père des théories sur le « prophétisme cultuel », avec la troisième partie de ses *Psalmenstudien* (III, *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, dans *Videnskapsselskapets Skrifter*, II, Hist. Filos. Kl., 1922, n° 1, Kristiana, 1925; réédition photomécanique, Amsterdam, 1966).

Il est d'ailleurs curieux de constater que ce fascicule III a échappé à la plupart des comptes-rendus. Ainsi la *R. B.* avait recensé les fascicules I (XXXII, 1923, pp. 141-145), II (XXXIII, 1924, pp. 142-143) et VI (XXXV, 1926, pp. 620-622); le P. Synave (dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, XIV, 1925, pp. 89-99), le seul fascicule I; J. Calès recensa les fasc. II, V et VI (*Rech. Sc. Rel.*, XVI, 1926, pp. 534-540); A. Causse s'attarda sur le fasc. II, dans *Le Jour de Yahvé et la fête de l'avènement de Yahvé (Rev. d'hist. et de philos. relig.*, III, mai-juin 1923, pp. 262-268). Seul, A. Lods fit quelques allusions à ce fascicule dans son article *Les idées de M. Mowinckel. Recherches récentes sur le livre des Psaumes* (dans *R. H. R.*, XCI, 1923, pp. 15-34; cf. p. 29).

Pour aboutir à sa thèse des prophètes cultuels, Mowinckel était parti, non d'une nouvelle étude intrinsèque du prophétisme, mais des psaumes eux-mêmes qu'il attribuait à une fonction officielle de prophètes cultuels à côté de celle des prêtres; c'est à cette fonction officielle, spécialement à l'occasion des fêtes, que nous serions redevables d'un bon nombre de psaumes cultuels. On se souviendra qu'en 1924, sauf les psaumes I, CXXVII et, avec hésitation, le psaume CXII, tous les psaumes, pour Mowinckel, présentaient ce caractère; depuis lors, il a reconnu l'origine sapientielle d'une douzaine d'autres.

Effectivement, bon nombre de psaumes (II, LX, LXXV, LXXXII, CX...) contiennent un élément prophétique, un oracle même, et Dieu y parle parfois à la première personne, comme chez les prophètes. Mais alors que Gunkel y voyait une imitation du style prophétique de la part des psalmistes, Mowinckel y voit une création originale, œuvre de prophètes cultuels. Ces psaumes, sous forme d'oracles prophétiques, apporteraient des réponses divines aux questions formulées au cours des cérémonies, spécialement à l'occasion des fêtes. Un petit indice, négligé par Mowinckel mais qui témoigne d'un lien entre la consultation et la fête, se déduit de l'étonnement du mari de la Sunamite; lorsque celle-ci veut aller consulter Élisée, l'homme de Dieu, son mari lui objecte : « Pourquoi veux-tu aller vers lui aujourd'hui ? Ce n'est pas une néoménie, pas un sabbat ! » (II Reg., IV, 22-29). C'est une manière d'indiquer le caractère au moins tout-à-fait privilégié de ces fêtes pour une consultation, qui, à pareille époque, devait être liée en fait au sanctuaire. Mais était-ce toujours le prophète qui était consulté en pareil cas ?

Après avoir formulé la thèse selon laquelle la plupart des psaumes prophétiques sont cultuels (*Psalmenstudien*, III, p. 3), Mowinckel étudie d'abord les questions du personnel oraculaire et des techniques (ch. I); puis quelques cas typiques de psaumes prophétiques (ch. II) concernant la fête du Nouvel An et l'intronisation divine (Ps., CXXXII; Ps., LXXXIX, 20-38; Ps., LXXXI et XCV; Ps., L; Ps., LXXV; Ps., LXXXVII, etc.); ensuite les psaumes dans lesquels l'oracle est associé à des lamentations (Ps., LX; Ps., CVIII; Ps., XX; Ps., XXI) et les oracles royaux (Ps., II; Ps., CX; Ps., LXXII; Ps., XLV); enfin les oracles privés (Ps., XCI; Ps., XII; Ps., LXII).

Mowinckel suggère en particulier que Joël et Habacuc auraient été des prophètes du Temple (*Psalmenstudien*, III, pp. 22, 27 sq.). Néhémie parle d'un prophète qui avait son droit d'entrée au sanctuaire, alors que lui, laïc, ne pouvait y entrer sans pécher (Neh., VI, 10-11; cf. *Psalmenstudien*, III, p. 22). Il y avait dans le parvis du Temple des groupes de prophètes qui, déjà au temps de Jérémie, étaient placés sous la surveillance d'un prêtre spécial (Jer., XXIX, 26-27; XX, 1-2; cf. *Psalmenstudien*, III, p. 22). Enfin, les Lévites « qui prophétisent », au dire du Chroniste (I Par., XXV, 1,3,5; cf. II Par., XXXV, 15), seraient-ils une survivance de ces prophètes cultuels envisagés par Mowinckel ? Cf. *infra*, col. 1162.

Telle quelle, la thèse de Mowinckel nous paraît d'une grande audace imaginative; elle se heurte à de multiples difficultés : absence de textes explicites, absence de ce genre de consultation chez la plupart des prophètes écrivains préexiliques. Mais surtout les différences d'appréciation touchant le roi dans les Psaumes d'une part — qui ne critiquent pour ainsi dire jamais le roi — et dans les écrits ou traditions prophétiques d'autre part obligent à penser que ces

« prophètes cultuels » étaient très différents de nos prophètes de vocation, qu'ils étaient au service du roi, donc prophètes de cour bien plus que prophètes du Temple. Nous craignons enfin que Mowinckel ne se soit mépris sur la portée des comparaisons avec Babylone et Canaan, même si, avec les textes d'Ugarit, il a reçu plus d'une confirmation; cf. *infra*, 1131, l'avis de J. Bottéro.

Dans une œuvre plus récente (*Offersang og Sangoffer*, Oslo, 1951, que nous citerons d'après la traduction anglaise de D.R. Ap.-Thomas, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, 1962, 2 vol.), Mowinckel consacre encore tout un chapitre à la Parole prophétique dans les Psaumes (vol. II, ch. XII, pp. 53-73). Il maintient sa thèse d'une origine cananéenne de la double institution des prêtres et des *nebi'im*, mais ajoute aussi qu'il n'y eut pas de frontière bien tranchée entre prêtres et prophètes (*op. cit.*, pp. 54-55). Il maintient que les guildes de prophètes étaient étroitement liées au Temple, comme à Babylone. Remarquons ce constant appel à Canaan ou à Babylone lorsque la Bible n'est pas assez explicite, ce qui peut être éclairant, mais comporte des risques qu'il faut souligner. Mais Mowinckel maintient une distinction entre les anciennes guildes prophétiques et les grands prophètes individuels, en raison de leur genre d'inspiration : extatique et à base de techniques dans le premier cas, ou au contraire par irruption imprévisible de la Parole chez les prophètes individuels, qui s'y préparaient par la prière et la contemplation. Avec les prophètes cultuels, il s'agirait d'une inspiration ministérielle (*official*), professionnelle (*occupational*), tout comme, assure Mowinckel, aux yeux des catholiques romains le prêtre reçoit une investiture charismatique ministérielle (*official*) à travers l'acte d'ordination (*op. cit.*, p. 57). En ce sens, l'analogie jouerait aussi pour le roi d'Israël qui, en raison de l'onction, était officiellement revêtu de l'Esprit de Yahvé (vol. I, ch. III, § 3, p. 53) et, à l'époque du Christ, pour le grand-prêtre (Joan., XI, 51). Mowinckel pense que les prophètes ont eu une réelle influence sur le style sacerdotal (*op. cit.*, vol. II, p. 58).

Pour les idées générales concernant la théorie du culte et la méthode d'explication cultuelle de Mowinckel, lire : Arvid S. Kapelrud, *Sigmund Mowinckel and the Old Testament Study*, dans *A. S. T. I.* [= *Annual of the Swedish Theol. Inst.*, Jérusalem], V, 1966-1967, pp. 4-29; — E. Lipiński, *Les psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, dans *Le Psautier* (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, IV), Louvain, 1962, pp. 184-212, étude très documentée.

Le point de départ des *Psalmenstudien* serait, d'après Kapelrud, d'abord une juste appréciation de l'importance du culte; ensuite une réaction, comme l'écrivait Mowinckel, contre la dépréciation du culte par certains théologiens protestants, qui le mettaient en opposition avec une religion éthique et personnelle (*A. S. T. I.*, V, p. 7). Quant au principe d'explication, il réside en ce que le culte est un drame non seulement aux origines, mais qu'il l'est partout et toujours (*A. S. T. I.*, V, p. 11). Le contenu de ce drame est formé d'actes, d'événements, d'états, vus selon le mythe ou l'histoire et sur lesquels la communauté bâtit sa foi.

L'histoire est ainsi actualisée et la plus ancienne forme de l'histoire c'est le mythe (*A. S. T. I.*, *op. cit.*, V, p. 12). Le mythe, selon Mowinckel, n'est donc nullement exclusif de l'histoire. « Pour lui, le caractère « mythique » d'un événement n'exclut pas l'historicité. Dans la terminologie du savant norvégien, le qualificatif n'indique que le rôle salvifique attribué par la foi au fait en question » (E. Lipiński, dans *Le Psautier*, p. 189). Ce culte trouvait son expression majeure dans la fête du Nouvel An — c'est la thèse centrale de Mowinckel et la plus controversée —, fête qui avait son point culminant dans l'intronisation de Yahvé à l'occasion d'une procession solennelle de l'Arche et dont le drame englobait cinq mythes principaux : création, lutte des dieux, histoire du salut, lutte des peuples et jugement. Pour une appréciation de ces théories, lire E. Lipiński, *op. cit.*, et H. Cazelles, art. *Nouvel An*, dans *D. B. S.*, VI, col. 620-645.

Il faut reconnaître au système de Mowinckel une allure grandiose et de fortes apparences logiques qui lui donnent un caractère explicatif incontestable : ainsi conçue, ainsi nourrie de mythes de victoire, la fête du Nouvel An devenait pour le peuple comme un rendez-vous de l'espérance et comme une source jaillissante d'eschatologie, une des plus belles anticipations du Règne de Dieu. Certes les piliers de l'édifice sont encore à contrôler, mais on doit reconnaître que près de cinquante ans d'attaques, loin de les ébranler définitivement, donnent plutôt l'impression que l'ensemble tient bon, malgré les inévitables réfections de façade, ce qui est la loi pour les monuments de ce genre. Pour s'en rendre compte il suffit de se reporter à un livre qui, par sa méthode et son information, fait date dans l'exégèse : E. Lipiński, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, Bruxelles, 1965 (cf. notre compte rendu détaillé dans *Rev. Thom.*, 1967, pp. 323-327); il suffit de jeter un coup d'œil à l'index des noms propres pour constater que Mowinckel et Gunkel sont les auteurs les plus constamment cités, et que Lipiński en fait grand cas.

Il est encore difficile de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre de Mowinckel, en butte à des critiques très sévères et à des fins de non-recevoir dès les premières parutions : cf. É. Podechard (*R. B.*, XXXII, 1923, pp. 141-145); É. Dhorme (*R. B.*, XXXIII, 1924, pp. 142-144), qui, entre autres choses, critiquait la méthode, l'absence de toute étude individuelle des psaumes et l'inconvénient de les introduire, de gré ou de force, dans les cadres d'une thèse générale. Du côté protestant, on notera la réaction d'abord peu favorable de A. Causse (*Le Jour de Yahvé et la fête de l'Avènement de Yahvé*, dans *R. H. P. R.*, III, 1923, pp. 262-268).

De son côté, H. Cazelles a montré, d'une manière détaillée et pertinente, que la plupart des partisans de la thèse de Mowinckel l'ont singulièrement modifiée (art. *Nouvel An*, dans *D. B. S.*, VI, col. 620-645). On ne manquera pas non plus de se référer au livre de K. H. Bernhardt (*Das Problem der altorientalischen Königs-Ideologie im Alten Testament*, dans *V. T. S.*, VIII, Leyde, 1961). E. Lipiński a dressé une liste des exégètes qui contestent l'origine cultuelle des genres psalmiques (dans *Le Psautier*, p. 177, note 61); mais il est aussi l'un de ceux qui ont le mieux enregistré le « succès retentissant » des thèses relatives à la fête de l'intronisation de Yahvé (*op. cit.*, pp. 208-209, avec la n. 12). Parmi ces réactions favorables à Mowinckel, qui semblent bien aller en augmentant, retenons le nom du catholique L. Dürr, et, d'un autre côté, d'autorités comme E. G. Kræling, E. O. James, W. Eichrodt, G. von Rad et Humbert.

Nous devons à Mowinckel une conception très élargie de la notion de culte dans la Bible : multitude d'actes de salut jetant des ponts entre l'actualité, le passé et le futur, aux dimensions historiques et cosmiques, le tout axé sur l'idée du festival. Qu'on est loin de la conception étriquée du culte des écoles libérales du XIX^e^ siècle ! Mowinckel n'est pas sans se réclamer de l'intuition des Églises orthodoxes (*The Psalms in Israel's Worship*, I, p. 113; lire pp. 112-116 pour cette conception épanouie du culte); cf. *infra*, 1132, 1146 sq.

3° *L'école « Myth and Ritual ». Les aspects dramatiques et royaux et la dimension cosmique du culte : le « patternism »*. — La thèse axiale de l'école consiste à soutenir pour toutes les religions antiques du Proche-

Orient un schème rituel commun et des mythes primitifs semblables, lesquels gravitent autour de la rénovation de la vie et se concrétisent dans des fêtes annuelles où le roi tient le rôle de la divinité, la fête du Nouvel An étant privilégiée entre toutes, en tant que fête de l'intronisation.

Références dans A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes*, p. 308, n. 17-18; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königs-Ideologie im A. T.*, dans *V. T. S.*, VIII, 1961. — Sur l'importance de cette école pour les prophètes, on lira H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, aux pp. 236-260 du recueil *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the theory and practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, éd. S. H. Hooke, Oxford, 1958 (résumé et critiques par Cazelles dans *Bibbia e Oriente*, II, 1960, pp. 121-135). — Selon E. Lipinski, le concept de « schème » religieux aurait été proposé dès le XIX^e^ siècle par W. Mannhardt (E. Lipinski, *Les Psaumes de la royauté de Yahvé dans l'exégèse moderne*, dans *Le Psautier*, Orientalia et Biblica Lovaniensia, IV, Louvain, 1962, p. 216 avec la n. 56). Voir encore : C. Hauret, *L'interprétation des Psaumes selon l'école « Myth and Ritual »*, dans *Rev. Sc. Rel.*, XXXIII, 1959, pp. 321-342; XXXIV, 1960, pp. 1-34; art. *Mythe, supra*, VI, 242 sq.

Outre l'importance du « pattern » oriental, cette école britannique, dont, à côté de Frazer, de S. H. Hooke, les principaux représentants seraient J. Harrison, W. J. Perry, G. Murray, A. M. Hoccart, M. A. Canney, maintient l'étroite liaison entre l'anthropologie et l'histoire des religions, mais surtout l'idée des liens intimes entre mythe et rituel, associés très spécialement dans les cultes de végétation et de renouveau de la vie, et dans lesquels la médiation du roi serait capitale. H. Reventlow voit dans cette théorie un héritage des panbabylonistes (*Kultgeschichtliche Forschung*, dans *B. H. Hw.*, II, col. 1020).

R. De Langhe et J. de Fraine sont très réservés sur le « patternism ». De Langhe (*Myth, Ritual and Kingship in the Ras Shamra Tablets*, dans *Myth, Ritual and Kingship*, pp. 122-148, cf. p. 131) conteste en particulier la constance du lien entre mythes et rituel. Beaucoup de mythes n'auraient pas d'incidences rituelles, pour ne rien dire du caractère dogmatique et spéculatif de ces reconstructions du « patternism ». Pour J. de Fraine (*Les implications du « patternism »*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 59-73), non seulement la méthode ou lecture cultuelle n'est pas la seule vraie ou la seule possible, mais il faut refuser d'assimiler les *rites* aux *croyances* : les rites israélites peuvent offrir des analogies avec ceux de Canaan, mais les croyances sont différentes et, dès l'époque des Juges, on enregistre de vives résistances (Jud., VI, 25) à cette espèce de syncrétisme pacifique, tel que le conçoivent les « patternistes » (*op. cit.*, p. 64). Et cela joue en particulier pour le roi qui en Israël ne saurait être divinisé (p. 68); cf. *supra*, col. 1063 sq.

M. Noth conteste la valeur univoque d'un « pattern » concernant la royauté orientale. Il montre que la royauté a pris des visages très différents dans chaque civilisation (*Gott, König, Volk im A. T.*, dans *Z. Th. K.*, XLVII, 1950, pp. 157-191 = *Ges. Studien zum A. T.*, Theologische Bücherei, n° 6, 1957, p. 188-229). Mais il faut surtout rappeler que la notion de « mythe », telle qu'on la propose en histoire des religions, est inassimilable en exégèse biblique : H. Gunkel et G. von Rad sont d'accord sur ce point avec l'exégèse catholique dans son ensemble : la tendance anti-mythologique est caractéristique de l'A. T. et son souci d'histoire va à l'encontre du mythe « religionniste », même si cette histoire emprunte à une mentalité à dominantes symbolique et mythique des moyens d'expression. Cf. art. *Mythe, supra*, VI, 246 sq.

On peut rattacher à cette école britannique un auteur comme l'américain Th. Gaster (*Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York, 1950; réédition revue et corrigée en livre de poche, Anchor Books, New-York, 1961), dont on rappellera qu'il est l'auteur d'une édition annotée du *Golden Bough* de J. Frazer.

Ce n'est pas sans hésitation que nous classerions dans le groupe des modérés et des partisans des positions intermédiaires l'exposé des thèses de A. R. Johnson (cf. *infra*, col. 1139), qui pourrait trouver place ici. Mais la richesse des points de vue de cet auteur fait qu'il déborde constamment l'école à laquelle on prétendrait le rattacher.

Tout un groupe de Scandinaves a tenté diverses applications de la méthode, donnant ainsi naissance à une sorte d'école du « patternism » (cf. J. de Fraine, *Les implications du « patternism »*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 59-73; A. González, *Profetas, sacerdotes y reyes*, p. 16 et p. 308, n. 19; E. Lipiński, dans *Le Psautier*, p. 219-233). Au départ, « patterns of culture » désigne la table des valeurs principales d'une culture primitive. Un « pattern » n'est pas un « schème » rigide, mais un certain type général susceptible de se concrétiser de différentes manières. Ainsi Hooke a-t-il protesté contre les critiques et usages restrictifs qu'imposait au mot « pattern » H. Frankfort dans *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, « Frazer Lecture » pour 1951, Londres (cf. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, p. 5). « Schème » traduit mieux « pattern » que « patron » ou « modèle », qui impliquent à nos yeux l'idée d'un prototype à reproduire selon la plus stricte conformité; « module » implique l'idée d'étalon de mesure.

Mais faut-il admettre que la culture des prophètes et des psalmistes est assimilable à cette science des religions des professeurs anglais et scandinaves ? Certes on reconnaît de plus en plus des structures même aux civilisations non écrites, mais il faut se défier des généralisations et travailler sur preuves.

4° *Le groupe scandinave: l'école d'Upsal. Les prophètes cultuels et les liturgies prophétiques.* — Si l'on recherche les promoteurs de ce groupe, qui souvent refusent l'étiquette d'école, d'autant qu'ils appartiennent à différentes nationalités, il faut, à côté de S. Mowinckel, rappeler les noms prestigieux de J. Pedersen et A. Bentzen. Les principaux représentants actuels de cette tendance cultuelle sont G. Widengren, I. Engnell, A. Haldar, A. S. Kapelrud.

Lire A. Bentzen, *Skandinavische Literatur zum Alten Testament, 1939-1948*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. sér., XVII, 1948-1949, pp. 273-328; G. W. Anderson, *Hebrew Religion*, dans *The O.T. and modern Study*, éd. Rowley, 1951, pp. 287 sq. et, à l'index, s.v. *Uppsala School;* cf. *infra*, 1135.

A. Haldar, dans *Associations of cult prophets among the Ancient Semites*, Upsal, 1945, dont nous avons déjà souligné l'intérêt et les dangers pour ses rapprochements avec Babylone (cf. *supra*, 880; *infra*, 1131), a pris une position extrême. Pour lui, *nabis* et prophètes individuels furent tous des prophètes cultuels et groupés en guildes (pp. 44 sq.). Pour Haldar, « fils de prophètes », tout autant que « fils de Lévi », implique une idée d'association (*op. cit.*, p. 134). Le voyant hébreu correspond au *bārû* babylonien (d'une racine akkadienne signifiant « voir ») [p. 2]); quant au prophète, il correspond au *maḫḫû*, prêtre qui reçoit l'oracle en état d'extase. Étant donné qu'à Babylone le roi est décrit comme le chef des associations de *bārû* et de *maḫḫû*, Haldar conclut qu'il en fut de même en Israël et en Ugarit (colophon de I. AB, où l'on a *rb khnm rb nḳdm*, « chef des prêtres, chef des pasteurs », appliqué au roi) (p. 79); cf. *supra*, 899.

Pour le cas d'Israël, l'autorité de David sur Nathan et d'Achab sur les 400 prophètes consultés permet à Haldar de voir dans ces rois des chefs de guildes prophétiques (pp. 138-140). Nous jugeons l'hypothèse

fantaisiste car dénuée de preuves. Ajoutons que, pour Haldar, le prophétisme hébreu est un avatar du prophétisme oriental (*op. cit.*, pp. 110 sq.) et que seul le comparatisme pourrait expliquer le phénomène. (En fait nous tenons de J. Bottéro que les liens du *bārû* avec les sanctuaires sont rien moins que prouvés; ils sont avant tout rattachés au roi et au palais). Reprenant à son compte le rituel de la fête du Nouvel An et l'idéologie royale, Haldar note encore que les Hébreux usent d'encens, d'alcool et d'autres boissons pour provoquer leur extase (*op. cit.*, p. 119).

Pareille synthèse, où l'imagination le dispute à un recours systématique au comparatisme, s'est heurtée à des barrages. Signalons ceux de O. Eissfeldt (*The prophetic literature*, dans *The Old Testament and modern study*, Oxford, 1951, pp. 123-125) et de R. Hentschke (*op. cit.*, pp. 147 et 173). Eissfeldt trouve les thèses de Haldar inconsistantes ou exagérées. Hentschke conteste qu'Amos, Osée, Isaïe, Michée et Jérémie soient des prophètes cultuels, acceptant tout au plus qu'Aggée, Zacharie, Joël, Nahum et Habacuc puissent l'avoir été. A. H. J. Gunneweg (*Mündliche und schriftliche Tradition...*, pp. 95-97) estime que Haldar partage avec Mowinckel, Pedersen et A. R. Johnson le mérite d'avoir établi qu'il y avait, en Israël et hors d'Israël, des prophètes cultuels, mais il juge, par contre, que Haldar agit avec précipitation dans ses comparaisons avec les donneurs d'oracles babyloniens. Gunneweg émet l'idée, ingénieuse en elle-même, qu'il a pu y avoir cumul du sacerdoce et du prophétisme : non seulement Samuel et Ezéchiel pourraient servir d'exemple, mais II Par., xx, 14 nous montre un lévite qui, tout comme un *nabi'*, reçoit l'Esprit au milieu d'une cérémonie cultuelle. Pour lui, Haldar insisterait trop sur la continuité entre *nabis* et prophètes individuels. De plus, comment comprendre les attaques contre le culte chez des gens eux-mêmes attachés au culte? Enfin, si les livres prophétiques apparaissent comme le résultat d'une tradition cultuelle corporative, les figures personnelles s'évanouissent comme dans un brouillard; attitude antilittéraire qui sera, à des degrés divers, celle d'Engnell et de Nyberg (cf. *supra*, col. 991, 998).

Nous devons à *Ivan Engnell*, outre ses *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943, un ouvrage, *Call of Isaiah*, 1949, où le festival du Nouvel An et le Jour du couronnement sont fortement mis en relief. Voir l'utilisation et la critique de ce dernier travail, entre autres, par Ph. Bèguerie, *Études sur les prophètes d'Israël*, Paris, 1954, pp. 1-51; appréciation plus rapide d'O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 125. Engnell soutient encore que le Deutéro-Isaïe est une imitation prophétique du culte. Quant à Amos, puisque *noqêd* (Am., i, 1) peut désigner, comme dans le texte concernant Meša, roi de Moab (II Reg., iii, 4), un officiant du culte, Amos serait lui-même un fonctionnaire cultuel (cf. *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943, p. 87). On sait que, sur ce point, M. Bič estime lui aussi que *noqêd* et *boqêr* signifient « celui qui pratique l'hépatoscopie » (cf. *V. T.*, i, 1951, pp. 294-296). Lire là-dessus les remarques de M. Delcor (*Amos*, dans *La Sainte Bible*, viii, *Les petits prophètes*, Paris, 1961, pp. 227-228) qui se range aux objections de A. Murtonen; cf. H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, dans *Myth, Ritual and Kingship*, p. 246, note 7. Cf. *supra*, col. 900.

Dans un ouvrage posthume et qui laisse en suspens bien des points, *A rigid scrutiny. Critical essays on the O. T.*, Nashville, 1969, trad. John T. Willis, ch. vi, Prophets and prophetism in the O. T., pp. 123-184, Engnell distingue un double prophétisme : l'un d'institution et l'autre d'inspiration. Au premier se rattachent des desservants du culte mis en lumière par Johnson et Haldar et ayant des charges spécifiques, dont la mantique; la distinction entre eux et les prêtres serait aussi floue qu'en Égypte et à Rome (p. 123). Le prophétisme d'inspiration serait d'essence extatique, appuyé sur la conscience d'avoir été appelé à manifester en public ce qui a été expérimenté en extase. Ces deux formes de prophétisme ne doivent pas être conçues comme des alternatives s'excluant l'une l'autre (p. 124). Engnell refuse les distinctions d'un schéma évolutionniste distinguant entre des *nabis* — en connexion avec le culte — et des *ḥôzîm*, qui eux seraient au contraire des devins libres ('free' diviners). Le prophétisme primitif aurait un double arrière-plan : israélite (ou pré-cananéen) et cananéen (p. 127); cf. *supra*, 896 sq.

Si l'on entre dans la distinction évolutionniste d'un prophétisme pré-yahviste, étroitement lié au culte, et d'un prophétisme yahviste, spiritualisé, prophétisme de réaction et de condamnation, il ne faudrait absolument pas pour Engnell séparer ce dernier du culte (p. 127-128). Il estime imaginaire l'idée d'un développement homogène du prophétisme biblique (p. 134) et se montre très sceptique sur l'aspect de figures de transition, entre le nabisme primitif et les grands prophètes classiques, hommes de jugement et de condamnation, prêté trop facilement à Samuel, Gad, Nathan, Michée ben Jimlah, et même Élie et Élisée, qu'Engnell rattache étroitement, ainsi qu'Amos, au nabisme corporatif (pp. 130-134). Disons que nous ne partageons nullement les vues d'Engnell sur l'ambiguité religieuse dont il taxe Samuel et Nathan (pp. 130-131), ou sur la situation d'Amos qui prétendrait n'avoir pas été nabi et fils de prophète avant sa vocation (pp. 132-134), ce que nous entendons de manière très différente (cf. *supra*, col. 920; cf. 1131 et art. *Amos*, par Monloubou). Plus suggestive est l'idée d'un rattachement de ces yahvistes et prophètes « rebelles » à l'ancienne ligne réactionnaire qui est jalonnée par les figures de Déborah, Gédéon et « l'homme de Dieu » anonyme qui condamne la maison d'Héli de Silo (I Sam., ii, 27 sq.). Nous nous sommes exprimé dans le même sens (cf. *supra*, 1013 sq.; 1024; 1033 sq.; 1057 sq.; 1065; 1077; 1088).

Mais Engnell considère comme un contre-sens de ramener les prophètes écrivains exclusivement à la spiritualité du Désert (*Wilderness line*, cf. p. 134), à une sorte de prophétisme bédouin (ceci contre W. Vatke, A. Kuenen, MacDonald, Montgomery, Margoliouth, Dhorme, Lods, Toussaint, Humbert, et même à l'encontre de scandinaves comme Nyberg et Nyström : auteurs cités p. 135). Il reprend à ce sujet le thème bien connu de l'ambivalence du Désert.

Ce qui ne veut pas dire que l'idéal des « Pères » n'influence plus un Osée. Mais à ce stade un idéal de paysan cananéen a pesé lui aussi sur l'image du bonheur « sous la vigne et le figuier » (Mich., iv, 4). Engnell considère d'ailleurs que « Canaan a joué un rôle vraiment important dans l'histoire d'Israël » (p. 137[e] cf. p. 173); cf. *supra*, col. 896-904.

La contribution capitale d'Engnell n'est pas là, mais bien plutôt dans la vigoureuse présentation des rapports entre le culte et l'éthique, qui, bien loin de s'opposer, se conditionnent si étroitement que la thèse d'une opposition systématique des prophètes au culte lui paraît minée d'avance, car pareille thèse ne saurait être que l'expression d'une conception moderne étriquée du culte. Il est certain que tout le contexte oriental plaide au contraire pour une conception élargie du culte. Engnell ne craint pas d'écrire qu'il y aurait là une mésestime de certains Protestants pour la piété cultuelle, considérée comme un pouvoir inférieur, conception héritée de l'Aufklä-

rung et du Rationalisme (p. 173); c'était aussi l'avis de Mowinckel (cf. *supra*, col. 1128). Certes il ne saurait être question de sous-estimer la diversité des attitudes des prophètes par rapport au culte, mais leur idée de la justice (*ṣedâqâh* ou *ṣédéq*) a une dimension cosmique (rappelons ici que H. Cazelles penche en ce sens : *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu...*, dans *R. B.*, 1951, p. 169 sq.) et une orientation cultuelle autant que sociale et éthique. Postuler la justice comporte des responsabilités cultuelles. Pareille conception du culte est essentielle à l'équilibre de la communauté, à sa prospérité et à la victoire sur les forces de chaos (p. 138). En cela on peut rapprocher Engnell non seulement de Mowinckel (cf. *supra*, col. 1125-1128) et de Johnson (cf. *infra*, col. 1139) comme le fait l'éditeur, mais aussi de Pedersen (cf. *supra*, col, 990-991).

Pour cette conception, que nous appellerions « enveloppante » (au sens de Jaspers), de la justice, Engnell attire notre attention sur Is., LVI, 1, et Ez., XVIII, 5 (nous conseillons tout ce ch. XVIII). Les prophètes ne peuvent donc réclamer la justice *ou* le culte mais la justice *et* le culte, cet idéal dont Jérusalem doit être le symbole (p. 138). Dans tout l'article Engnell revient comme à un leitmotiv au critère de la tradition de Jérusalem, plus accessible et plus certaine à ses yeux que la lointaine tradition mosaïque (cf. pp. 171, 172). Dans les critiques du culte faites par les prophètes il ne s'agirait donc que de polémique contre diverses déviations (pp. 139-140). Engnell admet d'ailleurs comme prophètes cultuels Joël, Nahum, Habacuc, Aggée et Zacharie (p. 141), les grands prophètes étant eux-mêmes positivement en relation avec les milieux cultuels (ceci nous l'avons clairement établi pour Isaïe, *supra*, 979 et 985, et la chose est manifeste pour le prêtre Ezéchiel).

De la brève esquisse des avatars du monothéisme (pp. 142-145), nous retiendrons l'expression de « monothéisme affectif », empruntée peut-être à Widengren et déjà à J. Hehn (dans son livre si estimable à nos yeux, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913). Ce « monothéisme affectif » est à distinguer d'un monothéisme critique, théorétique, philosophique; il vise l'option pour un dieu considéré *de facto* comme le seul dieu (p. 143). Nous serions très accordé à cette vue pour exprimer la situation primordiale du monothéisme hébreu.

Engnell est un partisan résolu de l'extase chez les prophètes, mais il conteste la méthode qui veut éclairer leurs expériences principalement auditives par celles des mystiques du Moyen Age, car celles-ci, au contraire, sont principalement de caractère visionnaire et en dépendance de la Bible (p. 148). Ce caractère extatique de la prophétie se trahit en particulier dans le style heurté, interrogateur, exclamatif, comme dans les perpétuels changements de personnes dans les pronoms et les verbes (pp. 148-149). Par contre, le fait de se prêter à être « la bouche de Dieu » n'offre pas, estime Engnell, les mêmes nuances que l'union mystique (en marquant notre accord de fond sur ces différents aspects, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos élaborations, *supra*, col. 985-987; cf. 897; 1026 et 1217).

Mais comment Engnell envisage-t-il très précisément les rapports des prophètes avec les prêtres? En raison de sa connaissance exceptionnelle du Pentateuque (voir en particulier la synthèse qu'il en donne aux pp. 50-67), Engnell fait de fructueuses comparaisons avec les cercles de D et de P.

Avec les historiens deutéronomistes nos prophètes partagent une dépendance vis-à-vis de la loi mosaïque, un accord sur l'éthique, la centralisation du culte à Jérusalem, et, sur le plan de la foi, un nationalisme judéen appuyé sur les grands thèmes que sont l'élection, l'alliance, l'apostasie, le jugement et la restauration (pp. 173-174). Mais les historiens deutéronomistes sont violemment anti-monarchistes et l'horizon du futur n'a pas les dimensions d'un Royaume de Dieu appuyé sur le Messie, roi-sauveur issu de la dynastie davidique. Les deutéronomistes sont cependant si largement tributaires des prophètes qu'Engnell ne craint pas d'appeler ceux-ci des « propagandistes pré-deutéronomistes » (p. 174).

Les cercles de P ont un même schème de l'histoire, mais avec un intérêt très marqué pour les Patriarches, alors que les prophètes avaient parfois à l'égard de Jacob, l'ancêtre de l'Israël du Nord, une attitude franchement négative (*supra*, col. 1005-1007).

Le point de focalisation des écrivains sacerdotaux est l'ensemble du passé d'Israël: celui des prophètes est l'avenir messianique (p. 175); cf. *infra*, col. 1180 sq.

Finalement Engnell retient comme caractéristiques prophétiques : le primat éthique et le messianisme, et, par rapport au culte, un développement et un affranchissement que, faute de mieux, il nomme une spiritualisation doublée d'une eschatologisation, laquelle débouchera dans l'apocalyptique (p. 176).

Notre point principal de divergence avec Engnell se situerait par rapport à la dénomination de « reactionary prophetism » (p. 178; cf. p. 173), « moderate reactionaries » (p. 134 et 136-137). Certes, c'est faute de mieux et avec la conscience d'une certaine relativité qu'il en parle ainsi, mais les prophètes sont trop souvent novateurs pour supporter cette épithète de « réactionnaire », au sens péjoratif du mot.

Signalons des points de vue très voisins de ceux d'Engnell, en particulier sur la valeur du culte, chez son compatriote H. Ringgren (*La religion d'Israël*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Payot, Bibliothèque historique, Paris, 1966, pp. 144-157; cf. 163-168). Si Ringgren est disposé à envisager que les prophètes écrivains succèdent aux prophètes « cultuels » ou « extatiques » (p. 262), il faut noter sa réserve et ses hésitations sur ces prophètes cultuels et ce qu'on pourrait affirmer d'eux avec quelque sécurité (pp. 262-264).

Arvid S. Kapelrud nous a donné une synthèse de ses idées sur les rapports du prophétisme et du culte : *Cult and Prophetic Words* (dans *Studia theologica*, IV, fasc. 1, Lund, 1951, pp. 5-12). Il fait d'abord l'éloge du livre de Mowinckel (*Religion og kultus*, Oslo, 1950), où celui-ci établit que la religion d'Israël est foncièrement cultuelle, point de vue qui semble étranger à un protestant moderne. Kapelrud souligne bien ce conditionnement de plus d'un exégète réformé (pp. 5-6; cf. *supra*, col. 1128 et 1132). Puis, à la suite de H. S. Nyberg, il admet un fort impact, sur la religion de David, des traditions jébuséennes (p. 7), impact renforcé par la construction du Temple de Salomon avec des concours étrangers. Les prophètes se seraient donc élevés contre ces origines non yahvistes du culte (Is., XXIX, 1 sq.; cf. XXII, 12-13; XXII, 14; X, 28-34). Le Jour de Yahvé viendra parce que Juda est dominé par des influences étrangères, hostiles au yahvisme (Is., II, 6 sq.), Yahvé ne veut plus d'un pareil culte (Is., I, 10-17). Ces infiltrations étrangères sont dénoncées encore par Jérémie (VII, 17 sq.; VII, 22; cf. VII, 9; II, 7, 27 sq.; III, 2 sq., 13, 21 sq...). En définitive le culte, à ses origines, apparaît comme plus cananéen qu'israélite; cf. *infra*, 1137.

Le culte n'en restait pas moins d'une grande importance pour tous. « Le culte créait l'atmosphère dans laquelle ils vivaient. Les grandes fêtes marquaient le temps, et les manifestations cultuelles étaient en connexion étroite avec tous les événements importants de l'année » (p. 9).

Non seulement les prophètes auraient emprunté au culte un bon nombre de genres littéraires (oracles, tôrâh, confession des péchés, hymnes, lamentations, psaumes de pénitence, prières, etc.), mais le langage du culte serait le langage même des prophètes (p. 10). En ce domaine Kapelrud retrouve, chez Jérémie et Osée, une imagerie et une idéologie des cultes de fertilité : Jer., II, 2-3, 7-8, 13, 20 sq.; III, 3, 21 sq.; V, 17; VI, 9; VIII, 13; XI, 16-17; XII, 10 sq.; XIV, 1 sq.; XVII, 6 sq., 13 etc.; Os., II, 10 sq. (caractéristique); VI, 3-4; IX, 10 sq.; X, 1, 11 sq.; XI, 1 sq.). Ceci étant admis, Kapelrud estime que l'arrière plan *(background)* des prophéties est à chercher dans le culte (p. 10).

Mais le trait dominant de l'histoire de la religion d'Israël serait le combat entre le Yahvisme et les cultes étrangers (p. 11). Ce fut souvent une bataille ouverte, mais plus souvent une silencieuse coexistence dans un constant processus d'amalgamation. Dans sa conclusion Kapelrud reconnaît toutefois que, quelle que soit l'importance de l'arrière-plan cultuel, trop négligé jusqu'ici (1950), ce n'est pourtant pas le seul qui importe à l'étude des prophètes.

Les « liturgies prophétiques ». — Sous ce titre nous regrouperons, non seulement les auteurs scandinaves, mais aussi quelques autres exégètes qui défendent des thèses analogues et nous les classerons prophète par prophète, en nous appuyant principalement sur H. H. Rowley (*The prophets and the cult*, dans *Worship in Ancient Israel*, Londres, 1967, pp. 167 sq.), sans négliger toutefois les notices consacrées aux auteurs scandinaves par J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Londres, 1963, et G.-W. Anderson, *Some Aspects of the Uppsala School of O. T. Study*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XLIII, 1950, pp. 239-256; cf. *supra*, 1130.

Mowinckel (cf. *supra*, col. 1126) avait proposé de voir en Joël et Habacuc des prophètes du Temple (*Psalmenstudien*, III, 1923, pp. 27-29). Depuis lors, la thèse, en ce qui concerne Habacuc, a été reprise par E. Balla, P. Humbert et J. Lindblom, acceptée par J. Heaton et R. Henschke, tandis que M. Delcor se refuse à envisager une destination liturgique du livre (*Petits Prophètes*, p. 391). Revoir *supra*, col. 998.

Pour Joël, l'hypothèse cultuelle de Mowinckel a été reprise par Kapelrud (*Joel Studies*, Upsal, 1948, p. 9), qui estime que ce livre fut composé par manière de liturgie, sans pouvoir s'engager sur son usage liturgique. Engnell, Hentschke, Lindblom, avec des nuances, partagent cet avis. Rappelons J. Steinmann et ses *Remarques sur le livre de Joël*, (dans *Études sur les prophètes d'Israël*, 1956, coll. Lectio divina, n° 14, pp. 167-173), où il s'arrête longuement et assez favorablement sur l'hypothèse de Kapelrud; L. Mariès, *A propos de récentes études sur Joël*, dans *Rech. de Sc Rel.*, XXXVII, 1950, pp. 121-124. Renvoyons aussi à R. Pautrel, art. *Joël*, dans *D. B. S.*, IV, col. 1100; et à Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris, 1955, l'un des meilleurs conspectus sur les études critiques.

Pour le livre de Nahum, voir principalement P. Humbert, *Le problème du livre de Nahum*, dans *R. H. P. R.*, XII, 1932, pp. 1-15. A son sens, ce livre est une liturgie cultuelle, écrite pour la célébration de la chute de Ninive. S. Mowinckel voit dans Nahum un prophète du Temple. Cette thèse est rejetée par A. Weiser, O. Eissfeldt, A. Haldar lui-même, qui y voit un document de propagande politique, par E. Osswald et M. Delcor.

Sur le livre de Nahum, voir les références dans H. H. Rowley, *The Prophets and the Cult*, p. 169. — Lire aussi : A. Lods, *Trois études sur la littérature prophétique*, dans *R. H. P. R.*, XI, 1931, pp. 211-219, assez favorable à la thèse cultuelle; — J. Leclercq, *Nahum*, dans *Études sur les prophètes d'Israël*, Paris, 1954, coll. Lectio divina, n° 14, pp. 84-110; — Miloš Bič, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres*, Paris, 1968, coll. Lectio divina, n° 48, pp. 42-44, nettement favorable.

Pour Sophonie, G. Gerleman trouve dans le livre une liturgie cultuelle (*Zephania textkritisch und literarisch untersucht*, 1962, pp. 100 sq.). J. H. Eaton lui aussi voit en Sophonie un prophète du Temple. Mais ne suffirait-il pas d'admettre que c'était une prédication probablement en rapport avec la fête du Nouvel An (J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habacuc and Zephaniah, Torch-Bible*, Londres, 1961).

Gunkel regardait Is., XXXIII, comme une liturgie (*Z. A. W.*, XLII, 1924, pp. 177-208). Il proposait d'y reconnaître un cri de malheur (℣. 1), un chant de lamentation populaire (℣. 2), une parole prophétique (℣℣. 3-6), une lamentation populaire (℣℣. 7-9), un oracle (℣℣. 10-13), une parole de prophète (℣. 14*a*), une liturgie de la Torah (℣℣. 14*b*-16), une parole prophétique (℣℣. 17-24). J. Steinmann et Auvray y voient un psaume d'espoir en Yahvé (*Isaïe*, dans *Bible de Jérusalem*, p. 131).

Engnell argue que la section d'Isaïe communément nommée Apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII) et l'ensemble du Deutéro-Isaïe sont modelés sur une prophétie cultuelle; cf. *supra*, col. 998.

K. Elliger, dès 1928, admettait comme liturgiques Is., LIX, 1-4, 9-18; LXI; LXII; LXIII, 7-LXIV, 11 (*Die Einheit des Tritojesaja*, 1928, pp. 15 sq., 24 sq., 29 sq.).

5° *Positions intermédiaires : les affinités liturgiques et psalmiques de certains prophètes.* — Un certain nombre d'auteurs modérés, sans rester dans la stagnation de l'exégèse antérieure, parlent du prophétisme cultuel avec nuances.

Hubert Junker est l'auteur d'un ouvrage d'inspiration catholique (*Prophet und Seher in Israel*, Trèves, 1927), qui doit être mis ici en exergue. En mettant le prophète en situation de prédicateur à l'occasion du culte (ch. III, pp. 35-41), il nous semble dans l'axe d'une saine recherche. Il accorde un grand intérêt à la chanson religieuse et à la danse sacrée (ch. I). Notons que Éd. Dhorme lui aussi leur attribuait, encore récemment, les mêmes influences lorsqu'il écrivait : « Les fils de prophètes deviennent eux-mêmes des prophètes et continuent de vivre en communauté, sortant à certaines heures en bande et prophétisant au son des harpes, des tambourins, des flûtes et des cithares » (*Bible de la Pléiade*, II, Introd., p. XVII). H. Junker voit dans les prophètes donnant des chants accompagnés de musique dans les fêtes (II Sam., VI, 5 (?); I Par., XXV, 1; cf. Is., XXX, 29) les responsables du développement de la religion hébraïque. Pour lui, Miryam et Déborah auraient eu des émules (*op. cit.*, pp. 15-18). C'est ainsi qu'il explique l'attribution de cantiques à Moïse (Ex., XV, 1; Deut., XXXI, 30; XXXIII, 1). Au terme d'une longue évolution, il évoque les Thérapeutes (pp. 19 sq.). Il voit nos prophètes figurer dans les chœurs du Temple et accorde par là une place exceptionnelle au chant religieux (p. 22). Il trouve un *confirmatur* chez les prêtres de Baal prophétisant au Carmel (I Reg., XVIII). Pour Junker, l'un des principaux et des plus raisonnables précurseurs des thèses cultuelles, le prophète serait donc le « messager » de Dieu pendant l'exercice du culte.

J. Pedersen, à la différence des autres auteurs scandinaves, ne part pas d'un a priori cultuel, mais de la réalité sociologique de la communauté et de son chef. Il considère que le principal mainteneur de la communauté est le chef. Le prophète se situerait à côté de lui comme participant du même Esprit. La différence entre chef et prophète ne repose nullement

sur une différence d'intensité de leur inspiration : chez le chef, ce pouvoir se traduit par une véhémente action extérieure, telle que la guerre sainte contre l'ennemi, et cette inspiration renforce sa volonté d'agir en tant que leader; chez le prophète, au contraire, l'Esprit se traduit par des expériences intérieures (*Israel, its Life and Culture*, vol. III-IV, Londres, 1940, p. 107). « La parole est au prophète ce que l'action est au chef » (p. 117).

Pedersen accorde, lui aussi, un rôle considérable à la musique (p. 108) et à l'extase (p. 111) (cf. *supra*, col. 1032, 897 sq. et 1136). Il insiste sur le rôle du leader dans les groupes prophétiques et relève au passage qu'Isaïe appelle ses disciples des « fils » (Is., VIII, 16, 18). Ce qui est un cheminement vers l'interprétation de Philipps déjà mentionnée (cf. *supra*, col. 932-934). Pour Pedersen, « l'intime liaison entre Isaïe et le sanctuaire n'est pas l'effet du hasard, mais au contraire une caractéristique des activités prophétiques » (*op. cit.*, p. 115). La sainteté créée par les prophètes se trouvait être liée au sanctuaire. Pour Pedersen, les prophètes sont partie prenante dans le conseil *(staff)* du Temple et nous apprenons que, pour le Temple de Jérusalem, ils étaient organisés sous la conduite d'un chef responsable (Jer., XXIX, 26). Le prêtre Pashur, qui avait une position de chef dans l'administration du Temple, prophétisait aussi (Jer., XX, 6). Enfin Pedersen verrait une résurgence des prophètes du Temple dans le lévite cité comme chef des oracles en I Par., XV, 22, 27; cf. *supra*, 1131.

Ce que nous venons d'en dire suffit, croyons-nous, à démontrer que Pedersen est vraiment un « cultualiste » modéré. On retiendra spécialement le lien entre la sainteté et le Temple et donc le culte, thèse qu'on retrouve chez Engnell (*supra*, col. 1132), chez Roubos (*infra*, col. 1142), chez Vuilleumier (*infra*, col. 1142), sans parler encore de Mowinckel (*supra*, col. 1125 sq.) et de Johnson (*infra*, col. 1139).

Adam C. Welch (*Prophet and Priest in Old Testament*, Oxford, 1936) est lui aussi à classer parmi les modérés. Il pense que le culte est emprunté en grande partie aux Cananéens, ce qui est à peu près prouvé pour le rituel sacrificiel (p. 13). Les prophètes apparaissent dès lors comme les critiques du culte populaire, d'inspiration précisément trop cananéenne (*supra*, 1134). ce qui est bien différent d'une condamnation du culte en soi *(per se)*. Celle-ci ne semble nullement justifiée; au contraire, nous voyons de nombreux prophètes prendre part au culte.

On ne peut non plus admettre que les prophètes post-exiliques aient condamné en bloc ce qu'avait admis la religion prophétique antérieure (*op. cit.*, p. 22). Les prophètes protestent uniquement contre le fait que le culte peut conduire à négliger les objets essentiels de la loi morale (*op. cit.*, p. 23). « Yahweh est différent de tous les autres dieux, parce qu'il attache à la justice une suprême signification » (*op. cit.*, p. 45). D'ailleurs le judaïsme post-exilique fut centré sur le nouveau Temple et si les prophètes censurèrent, ils ne pensèrent jamais à fonder un nouveau culte (*op. cit.*, p. 35).

Dans un second chapitre, où il reprend l'étude du culte depuis ses origines (*op. cit.*, pp. 37 sq.), Welch nous paraît offrir la meilleure caractérisation de la réforme mosaïque : « Comme toute grande réforme religieuse, celle de Moïse est essentiellement « palimpseste » : elle n'est pas écrite sur une feuille blanche, mais superposée *(superinduced)* à une foi déjà « existante » (*op. cit.*, p. 44). Mais en même temps, Welch a été très sensible à la critique du Désert par les deux prophètes Ezéchiel (XX, 25, 26) et Amos (V, 25, cf. 26). Effectivement le texte d'Ezéchiel nous paraît une préfiguration étonnante de la réforme de la Torah par Jésus. C'est un texte capital.

Pour Welch, le danger qui menaçait la religion d'Israël, après l'établissement en Palestine, était autrement sérieux que la simple attraction du culte cananéen, sur laquelle on s'hynoptise trop souvent. La fédération yahviste était menacée dans son unité même par l'égoïsme tribal (p. 56). C'est à ce danger que fait face la prophétesse Déborah. Par ailleurs la nécessité d'accepter dans la fédération des clans de même affinité, mais qui n'avaient pas été en Égypte, ni réformés par Moïse, entraînait avec la loi du nombre le poids d'influences morales et religieuses. Les codes législatifs refléteront cette situation. Ainsi le Deutéronome entre plus largement que d'autres codes dans les questions relatives au paganisme environnant (p. 63) et résout le problème de la fédération par la loi d'unité de sanctuaire. Comme les prophètes, le Deutéronome combat le syncrétisme. Mais nous sommes ici dans la continuité de la réforme mosaïque (Am., II, 11; Deut., XVIII, 15, 16). Car toute nouvelle révélation doit être en accord avec la révélation initiale de Moïse, et nous avons là un test pour juger de la vérité prophétique (*op. cit.*, p. 68; cf. Deut., XIII, 1-5).

Reste cependant une antinomie profonde, et cela depuis le commencement, entre la révélation de la nature divine sur l'Horeb et le culte actuel (p. 69). Cette antinomie apparaît à Welch d'autant plus insurmontable qu'Israël aurait manqué d'une théologie biblique (p. 69), et même d'un *credo* (p. 70).

A travers tout son livre Welch va étayer la thèse qu'il y a beaucoup de points communs entre prêtres et prophètes (p. 76) : « La différence entre prêtre et prophète est plus celle d'une époque que d'un principe » (p. 77). Et au lieu de se limiter aux questions rituelles et sacrificielles, comme font tant de critiques, Welch envisage la religion tout entière : d'abord, le sacrifice d'Abraham en fonction des sacrifices d'enfants; ensuite, la prostitution religieuse des sanctuaires; et à ce propos, il dégage la notion d'abomination, תּוֹעֵבָה.

Nous croyons que Welch aurait eu avantage à pousser l'analyse, car ce mot apparaît effectivement comme une passerelle entre le sacerdoce et le prophétisme. Mis à part deux cas concernant les Égyptiens (Gen., XLIII, 32; XLVI, 34), le mot se retrouve 2 fois dans Ex., 6 fois dans le Lév., 17 fois dans le Deut., 56 fois chez les Prophètes, et il est surtout fréquent chez Ezéchiel, le prêtre prophète, qui lui seul l'emploie plus que tous les autres prophètes. Ce relevé rend donc justice à l'intuition de Welch et dénote un combat commun aux prêtres et aux prophètes, ce qui constitue l'une des conclusions de l'auteur (cf. p. 85). M. H. Lovelace, dans l'art. *Abomination* du *I. D. B.* (I, pp. 12-13), nous permet d'ailleurs d'élargir notre enquête et notre conclusion par l'étude qu'il fait des mots שֶׁקֶץ, « détestation », שִׁקּוּץ, « chose détestable », פִּגּוּל, « chose répugnante ». A notre avis c'est la bonne méthode pour arriver à des conclusions qui soient sérieuses. Cf. W. Foerster, art. βδελύσσομαι, *T. W. N. T.*, I, 598-600.

Préoccupé de ce qui accompagne les sacrifices, Welch étudie ensuite les fêtes d'Israël. Il rappelle cette évidence, un peu trop perdue de vue, qu'un acte rituel peut être renouvelé par un nouveau geste liturgique qui lui assure une nouvelle portée (pp. 112 sq.; cf. pp. 131-138). En particulier, dans la liturgie des Tabernacles, il découvre une instance de collaboration entre prêtres et prophètes dans leur commun

devoir de promouvoir le contenu moral et spirituel du culte (p. 129).

Welch reste cependant conscient d'une certaine tension entre prêtres et prophètes à propos des changements à opérer et de l'étendue des réformes à entreprendre (cf. p. 146).

A. Johnson est un bon témoin lui aussi des positions intermédiaires (*The cultic prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944; 2e éd. revisée, 1962), encore qu'il ait de nombreuses affinités avec l'école Myth and Ritual et avec l'école scandinave. Son livre fait d'abord une large place aux procédés oraculaires du prêtre et du lévite (pp. 3-9) : « Que l'on puisse ou non rendre compte de l'étymologie des termes כֹּהֵן et לֵוִי, il ne peut y avoir aucun doute qu'originairement la fonction principale des officiers du culte était de donner une direction oraculaire » (pp. 4-5). Pour les prophètes, à côté de Samuel, figure cultuelle, Johnson relève le cas de Gad, qui commanda à David de bâtir un autel sur l'aire d'Ornah : c'était donc évidemment l'intention de Gad que le roi puisse, par un acte cultuel précis, obtenir le pardon de Yahvé. Le *nabi'* aurait eu ceci de commun avec le prêtre, au moins dans les temps primitifs, d'être consulté pour un avis oraculaire. De ce fait, il est naturel que le prophète se soit trouvé associé au culte. On le consultait à date fixe (II Reg., IV, 23). Johnson estime qu'à une époque ancienne le rôle joué par le prophète dans le drame de la religion israélite était primordialement celui d'un spécialiste du culte et que les faux prophètes étaient condamnés, non en raison de leur fonction, mais parce qu'ils abusaient de leur office pour des fins mercenaires (*op. cit.*, p. 31).

Johnson s'arrête longuement sur le cas du roi tel qu'on nous le décrit en Proverbes :

> Il y a divination sur les lèvres d'un roi,
> sa bouche ne trompe pas dans le jugement.
> (Prov., XVI, 10).

Autrement dit, le conseil du roi, en toutes matières, est aussi digne de confiance que celui qu'on obtient grâce au קֶסֶם, oracle ou divination (μαντεῖον, *divinatio*). Pour Johnson les « visions », comme la divination, étaient une méthode reconnue pour obtenir un conseil divin, et la divination était une forme reconnue de l'activité prophétique (cf. pp. 35-37). En particulier, sur la base de Jer., XXIII, 21 sq., Johnson estime que les prophètes faisaient partie, avec les prêtres, du personnel cultuel du Temple, de l'aveu même des prophètes canoniques. Il cite ainsi : Os., IV, 4-5; Is., XXVIII, 7; Jer., VI, 13; VIII, 10; XIV, 18; Lam., IV, 13; et il attire l'attention sur : Jér., IV, 9; VIII, 1; XIII, 13; Mich., III, 11; Soph., III, 4. A une seule exception près (Os., IV, 4-5), tous ces passages concernent Jérusalem (*op. cit.*, pp. 58-61).

A son avis, il ne faudrait pas déduire des altercations d'Amos et de Jérémie avec le sacerdoce que les prophètes occupaient un rang subalterne dans le culte, voire subordonné. Leur situation aurait été aussi élevée, sinon plus, que celle des prêtres, qui avaient besoin de leurs conseils (p. 63).

En conclusion, Johnson estime que, jusqu'à l'Exil, le prophète professionnel fut une figure importante du personnel cultuel, particulièrement à Jérusalem, et il définit ainsi sa mission : assurer le שלום ou la prospérité des gens, soit des individus, soit de la société en général (p. 74). A cette fin, le prophète n'était pas seulement donneur d'oracle, mais technicien de l'intercession (cf. *infra*, col. 1162-1166). Quant à son déclin, puis à sa déchéance, voici comment Johnson voit les choses. Pendant l'exil de Babylone, il y aurait eu contre le prophète une réaction si vive que cette perte de prestige, dont témoigne P, le réduisit au rang de chantre, dans une irrémédiable sujétion au sacerdoce, origine de sa disparition.

L'une des thèses importantes à retenir du travail de Johnson, dont on sait le souci philologique, serait qu'on ne peut se contenter d'identifier les prophètes cultuels avec les faux prophètes. Johnson estime qu'Aggée et Zacharie, en raison de leur collaboration avec les prêtres pour la restauration du Temple, faisaient partie d'une compagnie de prophètes en rapport avec le culte. En fait, les textes prouvent-ils plus qu'un intérêt spécial de ces deux hommes pour la reconstitution du Temple, qui était alors une affaire nationale, une affaire d'État? De même que Nathan et Gad ont eu leur rôle, lors de la construction du Temple de Salomon, est-il nécessaire de postuler davantage pour Aggée et Zacharie?

« La bouche des prophètes », dans Zach., VIII, 9, impose-t-elle une corporation? Dhorme n'en est nullement convaincu, il y voit une allusion aux prophètes de la reconstruction, Aggée et Zacharie (*Bible de la Pléiade*, II, p. 852, *in loc.*); même opinion dans la *Bible du Centenaire*. Serait-ce la « fonction »?

Constatant une disparition progressive des prophètes cultuels après l'exil, Johnson attire l'attention sur deux passages de Néhémie (VI, 7, 10-14; cf. *op. cit.*, p. 66, n. 2). Dans le premier, nous apprenons que Sanballat reproche à Néhémie d'avoir établi des prophètes à Jérusalem pour se faire reconnaître roi. Mais ici encore, le caractère cultuel de ces prophètes est présupposé. Ce qui est clair dans cette accusation, c'est le nouveau rôle du prophète dans l'installation d'un roi. Le Ier livre des Macchabées nous offre, à notre avis, un parallèle fort intéressant : « ... Les Juifs, avec les prêtres, avaient trouvé bon que Simon fût prince et grand prêtre pour toujours, jusqu'à ce que surgisse un prophète accrédité » (I Macc., XIV, 41). A notre avis, il faut souligner ici le ἕως ἀναστῆναι προφήτην πιστόν. On attend donc un prophète, on ne l'institue pas au gré du prince ou des prêtres. Relevons une remarque de F. M. Abel : « Sous les Asmonéens, comme le pensaient beaucoup d'anciens, ce qui est évident par IV, 26; IX, 27, c'est le prophète qu'on attend aux diverses périodes de l'histoire et qui sera suscité par Dieu à la dernière période... » (*Les livres des Macchabées*, Paris, 1949, p. 260). Par contre, l'autre texte de Néhémie (VI, 10-14) prouve qu'un prophète, à la différence d'un laïque tel que Néhémie, avait libre accès au sanctuaire. Mais cela suffit-il pour le faire considérer nécessairement comme prophète cultuel? La chose est probable, c'est tout ce qu'on peut dire, et, en tous cas, l'incident de ce prophète soudoyé n'honore pas la réputation des prophètes cultuels (pour les détails, cf. Frank Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, dans *C. A. T.*, XVI, p. 330).

Rappelons l'importance d'un autre ouvrage de A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Londres, 1953, dans lequel il a montré non seulement le rôle du roi dans le culte mais comment Dieu révèle sa justice dans le culte, lequel est un acte sauveur aux dimensions cosmiques (*op. cit.* pp. 92-93; cf. les thèses voisines de Mowinckel, *supra*, col. 1125-1128, de Engnell, *supra*, col. 1131-1133).

H. Schmidt, dans sa thèse (*Prophet und Tempel*, Zurich, 1948), a étudié avant tout la proximité avec Dieu dans l'Ancien Testament, et la théologie du Temple. Pour érudit que soit son livre, il n'entre pas directement dans les controverses présentes. Renvoyons aux comptes-rendus de A. M. Dubarle (dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, XXXIV, 1950, pp. 621-623), H. Wildberger (dans *Judaica*, V, 1949,

pp. 66-67), W. Zimmerli (dans *T. Z.*, v, 1949, pp. 378 sq.).

R. Hentschke, dans le livre issu de sa thèse (*Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, dans *B. Z. A. W.*, LXXV, Berlin, 1957, thèse soutenue à Munster en 1953), marque une forte réaction contre certaines thèses « cultualistes ». Il maintient d'abord la spécificité du culte israélite par rapport à la religion de Canaan. En particulier, il soutient que la vénération de divinités mourant et renaissant selon le rythme de la végétation n'a trouvé aucun écho en Israël (*op. cit.*, p. 19). C'est dès l'époque mosaïque que le culte s'organise, mais il faudrait en chercher les origines dans la religion nomade.

Hentschke réagit aussi contre l'idéologie royale et le schème actuel de l'école d'Upsal et même contre la fête d'intronisation de Yahvé (Mowinckel, Schmidt). La meilleure preuve en est qu'on ne retrouve aucune polémique des prophètes contre une thèse de la royauté divine des monarques israéliens.

Pour Hentschke, les prophètes ont condamné rigoureusement le culte qu'ils avaient sous les yeux, menacé de « canaanisation » et de formalisme hypocrite ou quasi magique. S'il faut toujours se garder des généralisations, les prophètes manifestent dans l'ensemble fort peu d'estime pour le culte, et la critique à l'adresse du culte irait, selon Hentschke, beaucoup plus loin que celle des seuls abus existants, contestant le culte comme moyen de rejoindre Dieu et proposant avant tout une religion intérieure de foi, d'amour et d'obéissance, fondée sur l'intervention de Dieu dans l'histoire et la parole prophétique (pp. 122-125).

Disons tout de suite qu'on peut craindre que l'esprit d'antithèse l'ait emporté ici sur l'esprit de synthèse. En réagissant contre les thèses de la méthode cultuelle, Hentschke oublie toutes les interventions des prophètes dans le culte ou en faveur du Temple et de la liturgie.

Sur la question des prophètes cultuels, Hentschke adopte une position moyenne. Il admet comme tels quelques petits prophètes (*op. cit.*, p. 147) : Habacuc, Joël et Nahum (*op. cit.*, p. 173) et, vraisemblablement aussi, Aggée et Zacharie (*op. cit.*, p. 147, n. 1), mais il conteste la thèse pour Amos, Osée, Isaïe, Michée et surtout pour Jérémie. Ils ne seraient pas non plus auteurs de livrets liturgiques. Enfin Hentschke donne beaucoup d'importance à Jer., XXXI, qui renouvelle la conception du culte dans le sens de l'intériorité.

Pris dans son ensemble, le livre de R. Hentschke est donc presque en retrait par rapport aux positions antérieures dans la « bataille » des prophètes cultuels.

H.-W. Hertzberg (*Die prophetische Kritik am Kult*, dans *Th. Lz.*, 1950, n. 4-5, col. 219-226) estime qu'Isaïe et Amos dressent une critique acerbe du culte et il en trouve deux raisons : d'abord l'immédiateté de la Parole de Dieu face à l'institution sacerdotale, toujours méfiante envers ces prophètes qui tiennent leur légitimation non d'une fonction ou d'un appel public, mais d'un appel direct de Dieu; ensuite les prophètes réprouveraient un culte qui ne se préoccupe pas de la vie sociale et des nécessités pratiques (*op. cit.*, col. 219). Le lien des prophètes avec les sanctuaires serait né du rôle considérable joué par ceux-ci, non seulement dans la vie religieuse et politique, mais aussi dans le domaine littéraire. Les prophètes ont posé l'une des questions fondamentales : pour qui sont les fêtes? pour Dieu ou pour les hommes? (Zach., VII, 5-6; cf. *op. cit.*, col. 220). Dans le culte, entre Dieu et l'homme les rôles n'ont-ils pas été souvent inversés? Ne cherche-t-on pas à soumettre Dieu comme dans la magie? (cf. Am., v, 21-27 : « Je déteste, je méprise vos fêtes... »). A la suite de A. Weiser, Hertzberg met l'accent sur le possessif (cf., ℣. 26 *in fine*, à propos d'idoles «... que vous aviez faites *pour vous* »). L'antithèse fondamentale ne serait pas « le culte ou le droit », mais bien plutôt « non pas Vous, mais Moi » (col. 223). Étudiant entre autres Jer., VI, 20, et VII, 21-26, Hertzberg en tire le reproche que l'homme a marché à sa guise. Là serait le fond du problème.

Th. Chary, dans son ouvrage sur *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (Paris-Tournai, 1956), se montre plus attentif peut-être aux exégètes allemands qu'à certains auteurs scandinaves — Mowinckel et Widengren ne sont jamais cités; Kapelrud, par contre, l'est abondamment; l'anglais Hooke et son école *Myth and Ritual* semblent ignorés —, mais ce travail méthodique est plein d'équilibre et tend à montrer l'universalisation et la spiritualisation progressives du culte, un axe de recherche dont beaucoup s'éloignent. Il montre aussi que, chez Ezéchiel, le caractère prophétique l'emporterait de beaucoup sur la composante sacerdotale (*op. cit.*, pp. 286-287). L'idée force du livre voudrait être l'alliance du prêtre et du prophète; tout en souhaitant que ce fût là l'expression d'une vérité, on craint toutefois qu'une bonne intention n'ait pas le poids d'une solide démonstration.

K. Roubos, auteur d'une thèse (*Profetie en cultus in Israel*, 1956) qui ne nous est connue que par le résumé anglais qui l'accompagne, aborde le problème cultuel par la vocation d'Isaïe. Ce prophète aurait bien reçu sa vocation au Temple, mais cela n'exige pas qu'il y fût lui-même attaché (*op. cit.*, p. 116). *Vocatio immediata* ne signifie pas *rite vocatus*. Jérémie avait-il une fonction au Temple? Roubos rejette cette opinion comme celle qui lie les *nebi'im* au Temple. Quant à Amos, il emploierait des tournures de phrases empruntées à une liturgie cultuelle. Pour Roubos, ces prophètes ne furent ni des prophètes professionnels, ni des officiants du culte : ils ont simplement participé au culte, comme tous les croyants. Il rejette donc énergiquement la thèse scandinave, tout en admettant qu'il y ait eu, chez les païens, des donneurs d'oracles dans les sanctuaires. Il ne trouve vraiment aucune preuve positive de l'existence de prophètes cultuels et s'accorde avec Kraus pour admettre des prophètes occupés à prêcher à la porte des temples ou près de la Porte sans que cela implique la moindre charge officielle. Suit un très bon raisonnement par analogie : « Sous prétexte que les apôtres et Jésus lui-même prêchaient au Temple et dans les synagogues, on n'a jamais songé à en faire pour autant des officiants » (*op. cit.*, p. 120). D'ailleurs les lois rituelles ne confèrent aucun statut aux prophètes.

Modérées, les conclusions de Roubos sont les suivantes : ces prophètes ne furent nullement les champions d'une religion sans culte, pas plus que des moralistes appelant de leurs vœux une pure religion de l'esprit, car le culte est au cœur même de l'ancienne religion israélite (cf. *infra*, col. 1146 sq., 1158 sq.). Mais, face à cet élément statique, ils représentent un élément dynamique, et la Parole se dresse contre tout absolu qui ne serait pas Dieu.

R. Vuilleumier (*La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, dans *Cahiers théol.*, XLV, 1960) tente un élargissement méthodologique du problème par une confrontation du sens fondamental du culte avec ce qui est à la base même du message prophétique. Si le culte est bien une actualisation de la geste passée de Dieu pour mieux faciliter l'accomplissement du futur, et si nos prophètes sont centrés sur cette actualisation, alors la liturgie

devient partie intégrante de leur message. Pour Vuilleumier l'alliance s'insère dans un contexte cultuel. Il en résulte que « tout le message biblique n'est que l'arbre grandiose sorti d'une graine d'apparence modeste, la confession liturgique d'une foi, dont l'Exode est le centre (Deut., XXVI, 5-10) » (*op. cit.*, p. 29). On voit ici la dépendance, reconnue d'ailleurs, de l'auteur par rapport aux thèses de von Rad.

A l'inverse donc de Haldar et de Johnson, qu'il juge « extrémistes », Vuilleumier estime qu'il n'y a pas de différence absolue entre sacerdoce et prophétisme; tous deux sont unis dans un même souci de faire connaître et pratiquer la volonté de Dieu.

G. von Rad, dès le premier volume, en 1957, de sa *Théologie de l'Ancien Testament*, accordait aux confessions de foi et donc au culte une position centrale et déterminante. Dans le second volume, consacré aux traditions prophétiques (trad. franç. par André Goy, Genève, 1965, d'après la 4e éd. allemande), il fait d'abord place à l'hypothèse de J. Begrich (*Das priesterliche Heilsorakel*, dans *Z. A. W.*, 1934, pp. 81 sq.), selon laquelle le prêtre répondrait à la prière de lamentation de l'individu par une formule rassurante (Is., XLI, 10 sq.; XLIII, 1-2; XLIV, 1-2; etc.; G. von Rad, *op. cit.*, p. 35).Il se montre défavorable aux thèses sur les prophètes cultuels. Il a un très bon argument : « Pourrait-on s'attendre à ce qu'un prophète ayant une fonction dans le culte insiste de la sorte sur sa vocation? L'insistance de ces prophètes sur leur vocation montre clairement à quel point ils se savaient coupés du patrimoine religieux de la foule et réduits à leurs propres ressources » (*op. cit.*, p. 50). Par contre, il serait prêt à admettre que « Nahum est justement celui des prophètes qu'on pourrait voir avec le plus de vraisemblance exerçant une fonction dans le cadre du culte » (*op. cit.*, p. 161).

A.-H.-J. Gunneweg (Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung, Göttingen, 1959) déborde très largement le cadre suggéré par le titre de son livre. Après une étude des principales thèses scandinaves sur le rôle de la tradition orale, il examine longuement la place du sanctuaire comme lieu de la tradition écrite (*op. cit.*, pp. 77-80), ce qui l'amène assez naturellement à la question des prophètes cultuels, auxquels il est plutôt favorable. Discutant d'abord les vues de Hentschke (étudiées ci-dessus, col. 1141), il lui reproche d'exclure a priori tout élément charismatique du culte, ce qui en écarte évidemment les *nabis*. Au nom de la même liberté de la prophétie, Roubos voyait une contradiction interne dans le terme de « prophète cultuel ». Là encore Gunneweg réagit et refuse pour les prophètes cultuels une situation subalterne comme celle de « serviteurs du culte » (notons qu'en hébreu cela ferait une tautologie); il les voit plutôt comme des « officiers du culte » (*op. cit.*, p. 83).

Mais les problèmes rebondissent avec la controverse entre *H.-H. Rowley* et *C.-J. Cadoux*. Le premier revenait à la position classique, selon laquelle les prophètes n'ont pas porté de condamnation absolue du culte. Leur réprobation ne serait pas née d'une hostilité systématique au culte, mais bien du fait que celui-ci n'était pas l'expression d'une soumission à Dieu. Mais nous n'avons, remarque Rowley, aucun moyen de savoir ce que les prophètes auraient pensé d'un culte qui eût été précisément l'expression de cette obéissance (*The Rediscovery of the O. T.*, Londres, 1945, p. 109; du même, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, Londres, 1956, pp. 110 sq.; cf. *Ritual and the Hebrew Prophets*, dans *J. S. S.*, I, 1956, pp. 338-360, cf. p. 343).

C.-J. Cadoux constate précisément que nulle part on ne trouve exprimée chez les prophètes cette idée que, pourvu que les sentiments soient bons, Yahvé agréera le sacrifice. La thèse de Rowley reste donc une question sans réponse (C.-J. Cadoux, *The religious value of Sacrifice*, dans *Expository Times*, 1946-1947, pp. 43 sq.).

C'est la même objection que Gunneweg adresse à H. H. Snaith, lequel fait appel, pour justifier le sacrifice, au חסד, ce qui implique une obéissance humble et soumise envers Dieu (H. H. Snaith, *The Prophets and Sacrifice and Salvation*, dans *Expository Times*, LVIII, 1946-1947, pp. 69 sq.). Or nulle part pareille conception ne s'exprimerait.

Néanmoins, comme le relève Gunneweg, les prophètes, qui assument toutes les exigences de l'alliance, ne peuvent être contre le culte sacrificiel, qui précisément fait partie de l'alliance : réclamer au nom de Yahvé un culte tout spirituel, ce serait en quelque sorte mettre Yahvé en contradiction avec lui-même (*op. cit.*, p. 110).

Le texte d'Amos, v, 21 sq. : « Je déteste, je méprise vos fêtes et je ne prends pas plaisir à vos réunions... » serait-il donc à entendre comme une « négation relative » ou, selon l'expression de H. Kruse, comme une « négation dialectique »? Gunneweg propose de sortir de cette aporie par une thèse très originale : ces paroles d'Amos et les autres déclarations similaires concernant le culte auraient en réalité pour cadre l'annonce du jugement. A cette heure du jugement, il est possible que Dieu mette fin aux sacrifices. Il ne s'agit donc pas tant d'une torah que d'un oracle en forme de torah (*op. cit.*, pp. 112-113). Os., v, 6, serait de la plus grande importance : les actes cultuels n'ont plus d'objet, parce que Celui à qui ils s'adressent s'est retiré loin d'Israël (p. 113). Si l'on se rappelle que l'oracle prononcé par les prophètes a pour effet de rendre dès « aujourd'hui » présent le malheur impliqué dans le jugement, on voit pourquoi le culte est déclaré privé de sens dès lors qu'est brisée la relation d'alliance.

Gunneweg relève encore quelques remarques de E. Würthwein, pour qui l'expression « nabi-de-malheur » constituerait une contradiction dans les termes. En effet Würthwein reconnaît que l'élection n'impliquant de soi aucune assurance de salut mais une plus haute exigence, au cas où Israël faillit à cette exigence ne devient-il pas passible du malheur, en vertu de cette même Loi qui lui promettait le salut? La bénédiction va de pair avec la malédiction dans la lecture de la Loi, lecture qui peut être renouvelée précisément dans le culte. Gunneweg conclut donc que les prophètes, avec un absolutisme sans pareil, sont allés jusqu'aux dernières conséquences de l'élection comme de leur propre mission, mais il les voit exerçant celle-ci à l'intérieur du culte.

Parmi les auteurs qui cherchent des positions d'équilibre rappelons encore les travaux de *R. de Vaux : Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, t. II, 1960, pp. 249-252; *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Paris, 1964; *Arche d'Alliance et Tente de Réunion*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin* (Bibl. de la Fac. Cath. de Théol. de Lyon, 8), Le Puy, 1961, pp. 55-70.

Pour *A. González Núñez*, dont nous avons déjà signalé le livre important (*Profetes, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid, 1962), il n'y a ni antagonisme, ni fusion entre le sacerdoce et le prophétisme (*op. cit.*, p. 8). Moïse aurait réuni en sa personne toutes les fonctions qui, plus tard, se différencieront. Le problème du prophétisme cultuel se pose en deux directions, l'une littéraire, l'autre

historique. González se limite à ce dernier aspect, non sans souligner d'ailleurs que l'histoire biblique n'est pas une histoire critique, mais bien plutôt un moyen subordonné à des fins d'édification pastorale (p. 41) et que cette histoire, loin d'être continue, se ramène souvent à des épisodes anecdotiques.

Pour décrire les *nebi'îm*, González emprunte à Hölscher sa comparaison avec les derviches. Chez eux, l'extase se produit par une concentration mentale, précédée d'oraison et de jeûne : au rythme du tambour, on prononce le nom d'Allah, puis, avec des mouvements de plus en plus rapides, on augmente le rythme de la respiration et la fixation de l'esprit sur une seule idée, sous la direction — chose essentielle — d'un chef de groupe (D. Barthélemy, qui a pu contacter encore des derviches palestiniens, nous a fortement souligné ce rôle capital du chef de confrérie). González reconnaîtrait là bien des points communs avec les *nebi'îm* (pp. 61-62). Haldar, au contraire, refuse pareille comparaison, préférant celle avec les *maḫḫû* babyloniens, avec tout ce que le mot implique de délire, d'état frénétique sous le souffle du dieu, le tout en relation avec la divination sacrificielle. González exclurait, pour les prophètes classiques, tous ces procédés extatiques, sauf pour Élisée, qui a recours à la musique, et peut-être Ezéchiel. Mais ce qui différencie plus profondément encore Israël de ses voisins, c'est le rapport avec un Dieu personnel, qui distingue sa religion des autres, où domine encore la magie (*op. cit.*, p. 69). Pour González, le dénominateur commun à toutes les formes de prophétisme, c'est l'esprit de Yahvé. La *ruaḥ* de Yahvé, agent moteur de l'histoire, revêt les hommes responsables, le guerrier comme le juge, le roi ou le prophète (cf. pp. 70-76). Cette notion de *ruaḥ* est au cœur du système de González. Bien que ces *nebi'îm* se rencontrent à proximité des sanctuaires, on ne saurait en conclure, estime González, qu'ils sont des prophètes cultuels. La force violente de la *ruaḥ* n'est aucunement liée à un lieu déterminé. González se montre par contre beaucoup plus impressionné par un prophétisme de cour, au service inconditionnel du roi (pp. 245-246; cf. pp. 253-254). De ce fait, la relation du prophétisme avec le culte s'établit en termes de contact ou de conflit (p. 260). Il n'en demeure pas moins que prêtres et prophètes restent unis par leur vocation supérieure de guides du peuple de Dieu, et cela depuis David (p. 274).

Conclusions. — Il est bien difficile de faire un bilan de ces positions souvent contradictoires et toujours enchevêtrées dans des problématiques multiples, « kaléidoscopiques », comme nous l'écrivions en commençant le présent inventaire. Relevons quelques points de convergence auxquels nous sommes accordé :

a) La critique du culte par les prophètes concernerait soit les contaminations cananéennes, soit l'hypocrisie des prêtres ou des adorateurs, pour qui le culte serait un alibi à l'immoralité ou à l'injustice sociale (*supra*, 1102-1103; *infra*, 1158, 1161).

b) Depuis Gunkel et Mowinckel, le caractère prophétique de certains psaumes est reconnu et, inversement, des affinités liturgiques chez les prophètes apparaissent manifestes (*infra*, 1162).

c) La notion orientale et surtout biblique du culte est une notion totalisante, enveloppante et d'importance primordiale. Elle est l'expression de la Rencontre avec Dieu, communion où l'on rappelle que Dieu a l'initiative du salut mais qui suppose réalisées toutes les conditions de l'alliance, donc de l'éthique politique, sociale et personnelle (*infra*, 1158-1159).

d) La mention des « prophètes » à côté des prêtres et des fonctionnaires dans les listes de dignitaires fournies par les prophètes écrivains fait postuler l'existence d'une catégorie de prophètes qui pourraient être aussi bien « prophètes de cour » que « prophètes cultuels ». Il apparaît difficile de préciser leurs rapports avec les prophètes écrivains ou l'appartenance de ces derniers à leur groupe. Ils représentaient la « fonction » de Jer., xviii, 18 et Ez., vii, 26, à côté des prêtres et des sages et non contre eux.

e) Nous avons retenu comme vraisemblable une vocation d'Isaïe au Temple de Jérusalem, probablement au retour d'une procession de l'arche (cf. *supra*, col. 978, 979 et 985); c'est dire que nous envisageons volontiers la présence et la prédication des prophètes au Temple, et même leur prédication au cours des liturgies. Nous ne répugnons pas à admettre l'arrière-plan cultuel du Deutéro-Isaïe. Ce qui nous manquera toujours, c'est le statut d'un « prophète cultuel » comparable à celui du roi, du prêtre ou du lévite (cf. *supra*, 1063 sq.; *infra*, 1209). Il est vrai cependant que nous n'avons pas davantage celui des psalmistes ni celui des sages et que la critique découvrira encore bien des similitudes littéraires et doctrinales entre ces différentes fonctions.

N.B. — Cette enquête ne se donne pas comme exhaustive. Nous renvoyons aux notices consacrées aux différents prophètes dans le *D.B.S.*, ainsi qu'aux articles Prière (viii, col. 555 sq.) et Médiation (v, 983 sq.). Rappelons enfin que l'étude très modérée de Walter Beyerlin (*Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, Göttingen, 1959) a déjà été prise en considération (*supra*, 1009).

II. Le culte, actualisation de l'histoire et mémorial. — Un renouvellement réel des questions et un progrès positif sont résultés non de théories et de contre-théories, mais d'une étude philologique sérieuse de la racine hébraïque *zkr* par le scholar américain *Brevard S. Childs* (*Memory and Tradition Israel*, Londres, 1962, dans *Studies in Biblical Theology*, n° 37). Certes, le difficile problème étymologique de cette racine n'est pas encore résolu (*op. cit.*, pp. 9-10). A la forme *qal*, le verbe a d'abord le sens de « se souvenir » (Deut., vii, 18; Job, xi, 16; Esth., ii,1), d'où on passe au sens de « garder à l'esprit, être attentif à » ou « considérer » (Deut., viii, 18; Is., xlvii,7; Jer., li, 50). Au *hiphil* on glisse vers « commémorer », ce qui est capital pour le culte. Ex., xxiii, 13, note Childs, offre un exemple suggestif : « Vous ne mentionnerez jamais (לֹא תַזְכִּירוּ) le nom des dieux étrangers, on ne l'entendra point dans ta bouche » (E).

Effectivement, le verbe *zakar* a ici des connotations religieuses certaines : «se rappeler» le nom des dieux, mais aussi « célébrer », « invoquer », « faire mémoire de », comme l'a bien compris la *LXX*. S. Jérôme semble s'éloigner du sens avec la traduction *non jurabitis*. Childs remarque que « *hizkîr šêm* est l'expression fondamentale du culte sémitique » (p. 12). Il rappelle, après O. Grether, que le nom se trouvait en étroite liaison avec le culte et que la prononciation du nom était considérée comme un des plus importants moments du culte (*Name und Wort Gottes im A. T.*, Giessen, 1934, p. 19).

On sait l'importance sacrale de la prononciation et du rappel du nom de Yahvé, dans le judaïsme. Mais le Code de l'alliance (Ex., xx, 24) précise : « Où tu invoqueras mon nom (*in omni loco in quo memoria fuerit nominis mei*), je viendrai à toi et je te bénirai ». Mais la formule hébraïque est à la première personne (אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי), donc Dieu est sujet : « Où Je rappellerai nom nom »; J. Stamm a donc proposé : « Je révélerai mon nom », en s'appuyant sur des parallèles prophétiques : Is., xii, 4; xxvi, 13; Ps., xlv, 18, où

l'on aurait le sens de « proclamer le nom ». Pour L. Kœhler, Dieu révélerait son nom à des endroits choisis. Absalom dresse une stèle (יָד), car il s'était dit : « Je n'ai pas de fils pour commémorer mon nom » (II Sam., XVIII, 18). Childs estime que ce geste est en liaison avec une pratique cultuelle accomplie pour le mort et cite un intéressant parallèle araméen : « Panammu érige une stèle au dieu Hadad et il enjoint à son fils après sa mort de sacrifier à Hadad » (*wyzkr 'šm hdd;* références dans Childs, *op. cit.*, p. 13, avec la note 3).

Le sens s'élargit en « louer, confesser, exprimer des remerciements, glorifier » (cf. *op. cit.*, p. 14) : glorifier par exemple les agissements de Yahvé (Ps., LXXVII, 12), sa droiture (Ps., LXXI, 16), son amour inébranlable (Is., LXIII, 7; cf. les titres sans objet précis : Ps., XXXVIII, 1; LXX, 1). Laissant de côté les discussions sur le sens du mot *mazkîr*, négligeant également les divergences entre Pedersen et J. Barr sur la mentalité primitive et pré-logique (ch. II), notons que pour Childs il faut retenir deux sens fondamentaux : au *qal*, « se rappeler », au *hiphil*, « exprimer ».

De toutes cette étude il résulte que, dans l'A.T., la pensée — et ici la mémoire — n'est jamais en état de divorce par rapport à l'action, en conséquence le champ sémantique de *zkr* est beaucoup plus large que « se souvenir » dans nos langues. Quand Dieu dit qu'il ne se souviendra pas des péchés, cela veut dire qu'il pardonne (Jer., XXXI, 34). La souvenance divine n'est pas considérée comme une actualisation d'un événement passé de l'histoire, la mémoire de Dieu n'est pas une recréation du passé, mais bien la poursuite d'un but toujours identique (*op. cit.*, p. 42). La souvenance de Dieu, de son alliance avec Moïse, inclut une promesse renouvelée pour le pays. Quand Dieu est sujet du verbe *zâkar*, on distingue : d'une part, la forme impérative qui trouve son contexte dans les psaumes de complainte ou dans les confessions de Jérémie et de Job; d'autre part, l'usage de la forme infinitive que intervient dans les hymnes. L'École sacerdotale en adapte la forme à l'histoire de l'alliance (ch. III, cf. p. 44).

Quant à l'emploi prophétique du verbe avec Israël ou un membre de la communauté comme sujet, Childs le retrouve dans un grand nombre de genres : l'avertissement (*Warning, Mahnwort* : Is., XLIV, 21; Jer., LI, 50; Mal., III, 22), l'invective (*Scheltwort* : Am., I, 9; Is., XVII, 10; Ez., XVI, 22; XXIII, 19), la raillerie (*Taunt, Spottlied* : Is., XLVII, 7), la dispute (*Disputationswort* : Is., XLVI, 8, 9; LVII, 11), le procès (*Trial, Gerichtsrede* : Mich., VI, 5; Ez., XVI, 43), l'oracle de salut (*Heilsorakel* : Is., XLIII, 18; LIV, 4), la promesse (*Verheissungswort* : Is., LXV, 17; Zach., X, 9; Ez., VI, 9; XVI, 61, 63; XX, 43), la menace (*Threat, Drohwort* : Ez., XXIII, 27); cf. *supra*, col. 956 sq.

Dans son analyse théologique de la notion de mémoire, spécialement à partir du Deutéronome, Childs nous révèle les profondeurs du culte. « Les revendications de Yahvé ne peuvent être comprises qu'à partir de la mémoire historique. Les commandements ne sont pas l'expression d'une loi abstraite, ce sont des événements, une partie de l'histoire rédemptrice de Dieu envers Israël. L'Israël présent est dans une situation analogue à celle du peuple de l'Exode. L'histoire de l'alliance de Yahvé avec son peuple continue. La mémoire d'Israël n'a pas pour fonction de faire revivre le passé, car beaucoup de ce qui est rappelé est pénible, mais d'augmenter l'obéissance dans le futur. La mémoire sert à justifier les commandements présents comme des événements de l'histoire de l'alliance dans le passé » (*op. cit.*, p. 51). La mémoire joue donc ce rôle essentiel de rappeler à Israël les bienfaits divins, en même temps que son propre engagement dans l'alliance (Deut., VII, 18; VIII, 1-2; IX, 7; XXIV, 9; XXV, 17).

La mémoire d'Israël fait beaucoup plus que d'apporter des illustrations du passé, elle rend Israël conscient de l'unité ontologique de son histoire. Il n'y a qu'une seule histoire de rédemption (p. 52). Dans le Deutéronome, Childs découvre une autre série d'emplois de *zkr* (V, 15; XV, 15; XVI, 12; XXIV, 18, 22), qui visent des commandements spécifiques, tel le sabbat. Ceux-ci sont suivis de la phrase stéréotypée, mais capitale : « Vous vous souviendrez que vous étiez esclaves en Égypte ». Si donc Israël observe son sabbat, c'est en vue de rappeler son esclavage et sa délivrance (*op. cit.*, p. 53). Le festival réveille et entretient la mémoire. Celle-ci a un rôle critique : rattacher exactement le présent au passé (parallélisme avec *byn*, « discerner » : Deut., XXXII, 7; Is., XLIII, 18).

Ce rôle de la mémoire, pour tester le culte existant à la lumière d'un passé vu dans la tradition historique, le différencie profondément du passé mythique dans lequel précisément ce passé est harmonisé au présent (p. 53). Pour Childs, lorsqu'Israël observe le sabbat en vue de se remémorer les événements de la rédemption, il participe à nouveau à l'événement de l'exode; la mémoire est actualisation (*Vergegenwärtigung*, p. 54). L'observance du sabbat et des fêtes est devenue pure obéissance, réponse fidèle aux revendications de l'alliance. « Le Deutéronome a sécularisé un vieux schéma (*pattern*) cultuel en y substituant une large base théologique pour un récital cultuel » (p. 54). Childs estime d'ailleurs qu'il y a unanimité des scholars pour admettre que la fonction principale du culte est d'actualiser la tradition (p. 75).

Pour les prophètes pré-exiliques, Childs cite Mich., VI, 5, où Yahvé se défend en rappelant à Israël son passé de rédemption, ce qui serait caractéristique d'un discours de défense (Bœcker). « L'acte de souvenance sert à actualiser le passé pour une génération trop éloignée de l'époque des premiers événements pour avoir eu contact avec les grands actes de rédemption » (p. 56). Michée dépendrait des traditions cultuelles de l'Exode, et une comparaison avec Jos., XXIV indique une commune structure cultuelle. Beyerlin irait même jusqu'à soutenir que *zkr* est un terme cultuel technique pour l'actualisation des actes de rédemption dans le festival cultuel. H. Gross serait du même avis, mais Childs n'accepte pas d'aller jusque là (*op. cit.*, p. 57, avec les références).

Pour Childs, la polémique de Michée est dirigée contre un culte qui continue à prospérer comme porteur de la tradition sacrée d'Israel, tout en tolérant les pires abus moraux, ceux des contrevenants à l'alliance (*op. cit.*, p. 57; cf. Mich., II, 1 sq.; III, 1 sq., 9 sq.; VI, 6 sq., 9 sq.); cf. *supra*, 1138, 1141.

Quand le Deutéro-Isaïe exhorte le peuple à se rappeler les « choses anciennes », ce ne sont pas des faits historiques précis qu'il entend évoquer, mais tout le passé de Dieu avec Israël, tout ce qui fait ressortir la souveraineté de Dieu sur l'histoire (*op. cit.*, p. 58). « Ainsi mémoire historique et unité immuable (*oneness*) de Dieu se rejoignent » (Muilenburg, dans *Interpreter Bible*, V, p. 541). En définitive, écrit Childs, « se souvenir, c'est chercher à saisir quelque chose (*to grasp after*), c'est méditer sur, c'est en réalité prier Dieu ». Cf. H. Haag, art. *Gedächtnis*, dans *Bibel-Lexikon*, col. 524-525.

Beaucoup plus que de susciter une solidarité avec les Pères, le culte a pour effet principal de ramener l'attention d'Israël sur Dieu, dont ainsi il retrouvera l'aide (*op. cit.*, p. 74). C'est une revendication absolue de Yahvé que doit exprimer le culte avec ses exigences de responsabilité sociale (p. 78).

Par ailleurs le fait que, dans le culte, l'événement

historique ait remplacé le mythe opère un changement fondamental (p. 82). Car la mémoire a pour objectif de manifester la continuité des buts de Dieu dans l'histoire et donc de son action rédemptrice. Mais le Deutéronomiste aurait déjà relativisé la tradition cultuelle en y introduisant les commandements (p. 78). Avec Ezéchiel, Israël doit étudier sa vraie condition, son péché, et prendre en dégoût ses actes. « La rédemption d'Israël prend place dans une forme de souvenance qui est issue de la connaissance de Dieu. La mémoire oriente Israël, le tourne vers le repentir d'un passé mauvais et l'amène à se tendre en direction de Dieu » (to a stretching out for God, p. 79).

Le peuple de Dieu entend son appel à l'obéissance à travers des événements historiques. L'histoire rédemptrice n'est cependant pas une simple réflexion de la piété d'Israël, une « Glaubensgeschichte ». C'est plus qu'une simple histoire, fût-ce celle de la foi. C'est une interprétation en termes de nouvel affrontement. Dès lors, le témoignage biblique se déploie selon les clivages d'un dialogue renouvelé avec l'histoire.

Les positions de Childs semblent, par bien des aspects, recouper celles de von Rad. Sans traiter directement de la question des prophètes cultuels, ce livre nous donne du culte israélite une conception dont on voit — à travers les analyses du Deutéronome en particulier — qu'elle rejoint la conception prophétique de l'histoire et du culte. Nous dirions que ce livre découvre l'âme prophétique du culte comme creuset de l'attention à Dieu, de l'affrontement, des défis de l'obéissance et des revendications totales du Dieu de l'alliance.

N. W. Porteous, avec son article *Actualization and the prophetic criticism of the cult* (dans *Tradition und Situation. Festschrift A. Weiser*, Göttingen, 1963, pp. 93-105), a touché à la question cultuelle et fait une large place au travail de Childs. Il conteste un peu les thèses de H.W. Wolff, lorsque celui-ci refuse de voir les connotations subjectives, affectives, pratiques ou éthiques qu'on assigne habituellement au culte (p. 97). Quant à la critique du culte par Osée, elle refléterait l'existence d'un groupe pieux autour du prophète. Porteous accepte, par contre, les connexions proposées par Wolff entre Osée et les milieux lévitiques du Nord (*op. cit.*, pp. 98-99; cf. *supra*, col. 1009, 1034 sq.). Il a l'impression qu'Isaïe est moins soucieux de l'actualisation par le culte que par la justice (p. 102). Mais nous serions porté à penser, comme Engnell et Johnson, que justice et culte ne sont pas entièrement dissociables. Porteous accorde un grand crédit à certaines thèses de Childs, niant par exemple le sens cultuel de *zkr* en Mich., VI, 1-5 (contre Beyerlin). Le Deutéronome signifierait qu'il ne suffit pas de compter sur le simple *opus operatum* du culte pour maintenir la liaison avec le passé d'Israël. Le culte est valable, mais pour stimuler la mémoire, et non pas en tant qu'acte psychologique de rappel, mais en référence au présent, à l'obéissance. « La mémoire est une pensée qui débouche dans l'obéissance » (p. 103). Comme Childs, Porteous veut mettre l'accent non sur le passé d'Israël, sur l'histoire, mais sur le présent, à vivre avec Dieu. Par ailleurs, il affirme que « les prophètes étaient beaucoup plus intéressés par ce que les hommes faisaient vis-à-vis de leurs compagnons, quand ils se livraient à leur travail quotidien, qu'à ce qui se passait dans les sanctuaires » (p. 104). Cette remarque de bon sens vaut aujourd'hui son pesant d'or. Sans vouloir déprécier le culte, Porteous reconnaît donc une place privilégiée à la justice de l'alliance (*supra*, 1138, 1141, 1148, etc.).

L'une des lacunes de ces travaux, c'est de n'avoir pas suffisamment tiré parti des comparaisons qu'offraient l'histoire comparée des religions et l'ethnologie : contentons nous de renvoyer à l'art. MYTHES du *D. B. S.*, t. VI, col. 225-268, et à Mircea Éliade, *Traité d'histoire des religions*, nouv. édit. revue et mise à jour, Paris, Payot, 1964, ch. XI, Le temps sacré..., pp. 326-343 (avec la bibliographie afférente).

III. CONTROVERSES SUR LES RAPPORTS DU PROPHÉTISME, DU CULTE ET DU DROIT. — *E. Würthwein* (*Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, dans *Z.T.K.*, XLIX, 1952, pp. 1-16) se range parmi ceux qui voient dans le prophétisme une institution, que d'aucuns cherchent à rattacher à la vie cultuelle. Tout ce qu'on a dit là-dessus, spécialement maintes déclarations de Haldar, n'est certes pas à regarder comme prouvé (*op. cit.*, pp. 1-2). Mais la prière d'intercession d'Amos et de Jérémie apparaissent à Würthwein comme relevant d'une charge (*Amt*), d'une fonction prophétique (p. 2). On sait qu'en Allemagne on tend actuellement à prendre *Amt* au sens statique, « la charge », et *Funktion* au sens dynamique, « la fonction qu'on exerce » (nous reviendrons plus loin sur l'intercession, *infra*, col. 1162 sq.).

Gunkel avait naguère dégagé l'importance du discours de réprimande (*Scheltrede*) chez les prophètes, mais il avait de ceux-ci une conception individualiste. Würthwein centre son attention sur une espèce particulière de ces discours de réprimande, sur le réquisitoire prophétique (*Gerichtsrede*), dont nous avons étudié les particularités à propos des genres littéraires (*supra*, col. 956 sq.). Mais alors que Gunkel et Begrich cherchaient l'origine du « réquisitoire » dans le monde profane, Würthwein place cette origine dans le culte et donne raison à Hans Schmidt, qui appelait ce réquisitoire un discours d'accusation (*Anklagerede*).

Du fait que Is., I, 2 sq.; Mich., VI, 1; Jer., II, 12 et Deut., XXXI, 28 présentent le ciel et la terre comme des juges devant le siège desquels paraît le Dieu accusateur, Schmidt estimait que l'origine première de ce style est à chercher dans une vue polythéiste du monde, où le concept cosmique du ciel et de la terre aurait été remplacé par un Dieu du ciel et un Dieu de la terre, devant lesquels un autre Dieu apparaît pour leur réclamer un arrêt de justice (*Spruch*). Évidemment les prophètes ont transposé cette mythologie. On n'a certes jamais trouvé trace d'un pareil système, mais l'intuition originelle de H. Schmidt a été vérifiée par M. Delcor, dans un tout autre contexte il est vrai, celui des dieux garants des traités d'alliances (M. Delcor, *Les attaches littéraires, l'origine et la signification de l'expression biblique* : « *Prendre à témoin le ciel et la terre* », dans *V.T.*, XVI, 1966, pp. 8-25); cf. *supra*, 964 sq.

Dès 1952, Würthwein avait cherché du côté de l'alliance. Car une accusation ne peut être portée que là où il y a une obligation, et celle-ci, chez les prophètes, se fonde sur la relation d'alliance avec Dieu. Loin donc d'être des novateurs, comme Wellhausen et son école le pensaient, les prophètes sont les gardiens d'une tradition, les mainteneurs d'une Loi (*op. cit.*, p. 8). Würthwein estime cependant difficile d'admettre que les prophètes, témoins de Dieu, aient donné cette représentation inattendue de Yahvé accusateur au coin d'une rue ou à la porte de la ville. Pour sa part, il prétend trouver la clé permettant de saisir le « Sitz im Leben » originel de tous les réquisitoires (*rib*) de l'A.T. dans les Psaumes XCVI, 11-13; XCVIII, 7-9; XCVII, 6-8, mais surtout dans le Psaume L, 1-23. Tous ces passages, auxquels on pourrait ajouter le Ps. LXXV, présentent en effet Yahvé en train de juger.

Faut-il entendre ces textes relatifs à un jugement de Yahvé comme de simples images, sans qu'on ait à penser à une action de jugement au sens propre ? Ou bien Yahvé, à des temps déterminés, procède-t-il à un jugement sur son peuple et sur les peuples ? Ou bien encore s'agit-il du jugement eschatologique ?

On a longtemps incliné vers cette dernière solution, entre autres Mowinckel, qui voit l'origine du genre dans la fête de l'intronisation de Yahvé, dont il donne une interprétation eschatologique, et pareillement Kittel (*op. cit.*, p. 11).

Mais l'interprétation « kultgeschichtlich » est allée plus loin en faisant dériver les psaumes du culte, celui-ci étant conçu comme drame cultuel, événement sacré, non seulement « parlé », mais « re-présenté ». Ainsi l'action de Yahvé jugeant s'accomplit dans le culte par le moyen d'un personnel cultuel qui parle au nom de Yahvé, action qui atteint les ennemis de Yahvé, les peuples étrangers (oracles contre les nations ?) ou Israël lui-même, au nom des exigences bafouées de la Loi et de l'Alliance (*op. cit.*, p. 12). Pareille accusation solennelle au nom de Yahvé ne pouvait être dévolue, selon Würthwein, qu'à des prophètes cultuels (p. 15).

Cette brillante construction nous paraît, à bien des égards, très séduisante. Elle s'est heurtée cependant à de vives réactions. Remarquons tout de suite le faible cœfficient de résistance des matériaux de la charpente : les « prophètes cultuels », la « fête de l'alliance », une cérémonie avec le jugement de Yahvé, voilà autant d'hypothèses. D'ailleurs cette théorie, si par hasard elle était vérifiée, prendrait vite à notre avis l'allure d'un paradoxe, car ce sont précisément les textes de réquisitoires (*rib*) qui contiennent la majeure partie des véhémentes critiques dressées par les prophètes contre le culte (cf. J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, dans *Studia*, XXII, Bruges, Paris, Montréal, 1967, p. 97); on friserait donc la contradiction interne.

R. Rendtorff avait déjà réagi contre la thèse de Würthwein en revenant à une origine purement profane (art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 812, n° 200).

Mais la réaction s'est amplifiée avec H. J. Bœcker (*Anklagereden zur Formgeschichte alttestamentlicher Prophetenworte*, dans *Ev. Theol.*, XX, 1960, Heft 8-9, pp. 398-412, et sa thèse [Bonn, 1959] publiée sous le titre *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, dans *W. M. A. N. T.*, XIV, 1964) qui conteste le bien fondé de la recherche d'un contexte *prophétique* à partir des psaumes, ce qui était l'argument principal de Würthwein. Pour Bœcker, il faudrait chercher l'analogie dans les procès à la porte des villes (il cite Job, XXIX, 7; I Reg., XXI, le cas de Naboth; et I Reg., III, le jugement de Salomon). Donc le réquisitoire ne dérive aucunement d'une fonction cultuelle du prophète (*Ev. Th.*, XX, 1960, p. 400).

En dehors des trois procès mentionnés ci-dessus, il faudrait aussi considérer les parties législatives de l'A.T. (Deut., XXI, 18-21; XXII, 13-21). Bœcker relève des cas où le même personnage est à la fois accusateur et juge. Ce serait le cas pour Yahvé en Is., III, 13-15, qui pourrait être éclairé par I Sam., XXII, 6-19, où Saül est accusateur et juge. Or il est impossible de trouver en I Sam., XXII la moindre procédure cultuelle (sur le livre de Bœcker, lire les appréciations de J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique*, *op. cit.*, pp. 20-22).

H. J. Kraus a posé la question d'une transmission et d'une annonce charismatique du droit (*Gottesdienst in Israel*, 1954). Il a repris ce problème expressément avec *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (dans *Theol. Studien*, Heft 51, 1957). La première question est de déterminer le « Sitz im Leben » du droit apodictique, celui des prohibitions catégoriques : « Tu ne feras pas... ». A. Alt amorçait une réponse en tournant nos regards sur Deut., XXVII. Dans ce chapitre nous trouvons une série de déclarations apodictiques proférées au cours d'une cérémonie, à Sichem, sur les monts Ebal et Garizim. Les lévites avaient la tâche d'y proclamer le droit apodictique (Deut., XXVII, 11-14). Alt estimait, sur la base de Deut., XXXI, 10-12, qu'il ne s'agissait pas là d'un événement isolé, mais d'une cérémonie qui se renouvelait au moins tous les sept ans; et il envisageait à cette occasion un renouvellement de l'alliance (cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 278-332, cf. p. 328).

La seconde question est de savoir qui a formulé, proclamé, transmis et conservé le droit apodictique. Au point de départ les livres de l'Exode et du Deutéronome nomment Moïse, et ceci signifie que le droit apodictique a valeur de « parole de Dieu » (p. 6). Mais en Deut., XXVII, 11 sq., ce sont les lévites qui proclament le droit apodictique; et, d'après Deut., XXXI, 9 sq., ils ont la loi de Moïse à enseigner « tous les sept ans ». Mais ces lévites, surtout dans le Deutéronome, n'occupent qu'une fonction secondaire. Ils ne sont pas les transmetteurs charismatiques et remplis d'autorité. Ils répètent la Loi reçue de Moïse, cela leur est bien précisé : enseigner « à Jacob le droit de Dieu et à Israël la Loi de Dieu » (Deut., XXXIII, 10). Ils apparaissent comme les enseignants d'une loi écrite (p. 10). Par ailleurs, Kraus met en doute que l'usage du nom de « Moïse » recouvre seulement un personnage historique, à savoir la figure primitive du médiateur charismatique et prophétique et proclamateur du droit divin apodictique. L'actualisation du droit réclamait plutôt une fonction permanente (pp. 9-12).

Le droit apodictique étant présenté comme discours de Dieu (*Gottesrede* : cf. Ex., XX, 1), cela entraîne une nouvelle question : pourquoi un porte-parole humain à la place de Dieu ? Pourquoi Dieu ne parle-t-il pas directement à son peuple ? En fait, le peuple ne pourrait supporter la sainteté et la majesté de Yahvé, d'où la nécessité des médiateurs. La thèse de Kraus s'établit ici en deux points : *a)* Les explications étiologiques favorisent plus une institution permanente, une charge « mosaïque » qu'une figure historique; — *b)* Les élucidations de Mowinckel et de von Rad pour expliquer les péricopes du Sinaï en contexte de fête incitent Kraus à voir en Moïse, non pas en premier lieu un personnage historique, mais avant tout une fonction liturgique de la fête de l'alliance (p. 13) (mot à mot *Amt* désigne plutôt une « charge », *supra*, col. 1150).

Pour établir l'existence d'une telle fonction, Kraus prend surtout appui sur Deut., XVIII, 15-20. Car, remarque-t-il, cette péricope s'insère dans la série des charges en Israël : juges, prêtres, rois. Par ailleurs, C. Steuernagel avait déjà insisté (*Das Deuteronomium*, 2e éd., p. 121) sur le fait que le prophète est beaucoup moins l'annonciateur de l'avenir que le médiateur des exigences de Yahvé, ce qui favorise d'ailleurs l'idée d'une succession prophétique jouant le rôle de Moïse.

Kraus constate alors que cette interprétation de Deut., XVIII n'est pas pleinement justifiée dans les faits par les prophètes écrivains, car, d'une part, ce seraient les cercles sacerdotaux qui seraient à l'arrière-plan du Deutéronome et pourraient revendiquer l'héritage mosaïque, d'autre part, ces prophètes écrivains n'ont jamais assuré une continuité fonctionnelle. Cet office charismatique serait donc plus large que le prophétisme canonique.

En dehors du Deutéronome, Kraus invoque deux psaumes qui appartiendraient primitivement aux chants cultuels de la tradition sinaïtique : Ps. L et LXXXI. Il estime aussi que son hypothèse converge avec les résultats obtenus par M. Noth (*Das Amt des Richters Israels*, dans *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen, 1950, pp. 404-417) qui, sur la base de Jud., X, 1-5 et XII, 7-15, met en relief une institution centrale, la charge (*Amt*) de Juge d'Israël (cf. Deut.,

XVII, 8-13), et lui trouve la responsabilité de connaître, interpréter et proclamer le droit apodictique. C'était associer au sanctuaire central en la personne des Juges les fonctions de juges suprêmes (*zentralrichterliche Funktionen*) et les fonctions prophético-charismatiques. Kraus y verrait une sorte de cumul du *šophet* et du *nabi* (p. 18). Le rôle secondaire des lévites se vérifierait également auprès de ces instances suprêmes de la justice au sanctuaire central.

Bien loin de voir les notions de « Juges » et de « Prophètes » en opposition, Kraus est tout prêt à les envisager comme en succession, dans la continuité de la fonction mosaïque de proclamation du droit divin (à la première personne : « Ich-Rede »). Toutefois le droit divin apodictique ne concerne pas seulement le culte, il doit commander toute l'existence. « Le médiateur du droit ne serait donc pas seulement prophète, mais juge » (p. 19). Kraus se rapproche sur ce point des vues d'Engnell déjà mentionnées ici (*supra*, 1131 sq.). Mais le médiateur du droit est aussi médiateur d'alliance (*Bundesmittler*), ce qui était déjà dit de Moïse (Deut., XXVI, 16 sq.; XXVII, 9). Ces deux fonctions cultuelles ne sont pas à séparer, car le droit apodictique trouve son *Sitz im Leben* dans le culte du renouvellement de l'alliance; *supra*, 1038; *infra*, 1155.

A côté de Moïse, et pour les mêmes fonctions, Kraus placerait Aaron, Nadab, Abihu et les 70 Anciens. Il signale l'intérêt d'une étude du rôle de Josué d'après Ex., XXIV, 13, et Jos., XXIV, et passe immédiatement à Samuel, en qui il voit l'union de la charge et du charisme, à savoir des fonctions du juge et du prophète. Ceci nous vaut des réflexions sur « Amt und Charisma », qu'il ne faut pas opposer, comme on l'a si souvent répété à tort, car l'A.T. pense le contraire (« Das Alte Testament denkt hier ganz anders », p. 23).

Nous voyons à ces premières considérations une difficulté critique. Le recours incessant au Deutéronome, dont on sait la date tardive, peut-il vraiment prouver une institution échelonnée entre Moïse et la période de l'exil ? La plate-forme de départ n'est donc pas solide. Voyons les applications.

Avec Élie et Élisée, Kraus trouve éclairci le problème de la continuité dont témoigne Deut., XVIII, et non par manière de succession humaine, mais par manière de promesse divine (Deut., XVIII, 15-18). Kraus voit Élie comme un « nouveau Moïse ». Élie transmet sa charge et son charisme à Élisée (II Reg., I, 9 sq.). « N'est-ce pas ici clairement l'indice pour trouver cette continuité et cette succession dont il est parlé en Deut., XVIII ? » (p. 26). Si cela est établi, estime Kraus, il faut reconsidérer la succession par imposition des mains entre Moïse et Josué (Deut., XXXIV, 9 sq.). Sur Élie « nouveau Moïse », *supra*, 1029.

Kraus revient ensuite sur la fête de l'alliance, qu'avec Alt et von Rad il estime pré-monarchique. Mais la monarchie va établir à Jérusalem, sous Salomon, et à Samarie dans le Nord, un culte d'État officiel. Pour le Nord, Kraus estime que le culte de l'alliance, distinct du « Staatskult », fut célébré dans les sanctuaires de Sichem (Deut., XXVII) et de Gilgal, et là se situerait la fonction de médiateur du droit et de l'alliance d'Élie et d'Élisée. Les origines nordiques du Deutéronome (Alt, von Rad, Wolff) viendraient appuyer l'hypothèse. Pour le royaume de Juda, on constate que les quatre rois fidèles, Asa, Joas, Ezéchias et Josias, sont les seuls qui aient à la fois renouvelé l'alliance et combattu les idoles (p. 28, avec références bibliques : I Reg., XV, 9 sq.; II Par., XV, 12, 14; II Reg., XVIII, 3 sq.; II Par., XXIX, 10, 11; II Reg., XXIII, 4 sq.).

A la carence de la plupart des rois de Juda à maintenir la proclamation du droit les prophètes remédieraient. Amos, Osée, Isaïe, Michée ont pour thème privilégié « la justice et le droit ». Mais contre l'évolutionnisme de Wellhausen, favorable à un nouvel *ethos* prophétique, il faut considérer ces prophètes comme des hommes qui maintiennent, actualisent et proclament le vieux droit israélite (p. 29). Lançant lui aussi « le pont d'une institution cultuelle prophétique », Kraus tient à préciser le rôle ainsi dévolu aux prophètes : « actualiser les traditions juridiques de l'ancienne alliance cultuelle d'Israël » (p. 30).

Utilisant les travaux de Wolff sur Osée et sa « patrie spirituelle » (*Hoseas geistige Heimat*, dans *Th. Lz.*, LXXXI, 1961, col. 83-94), Kraus retient de la parenté de ce prophète avec les milieux lévitiques qu'on peut le considérer comme « un de ces libres prophètes de l'amphictyonie qui actualisent dans le moment historique la vieille proclamation du droit » (p. 33). Ralliant l'hypothèse de Bentzen sur le Serviteur de Yahvé considéré comme un « Moïse *redivivus* », antitype de Moïse, Kraus nous le présente comme Médiateur eschatologique du droit et de l'alliance, donc comme le modèle et type idéal de sa fonction. Kraus a eu tort de ne pas insister ici sur sa thèse qui, dans le cas du Serviteur, nous paraît du plus haut intérêt. Après avoir évoqué Mal., III et le Maître de justice, Kraus trouve la définition de son propos dans l'éloge de Moïse (Num., XII, 6-8).

Cette construction de Kraus présente plusieurs mérites : ne plus opposer Moïse et les prophètes, ni la charge et le charisme; mettre en relief la proclamation du droit divin comme fonction médiatrice essentielle. Mais on peut se demander dans quelle mesure ce n'est pas le roi, aussi bien que le prophète, qui aurait pu hériter de la fonction du « Juge » ? Les arguments avancés pour déterminer cette fonction judiciaire du roi sont beaucoup plus clairs dans le cas de Saül (I Sam., XXII, 6-23) ou de Salomon (I Reg., III, 16-28). On est aussi en droit de se demander dans quelle mesure la fonction de juge, sauf le nom, ne recouvre pas, dans bien des cas, l'institution royale. H. Cazelles, à la suite de Porter, discerne ce caractère royal même dans la présentation de Moïse par le Yahviste (cf. art. *Pentateuque*, dans *D. B. S.*, VII, col. 798; H. Cazelles et J. P. Bouhot, *Il Pentateuco*, Brescia, 1968, pp. 240-241; cf. *Lo Jahvista e la monarchia*, pp. 237 sq.). Les suffètes de Carthage n'étaient-ils pas beaucoup plus des « consuls » que des juges ou proclamateurs du droit ?

La difficulté principale vient de ce que Kraus, si à l'aise dans les Psaumes et le domaine cultuel biblique, n'a pu dans cette brève étude tenir suffisamment compte de l'arrière-plan oriental, de mieux en mieux connu. Nous avons montré (*supra*, 852 sq., 857 sq.) l'importance du droit du roi (ou du vizir) en Égypte, et cela dès une très haute époque. Pour la Mésopotamie, on a évoqué l'intérêt des édits *mešaru*, comme ceux d'Ammi-zaduqa et de Samsu-iluna (références par H. Cazelles, *Positions actuelles sur le Pentateuque*, dans *E. T. L.*, XLIV, fasc. 1, 1968, pp. 55-78; cf. p. 61), et toutes sortes d'ordonnances royales concernant la cour, le harem, les princes, les officiers, les ministres du culte. Or voici quelques équivalences bibliques proposées par Cazelles : « Il y a les *mišpâṭîm* casuistiques, sentences exprimant les coutumes existantes et pouvant venir du vieux fond tribal » (signalons ici la thèse de E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des sogennanten apodiktischen Rechts im A. T.*, diss. Bonn. 1961). « Il y a, poursuit Cazelles, les *ḥuqqîm* ou *ḥuqqôt*, qui, d'après la racine, sont gravés; comme d'ailleurs le *meḥoqéq* est le sceptre royal. Les *piqqudîm* viendront d'une autorité inférieure comme un préfet (*pâqîd*). Toute autorité, divine ou humaine, peut prescrire (*ṣawah*, Gen., II, 16) et donner une *miṣwah* à un inférieur (Gen., XXVI, 5; Ex., XV, 26) ». A côté du *dabar*,

ordre transmis par un prophète, et « plus religieux encore que le *dabar*, la *torah*, oracle dont le prêtre, *kohen*, est le dépositaire (Jer., XVIII, 18). Correspondant au *têrît* babylonien, l'oracle donné au sanctuaire et dont l'étymologie hébraïque (*grh*) évoque le tirage des sorts sacrés vite tombé en désuétude après David » (*op. cit.*, p. 62); *supra*, 1056, *in fine*; 1072.

De son côté, R. de Vaux attire de nouveau l'attention sur le *kâhin* arabe (*Sur l'origine kénite ou madianite du Yahwisme*, dans *W. F. Albright Volume*, Eretz Israel, IX, Jérusalem, 1969, pp. 28 sq.). Évoquant la qualité du beau-père de Moïse, « prêtre de Madian », R. de Vaux rappelle que nous ne savons rien sur les sacerdoces des anciens Sémites nomades de l'Arabie du Nord et du Sinaï. « Les traditions de l'Arabie centrale antérieures à l'Islam indiquent au moins qu'il n'y avait pas de classe sacerdotale séparée de la masse profane, ni de prêtres sacrificateurs. Mais ces traditions connaissent un personnage religieux, le *kâhin*. C'était un devin qui transmettait des oracles, qui était consulté dans toutes les affaires importantes de la tribu et qui exerçait la fonction d'arbitre dans les litiges entre individus; ses décisions étaient acceptées comme un jugement de Dieu. Or l'avis que Jéthro donne à Moïse est qu'il se réserve de porter devant Dieu les différends les plus graves et d'inculquer au peuple les ordonnances et les lois de Dieu, Ex., XVIII, 19-20. Jéthro ne conseillerait-il pas à Moïse de garder pour lui les fonctions que lui-même, Jéthro, exerçait comme *kâhin* des Madianites ? » (*op. cit.*, p. 32).

Quant à l'origine du droit apodictique avec interpellation à la deuxième personne du singulier, est-elle dans un style de prédicateur en face d'un auditoire ? Elle trouve plutôt ses antécédents dans les conseils de sagesse et les traités d'alliance; lire H. Cazelles, *Les origines du Décalogue* (dans *W. F. Albright Volume*, Eretz Israel, IX, Jérusalem, 1969, pp. 14-27, cf. p. 27). Erhard Gerstenberger (*Wesen und Herkunft des « apodiktischen Rechts »*, dans *W. M. A. N. T.*, XX, 1965) a contesté que le droit apodictique soit, non seulement spécifiquement israélite, mais encore lié à la fête de l'alliance ou aux traités d'alliance. Il s'inscrit parmi ceux qui cherchent des origines plus profanes, celles du droit tribal (*Sippenrecht*), du père de famille ou du chef de clan. Il trouve aux formulations apodictiques de nombreux parallèles dans les sagesses étrangères. Mais, s'il nous paraît avoir raison sur ces sources lointaines du « genre littéraire », il nous semble cependant non moins évident que le droit biblique est un droit sacral, un droit divin : et par conséquent est-il suffisant de reconnaître, avec Gerstenberger, que les prohibitions se trouvent maintenant, *de facto*, en contexte liturgique (p. 55), tout en ajoutant aussitôt que ce facteur liturgique est secondaire ? A notre avis, l'origine tribale est conciliable avec un rôle déterminant des prêtres en ce domaine. Samuel en est un bon exemple.

Nous craignons donc que Kraus, comme tant d'autres partisans du prophétisme cultuel, n'ait pas assez pris en considération le rôle des rois et des prêtres. Les uns et les autres avaient autorité dans le sanctuaire. Il leur revenait donc, « de droit », d'y proclamer le droit divin ou royal et d'être médiateurs d'alliance, en tant que chefs responsables de la communauté rassemblée (*cf. supra*, col. 1154).

Des études ultérieures montreraient, nous le pensons, que le vocabulaire technique du droit, qui était familier aux prêtres, est rare chez les prophètes. Et si nous admettons volontiers certains liens entre les prophètes du Nord et les lévites (cf. Neher, Wolff et d'autres), il est un peu paradoxal de négliger les liens de famille et de profession entre prêtres et lévites. On imagine mal que les lévites aient reçu, au sanctuaire, un droit apodictique provenant non pas de leurs supérieurs hiérarchiques, les prêtres et éventuellement les rois, mais de ces prophètes ambulants qui, tant de fois, contestaient les prêtres, le culte et les sanctuaires.

Le livre de *H. J. Hermisson* (*Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur Spiritualisierung der Kultbegriffe im Alten Testament*. Neukirchen, 1965, dans *W. M. A. N. T.*, XXX, sélection bibliographique) ne pouvait esquiver la polémique des prophètes concernant le culte et leurs rapports avec celui-ci (pp. 131-144). Sur l'ensemble de ce travail, voir les appréciations de A. L. Merill (*J. B. L.*, LXXXV, 1966, pp. 113-114) et de M. Delcor (*B. L. E.*, LXVI, 1967, pp. 136-137). Parti d'une suggestion de von Rad sur le processus de spiritualisation du culte, qui est différent de celui de la foi, Hermisson veut établir que, malgré les influences latérales du prophétisme (pp. 144-145) et de la sagesse (pp. 145-147), c'est dans le culte lui-même et plus précisément dans son élément « parole » qu'il faut chercher le « lieu » de la spiritualisation du culte. Il estime que les prophètes, non seulement n'ont pas porté une condamnation radicale du culte, mais qu'ils n'ont pas voulu le « réformer » (p. 140). Outre la condamnation des cultes syncrétistes, ils ont voulu mettre le peuple en garde contre une confiance trop naïve dans le culte comme moyen de salut. Quant à la spiritualisation du culte, si l'on excepte les textes de certains psaumes, difficiles à dater, Hermisson la trouve attestée surtout après l'exil, bien que, sous l'influence de Jérémie, on ait déjà très probablement « la circoncision du cœur » (Deut., X, 16). D'autres éléments se rencontrent en Joël, II, 12-14; Ps., LXXIII; CXLI.

IV. UN MINISTÈRE PROPHÉTIQUE EN ISRAËL ? — Nous avons déjà rencontré (*supra*, col. 977), à propos de la vocation et des confessions de Jérémie, les thèses radicales de H. von Reventlow (*Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963). Nous avions déjà remarqué (*supra*, col. 913-914) l'importance des divers travaux de Reventlow et des réactions qu'ils suscitent. Bon connaisseur du droit sacerdotal, disciple de H.W. Hertzberg, auquel il s'oppose bien des fois, et de W. Zimmerli, auquel il emprunte beaucoup, Reventlow estime périmée la conception libérale du prophète indépendant, censeur du culte, fondateur de l'éthique, car la nouvelle critique du Pentateuque a démontré l'existence d'une religion préprophétique, dont nos prophètes ne sont donc plus les créateurs (thèse de l'école de Wellhausen) mais au contraire les héritiers.

Cette affirmation fondamentale est au cœur de la thèse principale de Reventlow (*Wächter über Israel*, Theologische Habilitationsschrift, Kiel, 1960, dans *B. Z. A. W.*, LXXXII, Berlin, 1962). Ce livre fera date, autant par sa méthode que par ses conclusions. L'auteur renonce aux traditionnelles introductions par le contexte historique et le développement diachronique de l'œuvre. Le plan du livre est résolument synchronique et répartit le message d'Ezéchiel en six études des fonctions prophétiques : 1. Oracles de malheur du prophète (*Unheilspropheten*) : — 2. Oracles de bonheur (*Heilsprophetien*) : — 3. Oracles sur l'histoire (*Geschichtsprophetien*) : — 4. Oracles sur la loi (*Gesetzprophetien*) : — 5. *Wächter*, le prophète comme veilleur : — 6. Oracles du prophète des nations (*Fremdvölkerprophetien*).

Les deux premières catégories vont nous révéler la fonction du prophète. L'analyse des formes révélerait beaucoup de formules traditionnelles sur l'alternative bénédiction-malédiction (Lév., XXVI), qui fait supposer qu'Ezéchiel exerçait la fonction de médiateur d'alliance dans la fête du renouvellement de l'alliance

(Reventlow admet les thèses de Kraus à ce sujet). Sauf dans les chap. XL-XLVIII, nous aurions donc le *Sitz im Leben* dans cette annonce cultuelle des malédictions (p. 42). Le message historique trouverait lui aussi sa place dans le rituel liturgique (p. 92). Pour Reventlow, une piété sans culte et une prédication indépendante de toute fonction spéciale constituent les grands contre-sens modernes sur l'un et l'autre Testaments (p. 168).

Ce qui est quelque peu irritant chez Reventlow, c'est une certaine tendance à généraliser des hypothèses, qui, dans le détail, pourraient avoir de l'intérêt. Remarquons d'abord que la fonction médiatrice du prophète repose sur l'hypothèse de Kraus relative à la fête du renouveau de l'alliance — nous y serions assez favorable —, mais les preuves manquent encore. A supposer que pareille fête ait existé tous les ans, et non, comme l'indique Deut., XXXI, 9-11, tous les sept ans, nous aimerions savoir qui remplaçait le prophète en cas d'absence de prophète et à la fin du prophétisme. Entre Nathan et Isaïe, soit durant plus de deux siècles et demi, on ne signale aucun prophète au Temple de Jérusalem. Et, au temps d'Ezéchiel, il n'y avait plus de Temple pour le prophète exilé. En l'absence dans la législation de tout statut de prophète-médiateur, les indications dont nous disposons ne s'appliqueraient-elles pas mieux au roi, pour l'époque du premier Temple, et au grand-prêtre, pour celle du second Temple ? Et si la fête de l'alliance n'avait que le caractère exceptionnel que semblent lui donner les textes historiques, à supposer que le prophète ait eu le rôle décrit par Reventlow, pourquoi faut-il, pour une circonstance exceptionnelle, présupposer une « fonction » cultuelle ? Enfin, dans l'hypothèse même de l'auteur, cette « fonction » ne se serait exercée qu'une fois par an ! Voilà donc une fonction vraiment exceptionnelle. A ces difficultés ajoutons enfin les objections formulées par H. Gross (*Le prétendu « ministère prophétique » en Israël*, dans *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, coll. Recherches bibliques, VIII, 1966, pp. 93-105), sans minimiser pour autant la principale conclusion, à savoir une continuité entre la prédication des prophètes et les traditions kérygmatiques du Pentateuque, cette religion préprophétique dont Reventlow est un bon connaisseur.

V. Conclusions. — 1° *Remarques méthodologiques et théologiques.* — Pour juger de la question cultuelle, nous envisagerons plusieurs points de vue successifs.

a) La question sociologique de la fonction. — Puisqu'on admet de plus en plus que bon nombre de livres prophétiques, avant d'être écrits ou colligés, ont été prêchés, il faut avant tout tenir compte du style de ces prédicateurs chargés de fustiger l'hypocrisie, la dureté de cœur ou l'ingratitude de l'épouse infidèle. Selon les principes de Gadamer, il faut avant tout retrouver « la question », ici celle d'un prédicateur voulant toucher, convertir et réconforter tel auditoire oriental, et donc aussi faire une critique véhémente des abus, déformations et contaminations du culte.

A la question de l'existence d'une institution, l'une fonction prophétique, il faut, avec Jérémie et Ezéchiel, répondre affirmativement. Mais en l'absence de textes concernant son statut, est-il scientifique d'user de l'épithète « cultuel » ? C'est plausible, mais non prouvé (*infra*, 1160). Avant de supposer une institution problématique, celle des « prophètes cultuels », il faudrait d'abord donner toute son importance à une institution réelle, celle du sacerdoce. Renvoyons le lecteur à R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, pp. 135-212, et au livre très informé de A. Cody, *A History of Old Testament priesthood*, Rome, 1969.

b) Une théologie pluraliste et de situation. — Par définition et par tradition on allait « consulter » le prophète (ou le prêtre) sur des situations particulières. Les prophètes n'ont jamais écrit un seul traité de théologie, et on peut raisonnablement douter qu'ils aient jamais voulu faire de la théologie. Travaillant en situation concrète, ils se livrent sans cesse à des analyses de situations, à des lectures de l'histoire et des signes des temps. Toute critique cultuelle, toute fonction liturgique doit toujours être mise en situation historique. Prenons une analogie : les jugements portés par les théologiens réformés sur les institutions catholiques, la liturgie en particulier, entre le XVI^e^ et le XX^e^ siècle ne sauraient être mis en situation d'équivalence, même si, pendant cette période, l'Église catholique est restée substantiellement la même.

En fait, la théologie du culte d'un Isaïe — et le mot théologie est déjà impropre et inadéquat — diffère profondément de celle d'un Ézéchiel, d'un Aggée, d'un Zacharie ou d'un Malachie. Dans cette perspective théologique, on voit mal le sacerdoce, qui était le maître des sanctuaires, entretenir au sein de ceux-ci une « fonction » de critique du culte. Pareille fonction n'aurait-elle pas été abolie cent fois ? Du moins, la chose n'aurait-elle pas été tentée ? Or la Bible ne connaît que des altercations personnelles.

c) La question philologique. — Pour voir plus clair dans les questions cultuelles, il faudrait avant tout poursuivre les études sur le domaine d'emploi d'une part du vocabulaire cultuel, d'autre part du vocabulaire juridique, en suivant les évolutions sémantiques, car la diachronie conserve ici toute son importance. Les travaux de Paul Humbert, entre autres, nous paraissent avoir ouvert la voie à cette patiente mais fructueuse recherche.

d) La forme sémitique et les genres littéraires. — Dans les diatribes des prophètes, il faut faire leur part à l'intensité et à la virulence du verbe chez les Orientaux et au goût très sémitique pour les oppositions tranchées (aimer — haïr).

L'étude approfondie, par toute une génération d'exégètes, d'un genre littéraire donné, comme c'est le cas pour le *rîb-pattern*, montre bien qu'il reste peu de place pour les hypothèses cultuelles de départ. La leçon principale qui s'en dégage c'est que ce genre littéraire s'enracine dans un millénaire, voire deux, de littérature orientale. Après vingt siècles de commentaires de la Bible par la Bible, nous ne voyons guère d'autre voie de progrès que le chemin, étroit et semé d'embûches il est vrai, du comparatisme. Mais qui aurait pu prévoir que les traités hittites de suzeraineté des XV^e^ et XIV^e^ siècles avant Jésus-Christ viendraient éclairer les textes d'Amos, d'Isaïe et de Michée ?

e) Le concept intégral de culte israélite. — Il se rattache à l'expérience de la Pâque d'Égypte et du Sinaï, puis de la « tente de la Rencontre » (Ex., XXXIII, 7-11, de E), où Moïse rencontrait le *kabod*, la gloire de Dieu, attachée au thème de la colonne de nuée, et recevait le *dabar*, la révélation. Le culte israélite, qui n'est pas étranger au « jour de Yahvé », est une rencontre à la fois festive et personnelle du Dieu vivant, dans le souvenir et l'actualisation des initiatives salvifiques de Dieu (élection, Exode, Pâque, don de la Loi, alliance, conquête, etc...). Dieu veut me rencontrer, un avec tout Israël devenu royaume de prêtres (Ex., XIX, 6); mais cette rencontre avec sa gloire, au lieu d'habitation de son Nom, cette initiative du Dieu trois fois saint, cette avance du חסד divin, exigent du « peuple aux lèvres impures » (cf. Is., VI, 5) et « aux mains pleines de sang » (I, 15) une remise en condition d'alliance. La liturgie qui manifeste la

puissance du pardon de Dieu, époux et père, et la reconnaissance de cette initiative de réconciliation à travers les sacrifices, le chant et la louange, exigent des adorateurs une conversion, une correspondance de justice dont les prophètes n'ont cessé de rappeler les exigences.

L'apport de la critique moderne est d'avoir prouvé les dimensions cosmiques de la liturgie israélite, en accord d'ailleurs avec le contexte oriental; voir pour la Mésopotamie l'art. Nouvel an, dans *D. B. S.*, vi, col. 556-597; pour l'Égypte, signalons un article significatif de F. Daumas, *Le symbolisme de la lumière dans le Temple de Dendara*, dans la *Revue du Caire*, xiv, n° 146, janv. 1952, pp. 83-111.

Depuis Amos, la parole prophétique est : « Prépare-toi, Israël, à la rencontre de ton Dieu » (Am., iv, 12); elle apporte ainsi la dimension éthique du culte et de l'eschatologie, Et, après lui, Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel fixent eux-aussi les exigences de la réconciliation d'un peuple élu égaré, mais en soulignant de plus en plus l'aspect d'initiation divine d'une « nouvelle alliance », d'un « esprit nouveau », d'un « cœur de chair », d'une effusion de l'Esprit-Saint, enfin, à partir de l'exil au moins, d'un pèlerinage des peuples à Jérusalem (Is., ii, 2-5; lxii; Mich., vii, 12; Zach., xiv, 16-19). Il est donc impossible que les prophètes de ce pèlerinage cultuel aient été adversaires du culte.

f) L'antidote prophétique contre le ritualisme. — « Initiative de l'Esprit de Dieu », la parole prophétique est le parfait remède à tout ritualisme magique, d'abord en historicisant les vieux rites bédouins ou cananéens qui se voient rattachés aux initiatives salvifiques de Dieu, ensuite en actualisant les exigences sociales et personnelles de l'alliance divine et paternelle, enfin en opposant à la monotone répétition de formes liturgiques stéréotypées l'espérance du « jour de Yahvé » et l'éclair — d'une luminosité aveuglante — de son jugement final.

g) La fin du prophétisme. — Cette fin ne pouvait être qu'un facteur de déclin du culte mosaïque, amené à faire prévaloir l'efficacité extérieure des rites (cf. le bouc émissaire) sur l'intériorité de la conversion et la minutie des cérémonies (cf. vache rousse) sur la communion divine et paternelle. Il est écrit dans *Bammidbar rabba* (fol. 224, col. 1; éd. de Vilna, 1884, t. ii, p. 158) : « Quand Moïse est monté au ciel pour recevoir la Torah, il a trouvé Dieu assis et étudiant le chapitre de la vache rousse ! » (trad. W. Vischer, *La loi*, p. 306); cf. Aug. Wünsche, *Der Midrash Bemidbar rabba*, 1885, p. 465. Un texte analogue dans Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, t. iv, p. 3.

2° *Difficultés soulevées par la thèse des prophètes cultuels.* — Retenons au moins les suivantes :

1. Nous avons vu que le mot *nabi'* est absent du Lévitique, livre mis en forme définitive à l'époque du second Temple.

2. C'est non seulement le mot, mais l'institution même des prophètes cultuels qui en est totalement absente : ils n'y ont ni statut, ni privilèges, ni honoraires, ni obligations, mais en sont bien plutôt radicalement éliminés. Et pourtant, toutes les fonctions du culte semblent minutieusement prévues.

3. Les prophètes ne sont spécialistes, avant l'exil, ni de musique, ni de chant religieux, ni de sacrifices.

4. De plus, on ne parle jamais de fonction héréditaire dans le prophétisme; inversement, pour le personnel sacerdotal, il n'est jamais question, dans l'Ancien Testament, de vocation.

5. Dans ses origines, le sacerdoce s'exerce par nomination et par délégation; c'est le cas non seulement pour Moïse, mais pour Mika (Jud., xvii-xviii), pour David avec Abiathar et pour Salomon avec Sadoq. Or on ne voit rien de vraiment semblable avec les prophètes, le cas d'Élie avec Élisée mis à part. On ne trouve jamais l'expression « remplir la main », c'est-à-dire donner l'investiture, à propos d'un prophète. Même les rois les plus autoritaires ou les plus fastueux ne semblent pas avoir nommé un seul prophète. Par contre, pendant toute la période royale, on a bien l'impression que le prêtre est un fonctionnaire royal, qu'il dépend du roi et donc exécute ses ordres. L'altercation entre Amasiah et Amos à Béthel montre bien lequel des deux est le fonctionnaire du roi et lequel est l'homme indépendant (Am., vii, 10 sq.). A part la mention des « pères » (peut-être des « chefs », cf. *supra*, col. 932 sq.), on nous renseigne fort peu sur l'organisation de ces prétendus prophètes cultuels.

6. On retiendra que, sauf Ezéchiel, les prophètes n'utilisent pas le calendrier sacerdotal de P, repris plus tard dans le Livre des Jubilés et à Qumrân.

7. G. von Rad (*Théologie de l'A. T.*, ii, p. 46) remarque que les exhibitions extatiques et délirantes des *nebi'im* indisposaient à ce point les prêtres qu'il fallut prévoir des organes de surveillance spéciaux (Jer., xxix, 24 sq.). Cette surveillance n'est guère en faveur d'une fonction cultuelle prophétique, totalement absente du Code sacerdotal.

Puisque les prêtres ont dominé l'ère du second Temple, on est en droit de se demander comment — à nous placer dans l'hypothèse des prophètes cultuels — ils auraient laissé subsister tant de réquisitoires féroces contre le culte et les prêtres, œuvres de ces prophètes cultuels, leurs subalternes, et échos d'une époque révolue. Quand on songe que le Lévitique les a complètement éliminés de sa perspective, on reste cette fois perplexe devant une pareille absence de « censure ecclésiastique ». Et il faut bien admettre qu'un développement parallèle du *dabar* et de la *torah* apparaît plus vraisemblable en même temps que mieux attesté dans les textes les plus clairs.

8. Dans l'hypothèse d'une institution ou d'un office cultuel prophétique, la nomination de ces fonctionnaires aurait dépendu du roi et des autorités sacerdotales; on comprend mal alors qu'un « fonctionnaire » puisse facilement se dresser ainsi contre le souverain, tel un Nathan (II Sam., xii, 7), tel un Aḥiyyah (I Reg., xi, 31) contre la dynastie de David et de Salomon, tels les disciples d'Élisée contre Joram (II Reg., ix), tel un Jérémie contre Sédécias (Jer., xxxviii, 14). Leur autorité ne vient pas du roi.

Cette accumulation de difficultés pour une institution qui serait permanente et généralisée ne doit pas nous empêcher de rester ouvert à des hypothèses de prophètes de culte dans des cas très particuliers : Nahum, Habacuc, Joël, Aggée, Zacharie, Malachie pourraient demeurer candidats. Mais dépasser le stade de l'hypothèse semble interdit en raison de la carence de textes explicites. De même, rien n'interdit d'envisager que les « fils des prophètes » aient pu évoluer vers des fonctions mineures dans les sanctuaires, puis dans le second Temple. Mais c'est dire, en clair, que l'institution a été éliminée (*supra*, 1140).

D'un point de vue sociologique, le prophétisme semble représenter une sorte de « pensée sauvage » à laquelle Israël a fait sa place (Jer., xviii, 18), mais dont il faut bien constater qu'il n'a jamais eu sa « constitution » comme le sacerdoce et la royauté. Cette irréductibilité du prophète au statut juridique est l'une des preuves magnifiques de l'indépendance de ces intransigeants de Dieu en même temps que le signe éclatant de la liberté de l'Esprit et du *dabar*.

3° *Prêtres et prophètes.* — L'un des bénéfices certains de vingt cinq années de controverses sur les prophètes cultuels est incontestablement d'avoir retrouvé certains liens des prophètes avec le culte et le sacer-

doce israélite (Aelred Cody, *A History of Old Testament priesthood*, Rome, 1969, avec bibliographie, pp. XVI-XXVII, et sur les controverses entre prêtres et prophètes, p. 124, n° 38; voir aussi A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, Göttingen, 1965).

Il reste encore à faire le bilan, non de ce qui sépare, mais de ce qui unit prêtres et prophètes de l'Ancien Testament. Rattaché probablement à l'institution du *kâhin* préislamique (*ibid.*, pp. 14-18), le prêtre a eu et conservé des fonctions oraculaires (cf. Cody, *op. cit.*, *Indices*, au mot *Oracular consultation*); rappelons seulement ici J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, dans *Z. A. W.*, LII, 1934, pp. 81-92; R. de Vaux, *Institutions*, II, p. 200 sq.

De cette consultation paraissent issues la *tôrâh* ou les *tôrôt* sacerdotales. Mais on accorde aussi des *tôrôt* aux prophètes (Is., I, 10; VIII, 16, 20; XXX, 9; Zach., VII, 2-14); cf. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 202; G. Ostborn, *Tôrâ in the Old Testament*, Lund, 1945, p. 52 ; R. B. Y. Scott, *Priesthood, prophecy, wisdom, and the knowledge of God*, dans *J. B. L.*, LXXX, 1961, p. 3; J. Ph. Hyatt, *The prophetic criticism of Israelite Worship*, Cincinnati, 1963, pp. 6-7. Au plus profond des choses, en dépit des offices propres qui leur incombent et de l'origine différente de leur inspiration, prêtres et prophètes étaient responsables ensemble de la connaissance de Yahvé (Mal., II, 7; cf. Scott, art. cité, spécialement p. 3) et avec les sages et les Anciens (Jer., XVIII, 18; Ez., VII, 26; cf. *infra*, 1168 sq.; 1209 sq.

a) Les reproches des prophètes aux prêtres. — Selon le témoignage des prophètes eux-mêmes, les prêtres ont le ministère de la *Torah* (Jer., XVIII, 18; Mal., II, 7; cf. Moïse, Ex., XVIII, 15-16), de la décision pratique (Deut., XXXIII, 10; Ez., XLIV, 23; Agg., II, 11), de l'enseignement du peuple (Os., IV, 6; Neh., VIII). Mais ils constatent fréquemment que les prêtres ignorent la *Torah* (Os., IV, 6), la violent, la trafiquent ou la profanent (Ez., XXII, 26), ne l'enseignent pas (Jer., II, 8; Ez., VII, 26), chancellent sous l'effet des boissons (Is., XXVIII, 7), profanent les choses saintes (Soph., III, 4), agissent pour de l'argent (Mich., III, 11; Jer., V, 31, voir la note de la *Bible de la Pléiade* et le renvoi à Jud., XIV, 9), sont corrompus (Jer., XXIII, 11), méprisent le nom de Yahvé (Mal., I, 6); cf. R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Propheten zum Kultus*, p. 169.

Jérémie se voit placé par Dieu « en citadelle, en colonne de fer, en muraille d'airain », face aux rois et aux prêtres qui vont d'ailleurs le persécuter (Jer., I, 18). Ce n'est évidemment pas l'entente cordiale entre Jérémie et les prêtres. Mais on a fait valoir que Jérémie, s'il est un descendant légitime d'Abiathar, le grand prêtre évincé par Sadoc, ne peut avoir que des préjugés défavorables contre les Sadocites (A. Cody, *op. cit.*, p. 142). Voir Jer., XVIII, 18-23.

Par ailleurs l'image du prêtre israélite, note R. B. Y. Scott, risque d'être déformée chez les commentateurs par les critiques des prophètes : prévarications des fils d'Héli, caractère et rôle d'Amasiah en face d'Amos, corruption de certains et défaillance dans l'enseignement de la connaissance de Dieu. Inversement, on oublie trop la critique des prophètes corrompus (Mich., III, 5, 11).

De plus, les prophètes ont souvent prêché dans les sanctuaires (Am., VII, 13; Jer., VII, 2; XXVI, 2; XXXVI, 5-6; Os., IV, 6 (?); Agg., I, 3-12). Aggée, Zacharie et Malachie sont les principaux initiateurs de la reconstruction du Temple et de la renaissance du culte authentique. C'est précisément un prophète qui proclame une alliance de vie et de paix (שָׁלוֹם) pour Lévi (Mal., II, 4 sq.).

Scott relève aussi que l'histoire du salut du Tétrateuque a pris la forme d'une histoire cultuelle de la communauté (*Kultgemeindegeschichte*). Or, d'une part, cette histoire du salut relève d'une interprétation prophétique de l'expérience constitutive d'Israël aux temps mosaïques, mais, d'autre part, sa formulation narrative est absolument différente du genre oraculaire des prophètes (*op. cit.*, p. 5).

Après avoir relevé que le style cultuel du Deutéronome est plus facilement attribuable à un prêtre, Scott relève que la célèbre interpellation : « Écoute, Israël », qui revient en Deut., XX, 3 et XXVIII, dans la bouche d'un prêtre, convient bien à la foule des laïcs assemblée sur les parvis et distincte du clergé (cf. Ps., CXV, 9-11; CXVIII, 2-4). Or jamais les prophètes n'apostrophaient le peuple sous cette forme (*op. cit.*, p. 6; affirmation à nuancer un peu avec les remarques de J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique...*, p. 57, note 1, qui a très bien vu les origines orientales et sapientielles de la formule).

Il faut donc laisser aux prêtres leur responsabilité dans la connaissance de Dieu et dans son enseignement, en relevant qu'ils doivent beaucoup aux prophètes, leurs maîtres. On ne pourrait peut-être mieux conclure qu'avec l'assertion de Scott : « Nous inclinons à penser que la religion de l'A. T. gravite autour de deux pôles, le prophétique et le sacerdotal, en considérant le premier comme le plus significatif » (*op. cit.*, *J. B. L.*, LXXX, 1961, p. 4).

b) Lévites et prophètes cultuels. — Il n'est pas déraisonnable d'envisager avec A. Cody que, parmi les groupes assimilés aux lévites du second Temple, nous ayons des prophètes cultuels. Dans I Par., XXV, 1-6, des musiciens, fils d'Asaph, Heman et Jeduthun, qui sont désignés comme lévites en II Par., IV, 12 et XXIX, 12 sq., « prophétisent » avec des harpes, des psaltérions et des cymbales. En XXV, 5, Heman est nommé « voyant » (חֹזֵה), tout comme Asaph en II Par., XXIX, 30 et Jeduthun en II Par., XXV, 15. Une comparaison entre II Reg., XXIII, 2, et son parallèle en II Par., XXXIV, 30, nous montre que « prêtres et prophètes » sont devenus « prêtres et lévites » (A. Cody, *A history of Old Testament priesthood*, Rome, 1969, p. 186).

Reconnaissons cependant que le rôle subalterne des chantres et des lévites dans le second Temple cadre mal avec l'idée qu'on avait en Israël des prophètes, instance supérieure de la nation. Et si les prophètes cultuels sont un groupe de lévites, comment en vient-on à se désoler de la disparition des prophètes : *Jam non est propheta...* (Ps., LXXIV, 9; Vulg., LXXIII, 9; I Macch., IV, 46; XIV, 41), alors que les lévites n'ont jamais manqué en Israël et que leur charge était héréditaire? En I Macch., IV, 46, il s'agissait précisément de questions rituelles, concernant la reconstruction de l'autel. N'y avait-il donc plus de lévites-prophètes ? Cf. *supra*, col. 1034-1035.

Le moins donc qu'on puisse dire, c'est qu'à l'époque où les prophètes cultuels pourraient être attestés, à savoir l'époque du Chroniste, ils sont devenus des personnages plutôt insignifiants et en voie de disparition. R. de Vaux et Mowinckel ont d'ailleurs envisagé que, dans I Par., XXV, 1-6, « prophétiser » (*nibbâ'*) signifierait simplement « avoir une inspiration musicale ou poétique » (R. de Vaux, *Institutions...*, II, pp. 294 sq.; S. Mowinckel, *Psalmenstudien, III*, p. 26; cf. Cody, *op. cit.*, p. 187, n. 32). Une autre leçon est aussi possible ici (*supra*, col. 1125-1126).

4° *Le devoir d'intercession prophétique.* — L'importance de l'intercession prophétique est telle qu'elle sert de critère pour distinguer les faux prophètes des vrais (Jer., XXVII, 18; cf. Ez., XIII, 5). Jérémie lance un défi aux faux prophètes devant tout le peuple : « S'ils sont prophètes et reçoivent des révélations de Yahvé,

qu'ils intercèdent (plutôt) auprès de Yahvé des armées... (יִפְגְּעוּ־נָא בַיהוָה צְבָאוֹת, *occurrant Domino exercituum*, traduisait la Vulgate), pour que les vases (...) ne soient pas emportés à Babylone » (xxvii, 18, trad. de la Bible du Centenaire). Notons, en marge de cette phrase, l'attachement du prophète Jérémie pour les objets sacrés de Jérusalem, son intérêt pour le culte.

Le passage d'Ezéchiel sur les faux prophètes est d'interprétation délicate : « Vous n'êtes pas montés sur les brèches et n'avez pas construit un mur devant la maison d'Israël... » (xiii, 5*a*). Cependant pour des interprètes aussi qualifiés que W. Eichrodt et W. Zimmerli (*in loc.*) ainsi que pour G. von Rad (*Théologie*, ii, p. 238), il ne peut s'agir que du devoir d'intercession délaissé par les faux prophètes. L'expression « monter » ou « se tenir sur la brèche », עמד בפרץ, se retrouve dans Ps., cvi, 23 avec un sens tout à fait manifeste : « Il parlait de les anéantir, si Moïse, son élu, ne se fût placé sur la brèche devant lui, pour détourner sa colère prête à tout détruire » (trad. de la Bible du Rabbinat ; cf. Ex., xxxii, 7-14 ; Deut., ix, 25 ; et pour l'expression, Sir. hébreu, xlv, 23 *d* à propos d'un grand-prêtre, Phinées, petit-fils d'Aaron).

Pour ce qui est des prophètes, on tend à les caractériser par l'intercession et l'invocation du Nom de Yahvé (A. R. Johnson, *The cultic Prophet in Ancient Israel*, 2e éd., 1962, p. 58-59, avec la note 2 de la page 58, qui donne la bibliographie essentielle). G. von Rad (*Die falschen Propheten*, dans *Z. A. W.*, li, 1933, p. 109-120) pensait naguère que les sources anciennes étaient unanimes pour attester « la fonction cultuelle du prophète » (p. 114-115). Il estime encore (*Théologie de l'Ancien Testament*, t. i, p. 91, avec la note 2 ; t. ii, p. 47) que « l'une au moins des fonctions principales du *nabi* était l'intercession » (voir à l'index les nombreuses références au mot *Intercession* ; pour le cas très spécial d'Habacuc, *ibid.*, ii, p. 162-163).

Notons pourtant qu'à cette question de l'intercession considérée comme une fonction prophétique spécifique, un bon connaisseur des livres des Juges et de Samuel et du prophétisme, H. W. Hertzberg (*Sind die Propheten Fürbitter ?*, dans *Tradition und Situation*, Weiser Festschrift, Gottingen, 1963, p. 63-74) apporte une réponse négative. Aux époques anciennes, les intercessions de Moïse et de Samuel ne seraient pas liées à leur qualité de prophètes (p. 65-66), celles d'Élie et d'Élisée seraient à mettre en connexion avec la magie plus qu'avec la prophétie (p. 67-68), Isaïe se serait dérobé à l'intercession, demandée cependant par une délégation royale (II Reg., xix, 4-5 ; Is., xxxvii, 4-5 ; disons, pour notre part, que cet exemple prouve au contraire l'importance qu'on attachait en Israël à l'intercession d'un prophète). Hertzberg, dans le cas d'Amos, argue du fait que son intercession, dans le cadre d'une vision, se trouve décrite avant le récit de sa vocation (p. 69-70). Mais on sait comme il est délicat, voire téméraire, de prétendre appuyer une chronologie sur l'ordre actuel des textes prophétiques (ou évangéliques). Affirmer que le prophète classique est un prédicateur (*Künder*) et nullement un intercesseur (p. 71) semble une exégèse minimiste, qui ralliera peu de suffrages (cf. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, Londres, 1967, p. 163 sq.). Quant à l'argument principal de Hertzberg, qui sert à minimiser même les interventions de Jérémie, il consiste à répéter que la vocation des prophètes est un ministère de la parole divine et non de l'intercession (p. 71, 72 et *passim*). Ce qu'on retiendra de cette importante réaction anti-cultuelle, c'est l'absence de lien entre les intercessions prophétiques et un sanctuaire ou un culte déterminés, et l'absolue primauté de la vocation des prophètes classiques à proclamer la parole, mais non l'exclusion d'un rôle d'intercesseur comme nous espérons le montrer, ni donc d'une médiation prophétique (cf. A. Robert, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, *D. B. S.*, v, col. 997-1020 ; pour le prophétisme, cf. col. 1008-1015).

Tout d'abord les traditions élohistes et deutéronomistes, si proches des milieux prophétiques, nous présentent Moïse en intercesseur. Par l'intercession de Moïse le jugement de Dieu est suspendu et le châtiment arrêté, ainsi que le feu divin à Tabééra (Num., xi, 2, E) ; lors de l'épisode des serpents et du serpent de bronze (xxi, 7-9, E) Moïse intercède aussi pour sa sœur Miryam (Num., xii, 13, E). Selon un rédacteur deutéronomiste, Moïse intercède pour les péchés du peuple en une longue prière (Num., xiv, 13-19) et Yahvé pardonne (20-24). Le Deutéronome nous présente Moïse prosterné pendant quarante jours et quarante nuits pour une intercession en faveur d'Israël (Deut., ix, 25-29). Le texte comporte des réminiscences nombreuses d'Ex., xxxii, 11-13. Moïse intercède pour Aaron (Deut., ix, 20). Le Code sacerdotal connaît une intercession de Moïse et d'Aaron en faveur des partisans de Coré (Num., xvi, 22, P).

Pour exprimer l'intercession de Moïse, le rédacteur deutéronomiste emploie en Ex., xxxii, 11 un anthropomorphisme audacieux : « Moïse s'efforça d'apaiser Yahvé son Dieu », trad. Bible du Centenaire, qui explique en note : litt. « caressa le visage de ... ». Allusion à un geste de supplication qui visait sans doute originairement à effacer les rides causées par la colère. Chez les Grecs, le suppliant pressait le menton de celui qu'il implorait. L'expression est traduite par Dhorme : « Moïse adoucit la face de Yahvé » (Bible de la Pléiade, i, p. 269 avec la note 11). John Gray (*I-II Kings*, dans Old Testament Library, Londres, 1964, p. 297) envisagerait la métaphore en fonction d'un vieil usage symbolique dont témoignerait l'onction par Jacob, à Bethel, d'une stèle avec de l'huile (Gen., xxviii, 18).

L'expression serait d'ailleurs commune à divers genres : en I Sam., xiii, 12, il s'agit de Saül en danger, et avant l'holocauste de I Reg., xiii, 6, c'est le roi Jéroboam qui, la main desséchée, demande à l'homme de Dieu : « Daigne adoucir la face de Yahvé, ton Dieu, et prie pour moi... » et l'homme de Dieu obtient le miracle. Il est très frappant de constater que Hertzberg néglige ce cas d'intercession tout à fait manifeste. Néanmoins, outre le cas de Saül, nous avons un autre roi, Joachaz, qui « adoucit la face de Yahvé » (II Reg., xiii, 4), ce qui montre que l'expression n'est nullement réservée aux prêtres et aux prophètes, observation favorable à la thèse de Hertzberg : les prophètes n'ont en aucune manière l'exclusivité de l'intercession (cf. Jér., xxvi, 19, où il s'agit du roi et du peuple). En Zach., viii, 21-22, l'expression apparaît comme typiquement liturgique et comme l'un des buts du pèlerinage des nations à Jérusalem : « rechercher Yahvé Sabaoth » et « l'implorer » (Delcor), ou lui « rendre hommage » (traduction de la Bible du Rabbinat). Albert Petitjean nous paraît généraliser un peu vite lorsque, pour tous les cas précédents et en Mal., i, 9, il estime que cette expression « désigne la supplication adressée à Yahvé dans le lieu saint » (*Les oracles du Proto-Zacharie*, Paris, Études bibliques, 1969, p. 431). Du moins a-t-elle ce sens dans le texte susdit de Zacharie, ce qui nous interdit aussi d'y voir la formule, et donc l'acte spécifique de l'intercession ; mais sans l'inclure nécessairement, il est aussi difficile de soutenir que notre formule exclut l'intercession. Précisément en Mal., i, 9, c'est le sens fort retenu par la Bible du Rabbinat : « Et maintenant soyez donc intercesseurs devant Dieu, afin qu'il nous favorise ! »

(cf. LXX : καὶ νῦν ἐξιλάσκεσθε τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ ὑμῶν; cf. Vg. : *et nunc deprecamini*), mais ici le contexte désigne visiblement les prêtres pour cette intercession.

Chez les prophètes, en dehors de Jérémie et d'Ezéchiel (*supra*, col. 1162 sq.), il faut aussi rappeler au moins le cas d'Amos qui est important. Lors d'une vision de l'invasion des sauterelles, Amos intercède en ces termes : « Seigneur Yahvé, daigne pardonner (סְלַח־נָא). Comment Jacob pourrait-il subsister ? Il est si chétif (קָטֹן)! Yahvé se repentit de son dessein : Cela n'aura pas lieu, dit Yahvé » (Am., VII, 2-3). L. Köhler (*Theologie des Alten Testaments*, 4e éd., Tübingen, 1966) a bien vu la portée de cette scène : « La conduite directive de Dieu (die göttliche Führung) ne signifie donc pas l'abdication de la volonté humaine » (*op. cit.*, p. 82).

H. W. Wolff (*Amos*, dans *B. K. A. T.*, XIV, p. 343) fait remarquer ici que אדני יהוה appartient au style de la prière (II Sam., VII, 18-20, 22, 25, 28; Jud., VI, 22) et spécialement de la plainte éplorée (Jos., VII, 7; Jer., I, 6; IV, 10; XIV, 13; Ez., IV, 14; IX, 8; XXI, 5). Il hésite à voir dans la mention de « Jacob » le souvenir de l'élection des Pères et du fondateur du sanctuaire de Bethel. Nous croyons plutôt que le choix de קָטֹן est une réminiscence volontaire du cri admirable de Jacob, קָטֹנְתִּי, « Je suis trop petit pour toutes tes faveurs » (Gen., XXXII, 11, J).

Wolff refuse de trancher la question d'une fonction cultuelle de l'intercession que soutiennent, avec des nuances diverses, P. A. H. de Boer (*De voorbede in het Oude Testament*, dans *Oud. St.*, III, 1943, p. 157), F. Hesse (*Die Fürbitte im Alten Testament*, Diss. Erlangen, 1949, p. 40-41), E. Würthwein (*Amos Studien*, dans *Z. A. W.*, LXII, 1949-1950, p. 10-52, voir aux pages 29-30), H. von Reventlow (*Das Amt des Propheten bei Amos*, dans *F. R. L. A. N. T.*, LXXX, 1962, p. 30-56, voir p. 34 sq.). Wolff serait avant tout sensible à l'émotion du prophète qui pousse un cri de prière à la vue de la dévastation opérée par Yahvé.

Le devoir prophétique d'intercession trouvera sa plus haute illustration et son maximum d'ampleur dans le cas du Serviteur (Is., LIII, 12) qui intercédera pour les pécheurs; c'est même le dernier mot sur ce mystérieux personnage : וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ, « et qui a intercédé en faveur des coupables » (Bible du Rabbinat). Cazelles serait ici en désaccord.

Dans tous les cas d'intercession de Moïse ou des prophètes, on relèvera qu'il n'est jamais formellement question d'un sanctuaire ou du Temple. Il est donc délicat d'insister sur le caractère de fonction cultuelle de ce ministère d'intercession, à moins de penser avec H.H. Rowley que la liturgie n'est pas confinée au sanctuaire (*Worship in Ancient Israel*, p. 263); mais nous avons quelque difficulté à admettre ce point de vue pour l'Israël antique.

Sédécias demande à Jérémie d'intercéder pour lui auprès de Dieu (Jér., XXXVII, 3). L'injonction divine faite à Jérémie de ne plus prier pour son peuple (אַל־תִּתְפַּלֵּל; VII, 16) s'éclaire quelque peu dans ses motivations en XI, 14 sq.; XIV, 11 sq., mais elle établit du même coup le devoir habituel d'intercession, fonction reconnue par Jérémie lui-même comme ayant caractérisé Moïse et Samuel (XV, 1), dont nous avons montré déjà (*supra*, col. 976 sq.) qu'il les prend un peu comme ses modèles. Alors que Jérémie ne voit pas encore de lien particulier entre ses souffrances et son intercession, il faut noter avec von Rad qu'il existe une image de l'intercesseur souffrant qui doit dater de l'époque de Jérémie, c'est l'image de Moïse dans le Deutéronome (*Théologie de l'A. T.*, II, p. 238-239, citant Deut., IX, 19). F. Hesse (*op. cit.*) s'était déjà interrogé sur la rareté relative des intercessions prophétiques, spécialement chez Isaïe. Hertzberg (*op. cit.*, p. 71) reprend encore la réponse un peu courte de Hesse : « L'activité d'intercession pour celui qui n'est pas converti n'est pas possible; et pour celui qui se convertit elle n'est pas nécessaire. »

Jérémie, dont nous avons déjà montré (*supra*, col. 976 sq.) les affinités spirituelles avec Moïse et Samuel, a spécialement retenu d'eux leur rôle d'intercesseurs : Jer., XV, 1; cf. Ex., XXXII, 31 sq., et *passim*; I Sam., VII, 9; Ps., XCIX, 6.

Ezéchiel ne connaît pas seulement le devoir d'intercession du prophète (IX, 8; XI, 13; XIII, 5), mais aussi l'intercession des sages Noé, Danel et Job (XIV, 14).

Faut-il répéter encore que l'intercession ne fut pas réservée aux prophètes, ni prêtée aux seuls patriarches ? Faut-il rappeler ici celle d'Abraham (Gen., XVIII, 23-32) ? On trouve le roi Ézéchias associé au prophète Isaïe en II Par., XXXII, 20. Dans le livre de Job on trouve l'intercession du juste pour ses amis (XLII, 8).

Avec le tournant de l'exil, et après, le devoir d'intercession devient caractéristique du prêtre (Joël, II, 17) et Malachie reprend et semble bien appliquer aux prêtres le devoir d' « adoucir la face de Dieu » (Mal., *supra*, col. 1164; cf. Ex., XXXII, 11; à propos d'holocaustes, I Sam., XIII, 12; I Reg., XIII, 6; Zach., VII, 2; VIII, 21-22; voir le commentaire de A. Deissler, dans *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. VIII, 2e partie, 1964, p. 634).

Faut-il interpréter les douze pierres précieuses du pectoral du grand-prêtre, portant le nom des douze tribus d'Israël (Ex., XXVIII, 21), comme un rappel du devoir d'intercession ? Il faut en rapprocher la supplication et les larmes des prêtres en I Macch., VII, 36-38. On pourrait rappeler aussi l'intercession sacerdotale formellement attestée par le Siracide hébreu (XLV, 23, cf. *supra*, col. 1163). Il est plus significatif de relever que le dernier cas d'intercession relevé dans la Bible ancienne soit celle de Jérémie, qu'Onias le juste décrivait en ces termes : « Celui-ci est l'ami de ses frères qui prie beaucoup pour le peuple et pour la Ville sainte tout entière, Jérémie, le prophète de Dieu » (II Macch., XV, 14; voir aussi les citations de Philon, Josèphe et Baruch dans le commentaire de F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris, Études bibliques, 1949, pp. 474-475 et surtout F. M. Abel et Jean Starcky, *Les livres des Maccabées*, fasc. de la Bible de Jérusalem, 3e éd. revue, l'intercession, p. 22-24). L'importance de Philon pourrait être de souligner encore une fois que l'intercession n'est pas liée aux sanctuaires et au culte, puisqu'il envisage avant tout comme paraclets les patriarches. Quant à Fl. Josèphe (*Antiq.*, XIII, 231), il pense qu'Abraham attribuait ce rôle à Isaac après son immolation.

Retenons en conclusion que si l'intercession déborde le culte comme le prophétisme, elle se présente néanmoins comme une fonction du prophète et du prêtre comme de tout juste. Elle est l'un des aspects les plus remarquables de la liberté de l'homme, de la responsabilité prophétique, et enfin la négation même d'une religion magique ou purement ritualiste. L'intercession postule une religion personnaliste; n'ayant pas de lien nécessaire avec le Temple, elle est une fonction « prophétique » et non pas « cultuelle ».

IX. Prophétisme et sagesse. — 1° Les prophètes et la sagesse des étrangers. — 2° Le procès des sages et la structure tri-fonctionnelle d'Israël. — 3° La

sagesse, prérogative de Yahvé. — 4° De la crise de la sagesse à sa promotion. — 5° Influence des sages sur les prophètes. — 6° Influence des prophètes sur les sages. — 7° Conclusions.

1° *Les prophètes et la sagesse des étrangers.* — Les prophètes sont contemporains d'une des plus intenses périodes d'activité diplomatique de l'Antiquité. Or les sages étaient souvent les éducateurs, ensuite les conseillers des rois. C'est dire que les rapports et l'affrontement des prophètes avec les sages étaient prévisibles.

Les origines orientales, et souvent royales, de la sagesse israélite (David, Salomon) ne sont plus à démontrer, même si on est plus sensibilisé aujourd'hui que naguère à un fonds populaire.

Qu'il nous suffise de renvoyer ici à G. Fohrer, art. σοφία dans *T. W. N. T.*, VII, pp. 476-496, cf. pp. 477-483; et à deux recueils importants : *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (= *W. I. A. N. E.*), *presented to Harold Henry Rowley*, dans *S. V. T.*, III, Leyde, 1955; et *Les Sagesses du Proche Orient Ancien*, Paris, 1963 (= *S.P.O.A.*). Sur les liens de la sagesse avec la royauté (cf. Is., XIX, 11; Ez., XXVIII, 12), lire N. W. Porteous, *Royal Wisdom*, dans *W. I. A. N. E.*, pp. 247-261. Bonne bibliographie dans S. Terrien, *Job*, *C. A. T.*, XIII, pp. 8-14.

Les prophètes, au moins aux approches de l'Exil et après, attestent — fût-ce pour la contester — la sagesse des étrangers : celle des Égyptiens (Is., XIX, 11 sq.), des Babyloniens (Is., XLVII, 10, 13; Jer., L, 35; LI, 57), des Assyriens (Is., X, 13), des Phéniciens (Ez., XXVIII; Zach., IX, 2), des Édomites (Jer., XLIX, 7; Abd., 8), des Gentils en général. Hormis Is., X, 13, ce qui frappe, c'est le caractère tardif de ces attestations, car Is., XIX est bien probablement postexilique. On ne peut donc pas dire qu'avant l'Exil la sagesse des étrangers, qui n'est souvent qu'habileté dans les affaires, ait été prise en grande considération par les prophètes eux-mêmes.

C'est un fait acquis — en dépit des hésitations de Drioton pour Prov., XXII, 17 sq. — que le livre des Proverbes subit très fortement l'influence de la Sagesse égyptienne. Quant à Qohelet, les études fouillées de O. Loretz (*Qoheleth und der Alte Orient*, Fribourg, 1964) tendent à montrer que l'auteur est beaucoup plus dépendant de la sagesse babylonienne que de toute autre (nous ferions cependant une instance pour la sagesse phénicienne ou du moins celle du milieu ouest-sémitique).

Sur ce dernier point, cf. W.F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, dans *W.I.A.N.E.*, pp. 1-15, et H. Cazelles, *La Sagesse en Israël*, dans *S.P.O.A.*, p. 37 et note b. — Pour les genres littéraires de la Sagesse babylonienne, renvoyons à J. J. A. van Dijk, *La Sagesse sumério-akkadienne*, Leyde, 1953. — Pour la traduction des textes, nul ne peut désormais se dispenser de W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960. — Pour la comparaison de la Bible avec ces différentes Sagesses, le classique du genre est désormais H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, dans *B. Z. A. W.*, 101, Berlin, 1966; cet auteur donne en particulier la liste des sources de ces sagesses avec leurs genres littéraires respectifs, la bibliographie afférente et des extraits caractéristiques (spécialement pp. 202-239); par contre il est très peu intéressé par notre propos d'une comparaison intra-biblique entre les différents courants et les diverses autorités religieuses. — Sur ce point renvoyons à W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches*, Munich, 1966, coll. *Studien zum A.N.T.*, 15.

Retenons enfin que très tôt la sagesse des étrangers fut mise en équivalence avec la magie. Et il ne sera pas sans importance de rappeler qu'au crépuscule du prophétisme, dans le livre de Daniel, « les sages de Babylone » (Dan., II, 12) comprennent, semble-t-il, les devins ou enchanteurs (חַרְטֻמִּים), les sorciers, exorcistes ou mages (אַשָּׁפִים), les magiciens (מְכַשְּׁפִים) et les Chaldéens (כַּשְׂדִּים), tous explicateurs de songes (Dan., II, 2), et même encore les astrologues (araméen : גָּזְרִין, II, 27; IV, 4). Or nul n'ignore l'opposition de la Bible, et des prophètes en particulier, à toutes les formes de magie.

A. Lefèvre, art. MAGIE DANS LA BIBLE, dans *D. B. S.*, t. V, col. 733-739; I. Mendelsohn, art. *Magic*, *Magician*, dans *I. D. B.*, II, pp. 223-225. Pour la traduction de אשף par μάγος par la LXX en Dan., II, 2, 10 et en d'autres passages par Théodotion, cf. S. V. McCasland, art. *Magic*, dans *I. D. B.*, II, pp. 221-223, excellente synthèse accompagnée d'une bibliographie récente. Pour la confluence, dans le livre de Daniel, de la sagesse et du prophétisme, cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, pp. 277-283, qui accorde une très large prédominance à la sagesse, et S. H. Blank, art. *Wisdom*, dans *I. D. B.*, IV, pp. 853-861, spécialement pp. 853 et 858.

2° *Le procès des sages et la structure tri-fonctionnelle d'Israël.* — Très souvent, lorsqu'ils parlent des sages ou de la sagesse, les anciens prophètes en font le procès. Isaïe condamne l'orgueil et la jactance du roi d'Assur dans ses prétentions à la sagesse (Is., X, 13); ou raille la sagesse trop courte des conseillers et ministres de pharaon, auquel Yahvé a infligé un « esprit de vertige » (Is., XIX, 11). En Is., V, 19-24, nous avons une charge contre les mondains sceptiques qui ne croient pas au plan (עֵצָה) de Yahvé (V, 19) et qui commettent les plus graves erreurs de jugement (V, 20), tout en se trouvant sages à leurs propres yeux. C'est, en définitive, l'orgueil d'une fausse sagesse, de ceux qui gardent leurs distances vis-à-vis du *dabar* et s'appuient sur le seul examen rationnel des situations (cf. W. McKane, *Prophets and Wise Men*, Londres, 1965, pp. 66 sq.).

Alors que G. von Rad, S. Mowinckel et H. H. Schmid accordent à cette sagesse de cour et de diplomatie, outre son caractère utilitaire, une base religieuse, McKane (p. 54) se montre beaucoup plus réservé sur ce dernier point et cite Dom Duesberg.

En Is., XXIX, 14-16, nous avons une diatribe contre les conseillers politiques intrigants qui négligent de consulter le prophète, qui dissimulent profondément leurs projets pour les cacher à Yahvé. Cette controverse est à éclairer par Is., XXX, 1-5, où l'on trouve une attaque contre la politique des alliances étrangères. Mais ce qui est frappant, c'est aussi de voir associer dans une même condamnation, sous forme d'oracle, le culte hypocrite des lèvres (Is., XXIX, 13) et les combinaisons politiques des sages et des conseillers. Il est difficile de ne pas reconnaître la permanente actualité d'une telle association...

« La sagesse de ses sages périra... » (Is., XXIX, 14), oui, mais de quels sages? De cette opposition concrète à une certaine habileté ou « sagesse » politique de fonctionnaires, à certains jeux diplomatiques de conseillers et de ministres, nous ne pouvons conclure à la condamnation de toute politique, puisqu'Isaïe en avait une à proposer à la place, celle de Yahvé ou du « merveilleux conseiller » (Is., IX, 5; cf. XI), celle qu'il propose au roi Achaz (VII). Isaïe vise-t-il déjà un groupe de sages organisés en corporation? Il est difficile de répondre à cette question.

Il n'en va pas de même à l'époque de Jérémie; en Jer., XVIII, 18, nous voyons les ennemis de Jérémie en train d'organiser un complot contre le prophète : ils estiment pouvoir se débarrasser de Jérémie sans que la *torah* fasse défaut au prêtre, ni le conseil (עֵצָה) au sage, ni le *dabar* (oracle) au prophète.

Texte capital, car nous trouvons ici les trois autorités ordinaires du gouvernement religieux du peuple de Dieu (cf. Jer., II, 8, 26; Ez., VII, 26; Lam., II, 9-10; Mich., III, 6; Mal., II, 7, le prêtre; Ps., LXXIV, 9, les prophètes). Dans cette répartition tri-fonctionnelle, on notera un certain équilibre structural qui est bien confirmé par Ez., VII, 26, avec une variante intéressante : le conseil des « anciens », ce qui montre une certaine équivalence entre conseillers, sages et anciens (une autre variante, c'est la « vision », חזון, qui caractérise ici le prophète). La sagesse procure d'ailleurs *ruaḥ* et *dabar* (Prov., I, 23; cf. Eccli., XXXIX, 8 ; XV, 5 selon la Vulgate; cf. col. 1215 sq.

Il n'est pas moins significatif de relever la place des conseillers dans les listes de notables. En Is., I, 26, ils sont associés aux juges. En Is., III, 1-3, ils viennent en septième position, ce qui prouve qu'Isaïe ne les tenait pas en très haute considération. En Mich., III, 9, et Job, III, 14, ils viennent après les rois. En Job, XII, 17-22, ils viennent en tête. Donc, à l'époque de Jérémie, ils pourraient fort bien figurer entre les prêtres et les prophètes. Mais avec J. Lindblom, il faut reconnaître qu'ils formaient désormais une sorte de classe à part. On ne saurait en effet les identifier avec ceux qui enseignent la Torah (Jer., II, 8 et VIII, 8), puisque le mot עצה n'est jamais usité à propos de cet enseignement, alors que c'est un mot favori pour désigner l'enseignement des sages. Jérémie a critiqué ces trois groupes de responsables de la Révélation (II, 8; VIII, 8-9; XIV, 13-16; XXIII, 9-40; XXVI, 1-24).

Nous retrouvons le personnage social du sage dans une autre énumération, intégrée dans un oracle d'une haute portée sociale :

> « Ainsi parle Yahvé : Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le vaillant ne se glorifie pas de sa vaillance, que le riche ne se glorifie pas de sa richesse! Mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci : avoir l'intelligence et me connaître. Car je suis Yahvé, qui exerce la bonté, le droit et la justice sur la terre : oui, c'est en cela que je me complais, oracle de Yahvé » (Jer., IX, 22-23).

La forme est très structurée, d'un tour sentencieux comme chez les sages, mais avec un message prophétique, solennisé par la formule כי אני יהוה, et avec la trilogie חסד, משפט et צדקה. L'opposition joue ici entre une sagesse naturelle professionnelle, fruit de l'effort humain, et une sagesse sublime, née de la connaissance de Dieu. Le texte a déjà comme un accent paulinien.

Le texte de Jer., VIII, 8 est des plus difficiles :

> « Comment pouvez-vous dire : Nous sommes des sages, nous possédons la Loi de Yahvé? En réalité, cette Loi a été transformée en mensonge par le burin mensonger des scribes ».

Par delà l'équivalence entre sages et scribes, ce lien entre sagesse et Loi est très deutéronomien (cf. Deut., IV, 6). Mais quelle est cette Loi transformée en mensonge? Lindblom rallie le parti de ceux qui y voient le Deutéronome (Wellhausen, Duhm, Cornill), mais les liens de Jérémie avec le milieu deutéronomiste semblent exclure cette hypothèse. Nous estimons qu'il s'agirait ici d'interprètes, d'exégètes de la Loi. L'important, c'est de retenir que Jérémie combat, non pas la sagesse, mais une de ses caricatures, et que ni lui ni plus tard Ézéchiel ne remettent en cause par leurs critiques la structure tri-fonctionnelle du pouvoir religieux des prêtres, des prophètes et des sages, division que l'on retrouvera en partie dans le Canon.

En face de la thèse de Dom Duesberg (*op. infra cit.*, col. 1171) qui rattachait la littérature de sagesse aux milieux de fonctionnaires, G. Couturier (*Sagesse babylonienne et sagesse israélite*, dans *Sciences ecclés.*, XIV, 1962, pp. 304 sq.) et A. Barucq (*Le Livre des Proverbes*, coll. Sources bibliques, Paris, 1964, spécialement pp. 13-14) ont amorcé une réaction pour le livre des Proverbes, qui serait l'œuvre de moralistes, de lettrés proches du peuple, n'ayant pas de charge publique, et se rangeant au côté des législateurs deutéronomistes et des prophètes (voir aussi J. Malfroy, *Sagesse et Loi dans le Deutéronome*, dans *V. T.*, XV, 1965, pp. 49-65). Nous pensons avec A.-M. Dubarle (*Où en est l'étude de la littérature sapientielle?*, dans *E. T. L.*, XLIV, 1968, pp. 407-409-410) devoir adopter une solution moyenne qui laisserait cependant une très large influence aux milieux de fonctionnaires, ce qui est encore très nettement l'opinion de H. Cazelles (*La sagesse en Israël*, dans *S. P. O. A.*, pp. 29, 34); il voit là une des sources principales de l'ambiguïté de la Sagesse (p. 34). Ce qui est vrai, c'est que l'on a peut-être trop négligé dans le passé les rapports des sages avec le culte et les prêtres (voir cependant là-dessus W. Richter, *Recht und Ethos*), mais ceci n'est pas notre sujet. Le procès des sages fut donc avant tout un procès de fonctionnaires ou de « politiques ».

Avec l'Exil et le livre de Job (avec S. Terrien nous le plaçons avant les Chants du Serviteur), nous voyons s'opérer une dichotomie dans la sagesse israélite, phénomène déjà connu en Mésopotamie et en Égypte, comme le rappellent H. Schmid (*op. cit.*) et R. B. Y. Scott (dans *J. B. L.*, LXXX, 1961, pp. 10-11). On y trouve en effet deux courants : l'un conservateur, conventionnel, confiant, optimiste, ami d'une sagesse mondaine et, bien sûr, didactique : c'est la sagesse terre-à-terre de bien des collecteurs de proverbes, celle des amis de Job, des auteurs des psaumes de sagesse, du Siracide, et on pourrait ajouter de Tobie. L'autre courant est contestataire par essence, pessimiste quant aux choses humaines, angoissé par les questions religieuses jusqu'à friser l'hétérodoxie. Scott place ici les paroles d'Agur (Prov., XXX, 1-4), le héros de Job, Qoheleth. Nous ajouterions l'auteur du livre de la Sagesse et du IVe Esdras, le Maître de Justice et S. Paul. Mais il faudrait remonter aussi aux Job sumérien et babylonien.

Il apparaît donc clairement qu'il y a un procès de la sagesse par les sages eux-mêmes, un conflit de deux sagesses dont Gen., II-III serait le prologue, lorsque l'auteur met la ruse et l'astuce (*'arûm*) au compte du serpent, et la réussite (*maskîl*) en liaison avec l'Arbre de vie, et dont I Cor., I, 17 - II, 16 sera l'épilogue. Et il faut rendre hommage à la perspicacité des prophètes d'avoir dénoncé, bien avant l'auteur de Job ou S. Paul, la fausse sagesse de la chair.

Dans le courant préexilique, le sage est l'homme qui se glorifie de sa sagesse; il a des recettes pour trouver la fortune et pour réussir dans la vie, et même, croit-il, dans la politique : c'est un avisé, et il le sait. Selon Scott, on trouverait de bons échantillons de ce courant dans Prov., X-XXXI. *Ḥokmâh* recouvre d'ailleurs dans la Bible toutes les habiletés techniques et la connaissance encyclopédique à laquelle Salomon aurait initié Israël, dans la ligne des *Onomastica* égyptiens. La sagesse de Salomon qui a été reconnue par le roi de Tyr (I Reg., V, 21; II Par., II, 11-12) ou par la reine de Saba (I Reg., X, 1-9; II Par., IX, 1-8) et par bien d'autres encore (I Reg., X, 23-24; II Par., IX, 22-23) est le type même de cette sagesse orientale et aulique, où se mêlent la réussite politique, le savoir encyclopédique et les jeux d'esprit tels que les énigmes. Il est très frappant de constater que les mêmes prophètes qui ont exalté la figure de David jusqu'à en faire le type et l'arché-

type du Messie n'ont jamais eu un mot pour Salomon, qui n'est pratiquement jamais mentionné (hormis le cas de l'appendice au livre de Jérémie, où il est question de quelques détails du Temple, Jer., LII, 20). Quand on se souvient de la fortune de Salomon auprès des sages, de son patronage, on découvre l'un des clivages entre prophètes et sages.

Pour cette sagesse encyclopédique de Salomon et ses antécédents, lire : H. Cazelles, *Bible, Sagesse, Science*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 48, 1960, pp. 40-54, cf. pp. 41 sq.; R. B. Y. Scott, *Solomon and the beginnings of Wisdom in Israel*, dans *W. I. A. N. E.*, pp. 262-279; H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin, 1966, dans *B. Z. A. W.*, CI; compte-rendu de ce livre par H. Cazelles, dans *Rev. d'Égyptologie*, 1969, pp. 192-195; H. Cazelles, *Sagesses antérieures aux Proverbes*, Inst. Cath. de Paris, recueil d'articles *ad modum manuscripti*.

Sur les origines techniques et artisanales de la sagesse en Sumer, lire Y. Rosengarten, *Le nom et la fonction de « sage » dans les pratiques religieuses de Sumer et d'Akkad*, dans *R. H. R.*, CLXII, 1962, p. 133-146. Du sage professionnel ou du « technicien » on passe très vite à celui « qui excelle à se taire » ou « qui excelle à parler », sans supprimer toutefois l'habileté, qui tenait souvent du savoir-faire plus que de la vertu... (Rosengarten, p. 135).

On comprend que les prophètes d'Israël, qui rencontraient, eux aussi, en face d'eux cette sagesse du savoir-faire (H. Duesberg et I. Fransen, *Les scribes inspirés*, 2e éd., Maredsous, 1966; cf. A. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, coll. Lectio divina, n° 1, particulièrement le ch. II, pp. 25-65), aient réagi et opposé à cette sagesse opportuniste la sagesse du Maître de l'histoire, les opposant comme le pouvoir de la chair, *bâśâr*, et celui de l'esprit, *rûaḥ* (Is., XXXI, 1-3).

W. McKane a particulièrement bien vu la portée de la condamnation de la sagesse du roi de Tyr, dont Ez., XXVIII détaille les incidences dynastiques, politiques, voire économiques. Au ℣. 3, il s'agirait presque certainement du Danel ugaritique, roi sage et juste qui jugeait la veuve et l'orphelin sous les platanes :

Il se dresse, puis il s'assied devant la porte,
sous les arbres magnifiques qui sont près de l'aire,
et là, il juge le procès de la veuve,
il établit le droit de l'orphelin.
(Ch. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel*, Paris, 1936, I D, 21-25 et II D 5, 4*b*-8).

Remarquons que le sage Danel était particulièrement versé dans les rites agraires (I D, 49-75).

Ezéchiel commence par dire du roi de Tyr :

N'es-tu pas plus sage?
Aucun mystère n'est impénétrable pour toi;
par ta sagesse et ton intelligence
tu as acquis une fortune... (Ez., XXVIII, 3-4*a*).

Or au moment même où Ézéchiel semble nous faire admirer cette réussite, il nous montre l'intoxication de richesse et de puissance dont est victime le roi de Tyr, et qui lui fait perdre sa situation en Eden, où il jouissait réellement de la sagesse et de l'intégrité. Maintenant qu'il est banni du Paradis, sa prétention à ces privilèges est une *hybris* monstrueuse... La chose est également vraie de ceux qui croient en la suffisance propre de leur sagesse et s'imaginent pouvoir, indépendamment de Dieu, diriger les événements. Dans ce texte d'Ezéchiel, la sagesse ainsi utilisée apparaît comme une insupportable usurpation dont Dieu serait victime (cf. McKane, *Prophets and Wise Men*, pp. 77-78). Dans tout ce passage, la richesse est considérée comme un fruit mauvais de la sagesse, mais aussi comme une source de puissance et de confiance en soi-même. A cette imagination de mégalomane, Ezéchiel va opposer la parole réaliste de Yahvé : « Le roi de Tyr sera confondu par la parole de Yahvé, renversé de son trône ». De son côté Isaïe, ou un disciple, nous montre Yahvé abolissant la sagesse des Égyptiens (Is., XIX, 1-4). Abdias, quant à lui, annonce que Yahvé anéantira la sagesse d'Édom (Abd., 8). Pour la richesse, revoir *supra*, col. 1101.

3° *La sagesse, prérogative de Yahvé.* — Les deux courants de sagesse précédemment reconnus, l'un traditionaliste, l'autre contestataire, baignaient dans leurs eaux une même île qui, tel le rocher d'Éléphantine, défiait les siècles : la Sagesse divine, dont les païens eux-mêmes eurent le pressentiment :

Qui peut donc étudier le dessein des dieux dans le ciel?
Les plans des dieux du monde souterrain qui les comprendra ?
Comment les humains apprendront-ils la voie d'un dieu?

Tel est le cri d'angoisse qui remonte du fond des âges par la voix du Juste souffrant babylonien (d'après W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 41). Et cependant le titre de ce Job babylonien était suggestif : Je vais célébrer le maître de la Sagesse (*ludlul bēl nēmeqi*). Lire désormais sur ce thème Hartmut Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, pp. 52-57.

Un nouveau texte akkadien du Juste souffrant a été trouvé à Ras-Shamra et traduit par Jean Nougayrol (*Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit* [*Juste souffrant*, tablette R.-S. 25.460], dans *Ugaritica*, V, Mission de Ras Shamra, t. XVI [= B. A. H., t. LXXX], Paris, 1968, pp. 265-273). Alors que *ludlul* n'était attesté qu'à partir du VIIe s. av. J.-C. mais se rattachait, selon W. G. Lambert, à l'époque cassite, voici que notre texte d'Ugarit date d'environ 1300, mais se rattache par le style à une « composition paléobabylonienne ou de plus haute époque 'cassite' » (Nougayrol, *op. cit.*, p. 267). L'intérêt du texte, en ce qui nous concerne ici, vient de ce que le patient se plaint de la contradiction et du silence des oracles. Cette critique n'était pas inconnue (cf. *Ludlul*, I, 49-52, et Nougayrol, p. 270), mais est particulièrement développée dans notre psaume de lamentation : « Mes oracles ne cessent d'être obscurs, ils ressemblent à [...], l'haruspice ne tire plus de conclusion me concernant, il ne me (?) donne (?) plus de signe. Les présages sont inintelligibles, les oracles s'opposent. L'oniromancien est à bout d'encens, à bout d'agneaux l'haruspice. Les spécialistes ont discuté toutes (?) les exégèses (??) me concernant : ils n'ont pas fixé de terme à mon mal » (ligne 2-8), trad. Nougayrol, p. 268).

H. H. Schmid (*op. cit.*, pp. 8-143) a montré qu'en Égypte comme en Mésopotamie la sagesse n'est pas d'essence « profane », mais bien plutôt ancrée dans la divinité. En Israël les accents polémiques frappent plus que les accords, telles les fausses notes dans un concert. Or les prophètes, bien loin de condamner la sagesse en bloc, ont exalté celle de Yahvé. Is., XIV, 24-27 constitue une petite théologie du conseil divin, du plan de Dieu, qui se réalisera coûte que coûte.

La parabole de l'agriculture en Is., XXVIII, 24-29 est à double entrée. D'une part elle condamne les cultes agraires, car elle présente Yahvé comme la source de toutes les connaissances (agricoles), ce qui est un thème fréquent chez les païens, qui avaient imaginé un dieu ou une déesse pour chaque invention : dieu de la pioche, du feu, etc. (ainsi les Phéniciens attribuaient au dieu Dagon la découverte du blé, l'invention de la charrue ; *Bible du Centenaire, in loco*). D'autre part, elle amorce une théologie de l'épreuve, en nous incitant à découvrir les lois d'une sagesse de l'histoire, puisque celle-ci est menée par Yahvé (XXVIII, 29). On trouvera une bibliographie sur cette parabole dans H. Cazelles, art. cit., *Rech. Sc. Rel.*, XLVIII, 1960, p. 45 n. 28; cf. A. Feuillet, art. *Isaïe, D. B. S.*, IV, col. 668-669. Remarquons ici que nous n'avons pas חכמה, mais עצה et תושיה, « conseil » et « ingéniosité ». Ce dernier

mot, d'une étymologie inconnue, est assez rare dans la Bible, puisqu'il ne paraît ni dans le Pentateuque, ni dans les livres historiques, ni même dans l'ensemble des prophètes, hormis notre passage et une glose de lecture en Mich., VI, 9 (cf. *Bible de Jérusalem* et *Bible du Centenaire, in loco*). En revanche, on le trouve 11 fois dans les écrits de Sagesse. Il faudrait donc envisager, soit que notre *mašal* émane d'un sage, soit qu'Isaïe ait fréquenté les sages. Nous verrons que cette dernière hypothèse est de plus en plus en faveur.

Chez Jérémie, dans un passage dirigé contre les faux prophètes, le prophète interpelle l'homme « sage », pour qu'il comprenne enfin que Jérusalem et Juda seront ruinés pour avoir oublié l'instruction divine (Jer., IX, 11-12). Ailleurs, Jérémie annonce que la colère de Yahvé ne s'apaisera pas jusqu'à ce qu'il ait accompli les desseins de son cœur, מְזִמּוֹת לִבּוֹ (Jer., XXIII, 20-24). מְזִמָּה ne se rencontre, en dehors des sapientiaux (Psaumes inclus : 15 fois), que dans le seul Jérémie (XI, 15; XXIII, 20; XXX, 24; LI, 11); le mot manque dans le reste de la Bible. La suite du texte est une nouvelle controverse contre les faux prophètes qui n'ont nullement été envoyés, qui n'ont ni assisté au conseil divin, ni entendu la parole de Dieu (Jer., XXIII, 21-22). Le texte se termine par une confession de l'omniscience divine (*ibid.* 23-24). Ainsi Yahvé se révèle comme «l'homme politique» par excellence des destinées d'Israël (McKane). C'est l'équivalent d'une déclaration sur l'absolue royauté divine, dont le vrai prophète est le messager.

Dans l'oracle contre Édom, d'authenticité douteuse (Jer., XLIX, 20), il est dit : « Apprenez la résolution (עֲצָה) que Yahvé a prise au sujet d'Édom et les desseins (מַחְשְׁבוֹת) qu'il a formés au sujet des habitants de Témân ». La même formule, avec les mêmes expressions, est reprise en L, 45 contre Babylone. Il faut donc envisager l'unité d'auteur pour ces deux passages. En opposition avec Schmid (*op. cit.*, pp. 115-118), et bien que timidement, nous proposerions d'envisager la עֲצָה divine comme un équivalent hébreu du concept sumérien ME, qui est l'archétype, l'essence, le sens et le projet des choses (cf. art. MÉSOPOTAMIE, *D. B. S.*, V, col. 1135) et qui serait plus proche du *šḫr* (dessein) des Égyptiens que de *ma'at*, que nous avons rapproché de la חָכְמָה (*supra*, col. 820 sq.; cf. 822, 857 sq.).

4° *De la crise de la sagesse à sa promotion.* — La crise de la sagesse, dont témoigne le livre de Job avec ses questions à Dieu, a trouvé des échos ou des pressentiments chez les prophètes.

Le livre d'Habacuc (spécialement I-II) en est un bon spécimen. Le triomphe des méchants provoquait déjà l'indignation de Jérémie (XII, 1-2; cf. Job, XXI, 7-8; Ps., XXXVII; Ps., LXXIII). Dans Jérémie, comme dans Habacuc, nous aurions le style des Psaumes de supplication, dont R. G. Castellino a montré les origines mésopotamiennes (*Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turin, 1949; P.-E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, Paris, 1960, coll. Lectio divina, n° 26). Il y a aussi parenté de ces textes prophétiques avec le psaume XIV (= XIII), qui est typiquement sapientiel et comporte une dialectique du sage et de l'insensé !

Sur l'insensé, cf. A. Caquot, *Sur une désignation vétéro-testamentaire de « l'insensé »*, dans *R. H. R.*, CLV, janv.-mars 1959, pp. 1-16, avec l'intéressante note 1 de la page 16 sur la sagesse royale et le mythe du premier homme. « Les attestations vétéro-testamentaires du mot *nabal* peuvent (...) s'organiser autour de la notion de chute, de déchéance... » (*op. cit.*, p. 14). — Sur les antécédents orientaux à la crise du livre de Job, cf. H. H. Schmid, *Die Krise der Weisheit*, dans *Wesen und Geschichte der Weisheit*, dans *B. Z. A. W.*, 1966, chap. IV, pp. 131-140, qui étudie, pour la crise de la sagesse en Israël, Job et Qohelet (pp. 173-195).

Ezéchiel reprendra toute la théologie de la rétribution (Ez., XIV, 12-23). Comme Job, il ne peut se satisfaire de la tradition (Ez., XX, 25). Le thème de l'inaccessibilité de la Sagesse divine (Job, XV, 8; XXVIII) se retrouvera dans Baruch (III, 29-35). On peut lire P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue : Jésus-Christ*, coll. Lectio divina, n° 44, Paris, 1966, d'orientation pastorale. Comme l'écrit R. B. Y. Scott (art. cité, *J. B. L.*, LXXX, 1961, p. 14), Job et Qohelet érigent leur autel privé ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. Mais il oublie de citer ici le *Deus absconditus* du Deutéro-Isaïe : « Assurément, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur ! » (Is., XLV, 15). Ce prophète est particulièrement sensible à l'inaccessibilité de la Sagesse divine (Is., XL, 12-13, 14; XLV, 9-11; LV, 8-9; comparez avec Jer., XXIII, 24, 28).

Dans la contestation théologique des fausses évidences, comme dans la maturation de l'expérience divine authentique, il semble que prophètes et sages se soient enrichis mutuellement. Notre thèse sortirait encore renforcée s'il fallait reconnaître un rôle littéraire considérable aux sages, non seulement dans la rédaction de Gen., I-XI, mais d'une manière générale dans l'élaboration des livres historiques de la Bible (cf. John L. McKenzie, *Reflections on Wisdom*, dans *J. B. L.*, LXXXVI, 1967, I, pp. 1-9; voir spécialement, pour un courant d'échanges entre prophètes et sages, pp. 7-8. Le caractère de cet article, issu d'un « *presidential Address* », n'a guère permis à son auteur de développer et de justifier dans le détail cette suggestive hypothèse, qui nous paraît mériter l'attention).

W. Zimmerli (*Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, dans *S. P. O. A.*, pp. 121-138, cf. p. 123, n. 5) rencontrerait la thèse de L. McKenzie lorsque, refusant à von Rad une insertion ancienne de la spéculation sapientielle dans le cadre de la foi nationale d'Israël, il cherche et trouve ce point d'insertion dans les chapitres de l'histoire primitive de la Genèse, où c'est l'humanité dans son ensemble qui est considérée. Nous sommes entièrement de cet avis si l'on reconnaît aussi à ces chapitres une coloration théologique d'influence prophétique. L'universalisme — naguère trop facilement accordé aux prophètes dans leur ensemble et très vigoureusement contesté (sauf pour Is., XIX, tardif) par Harry M. Orlinsky (*Nationalism, Universalism and Internationalism in ancient Israel*, dans Translating and Understanding the O. T., Essays in honour of Herbert Gordon May, ed. by H. T. Frank and W. Reed, Nashville et New York, 1970, pp. 206-236; cf. *infra*, col. 1199 sq.; 1221 sq.) — serait donc, au moins sous la forme d'un internationalisme, à verser au dossier des sages. On arrive d'ailleurs à ce paradoxe que ceux-ci sont les responsables à la fois de cet internationalisme et de l'individualisme anthropologique, alors que les prophètes sont les champions de l'alliance du peuple d'Israël, sans cependant détacher la spéculation sapientielle de toute attache avec les avatars de l'histoire (Salomon, l'exil...). Le prophète, lui, garde l'apanage de l'avenir.

Nous avons montré (*supra*, 820 sq.; 857 sq.) ce lien de la sagesse égyptienne avec l'histoire et ses vicissitudes, et comment cette rencontre donne naissance, en temps de crise, à une littérature de prédictions de style apocalyptique. De son côté H. H. Schmid (*op. cit.*, *B. Z. A. W.*, 101, pp. 8-143;

cf. col. 1167 et 1172) a montré pour l'Égypte et la Mésopotamie ce lien étroit entre l'éthique des sages et l'expérience historique. Ces analogies seraient donc favorables — sous bénéfice d'inventaire — à ce rôle des sages dans l'élaboration de l'historiographie israélite, et ils auraient là une plate-forme commune avec les prophètes. Dans une thèse en Sorbonne, soutenue en décembre 1970, M. Delcor (*Le livre de Daniel*, coll. Sources bibliques, Paris, 1970) a établi les liens étroits du livre de Daniel avec le milieu des sages, des *ḥasidîm* en particulier. G. von Rad inclinait déjà dans ce sens (*infra*, 1192). La note spécifique du prophète ou de l'apocalypticien par rapport au sage reste l'annonce de l'avenir; cf. 1176, 1180 sq.

Donc les crises de la sagesse en Israël, bien loin d'aboutir, sous l'influence des prophètes, à une élimination de la sagesse de la religion juive, s'achèvent non seulement en réconciliation des deux courants mais en promotion du milieu sapientiel : la sagesse théologique des scribes va progressivement relayer les éclairs prophétiques, mais avec une stabilité et une continuité qui manquaient aux prophètes.

5° *Influence des sages sur les prophètes.* — Reprenant une suggestion de E. Sellin (*Einleitung in das Alte Testament*, 7e éd., 1935, p. 81), Johannes Fichtner est l'un des auteurs qui a le mieux perçu l'impact des sages sur Isaïe (*Jesaja unter den Weisen*, dans *Th. Lz.*, LXXIV, 1949, col. 75-80, et *Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja*, dans *Z. A. W.*, LXIII, 1951, pp. 16-33; articles repris dans *Gottes Weisheit, Gesammelte Studien zum Alten Testament*, édité par Kl. D. Fricke, Stuttgart, 1965, pp. 18-26 et 27-43). Il s'efforçait de montrer que le prophète, alors même qu'il combattait la suffisance et la politique à courte vue des sages, leur empruntait tout un vocabulaire et une série de concepts, ce qui supposait une longue fréquentation. Il connaît la " béatitude " אַשְׁרֵי du juste (III, 10; le cas de XXX, 18 étant d'attribution douteuse). Il n'est pas impossible de penser qu'avant d'avoir été leur adversaire, le prophète ait été leur élève.

La vocation d'Isaïe (VI) apparaîtrait alors comme la bouleversante expérience d'un maître découvrant la sagesse de Dieu. Sur ce dernier point nous serions quelque peu hésitant (*supra*, col. 978 sq.; 985 sq.), malgré le ralliement de R. Martin-Achard (dans *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 137-144, cf. p. 138); voir ci-dessous (col. 1176) l'hypothèse de R. J. Anderson (cf. *J. B. L.*, LXXIX, 1960, pp. 57-58) qui irait tout à fait dans le même sens et expliquerait bien le vocabulaire sapientiel d'Isaïe. Cette influence sapientielle est reconnue par H. Cazelles (art. cit., *Rech. Sc. Rel.*, XLVIII, 1960, p. 45).

L'affrontement d'Isaïe avec les sages et les conseillers du roi, avec la fausse sagesse du roi, va se manifester à plein durant la crise éphraïmite. Pour une interférence et une intervention « prophétiques » similaires dans la vie politique, rappelons bon nombre des prophéties de Mari, spécialement le cas d'une révélation du Dieu Dagan à Terqa : un dénommé Malik-Dagan (Dagan conseille) reçoit en rêve l'ordre d'aviser le roi de Mari, Zimri-Lim, au sujet des agissements des cheiks benjaminites (*supra*, col. 887).

Dans une ligne différente, C. A. Keller (*Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*, dans *T. Z.*, 1955, pp. 81-97) a soutenu qu'Isaïe dénonçait l'activisme désordonné, tant sur le plan intérieur (Is., III, 2; X, 1 sq.) ou extérieur (XXII, 8 sq.) que religieux (I, 11; II, 8). Le salut serait, au contraire, dans le repos (Is., XXX, 15; par allusion, Is., XXVIII, 9 sq.) et surtout dans la confiance et la foi (Is., VII, 9). Mais E. Würthwein nous oblige à reconnaître que cette confiance ne saurait être un pacifisme naïf (*Jesaja VII, 1-9. Ein Beitrag zu dem Thema Prophetie und Politik*, dans *Theologie als Glaubenswagnis, Festschrift für K. Heim*, Hambourg, 1954, Furche Studien, XXIII, pp. 47-63).

Cette influence des sages est surtout éclatante dans la description du Merveilleux conseiller, Is., IX, 5, dont l'authenticité nous paraît confirmée par l'investiture d'Élyaqim comme « maître du palais » à la place de Sebna destitué de son poste, et dont le nom de fonction סוֹכֵן est un *hapax*. On rencontre, en effet, סוֹכֶנֶת en I Reg., I, 2, 4 où il s'agit des fonctions de la gouvernante Abisag, la Sunamite chargée de soigner David. Mais le terme semble avoir été courant à Ras-Shamra (Gordon, *Glossary*, nos 1161, 1326, *Steward*) et en phénicien, où il désignait le gouverneur d'une ville (tablettes d'Amarna, inscriptions d'Ahiram, de Carthage), à Hama le gouverneur de la maison du roi, *skn bjt mlkh* (cf. *D. I. S. O.*, p. 193). Isaïe aurait donc été un homme parfaitement au courant des questions relatives aux fonctionnaires.

Cette investiture d'Élyaqim comme maître du palais et gouverneur de Jérusalem a plus d'un trait commun avec celle du Messie, en particulier le titre de « père » pour les habitants de Jérusalem, la remise d'un insigne de pouvoir sur l'épaule, c.-à-d. le pouvoir des clés (Is., XXII, 15-19 et 20-23). Sur les titres du Messie, nous pouvons renvoyer à J. Coppens (*Le messianisme royal*, Paris, 1969, pp. 67-85) et ci-dessus, col. 1090 sq., 1105 sq. et ci-dessous. A notre avis, l'authenticité isaïenne d'Is., IX, 1-6 entraîne comme hautement vraisemblable celle d'Is., XI, 1-9 ou 1-8, car, entre les deux textes, la parenté du vocabulaire royal et sapientiel est frappante : en particulier, le binôme « conseil et force » (Is., IX, 5; XI, 2) est à rapprocher de Prov., XX, 18 et des versets plus tardifs de Prov., VIII, 14 sq.; *supra*, 1104 sq., 1168.

Que ce style soit très typiquement celui d'un fonctionnaire, nous en avons la preuve dans le discours de l'échanson (tartan) du roi d'Assur, qui déclare au roi Ezéchias : « Tu t'imagines que paroles en l'air valent conseil et vaillance (עֵצָה et גְּבוּרָה) pour faire la guerre » (Is., XXXVI, 5 = II Reg., XVIII, 20).

Le titre de « Père à jamais » conféré au Messie, le אֲבִי־עַד, reste assez difficile à interpréter, bien que עַד revienne 48 fois dans l'A. T. : jamais dans les livres historiques préexiliques, 5 fois seulement chez les prophètes préexiliques, 30 fois dans les psaumes et 2 fois dans les recueils salomoniens des Proverbes (XII, 19 et XXIX, 14). Ce dernier texte nous paraît offrir le parallèle idéal : « Le roi qui juge le pauvre selon le droit voit son trône affermi à jamais ».

C'est le lieu de rappeler que ces Proverbes ont été recueillis précisément par les gens d'Ezéchias, donc les contemporains d'Isaïe. Et ceci prouverait définitivement qu'en dépit des critiques concrètes, en situation, adressées par Isaïe aux sages, il y avait entre eux une sorte de plate-forme commune, exactement comme plus tard entre Jésus et les pharisiens. Ici la plate-forme serait l'idéal du roi juste ou, pour reprendre une expression des Proverbes, le fait que « le trône s'affermira par la justice » (Prov., XVI, 12; XXV, 5) ou « par la bonté » (XX, 28). Le messianisme prophétique aurait donc fait sienne cette doctrine du « trône de justice », mais en la projetant dans l'avenir; cf. *supra*, 1175 et 1105.

Une connaissance si parfaite des rouages de l'administration par Isaïe a conduit R. J. Anderson à considérer le prophète comme un conseiller royal sous le règne d'Ozias, puis comme un prophète non

sollicité sous Achaz et enfin de nouveau comme un conseiller d'Ézéchias (*Was Isaiah a Scribe?*, dans *J. B. L.*, LXXIX, 1960, pp. 57-58). Le Davidide, le « germe juste » annoncé en Jer., XXIII, 5, agira avec une sage prudence.

Dans plusieurs écrits prophétiques, la connaissance de Yahvé est mise en relation avec la sagesse et l'intelligence ou avec leur contraire : la folie et l'imprudence (Jer., IV, 22; cf. W. Zimmerli, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, dans *Z. A. W.*, 1933, pp. 116-204; cf. p. 183).

A cause de leur tour sentencieux, il fut un temps où l'on voulait enlever à Jérémie les aphorismes du ch. XVII, qui sont dans le style des Proverbes et des amis de Job. Mais il convient de faire ici quelques remarques : d'abord, dans XVII, 5-8, l'opposition bénédiction-malédiction s'écarte des oppositions habituelles des sages (juste-injuste ou sage-insensé) et le thème de la confiance en Dieu, par opposition à la confiance dans la chair, est de facture très prophétique (Is., XXX, 1-2; XXXI, 1-3; cf. *Bible du Centenaire*); ensuite, en XVII, 9-10, l'expression « Yahvé qui sonde les reins et les cœurs » se retrouve à propos du complot contre Jérémie (XI, 20). Quant à l'idée attachée à l'image de « la perdrix qui couve des œufs qu'elle n'a pas pondus » (XVII, 11), si elle se retrouve effectivement, mais avec une autre image empruntée aux oiseaux, en Prov., XXIII, 4-5, où elle est inspirée par la sagesse d'Amenemopé, elle semble bien appartenir aussi à la sagesse des nations. Ce lieu commun, qui pourrait tout aussi bien être le fait d'un rédacteur, ne saurait donc suffire à trancher la question de l'authenticité jérémienne du passage.

Il est plus facile au contraire d'envisager une interpolation sapientielle en Is., III, 10 sq., qui interrompt le requisitoire prophétique (Lindblom, *Bible du Centenaire*). Une influence des milieux de sagesse sur Is., XXVI, 7-10 est d'autant plus facile à concevoir que cette apocalypse d'Isaïe est de basse époque. Mal., III, 14-18 représente un cas typique, à notre sens, de la sagesse du *diwan*, de ces discussions entre sages qui annoncent les discussions rabbiniques : on en a déjà ici le fond et la forme.

Il y aurait ici à introduire tout un développement sur la souffrance, notion qui jette un large pont entre prophètes (spécialement Jérémie) et sapientiaux (cf. Jim Alvin Sanders, *Suffering as divine discipline in the Old Testament and Post-biblical Judaism*, New York, 1955). Il faudrait encore faire l'inventaire de toutes les gloses sapientielles rencontrées dans la rédaction finale des livres prophétiques (Os., XIV, 10; Jer., X, 23-25; etc.); cf. *supra*, col. 1005.

Mais est-il vraiment nécessaire de voir un emprunt aux sages dans toutes les paraboles et allégories qu'on rencontre chez les prophètes, comme le voudrait Lindblom? Nous pensons au contraire que l'oracle de Nathan, l'allégorie de la vigne chez Isaïe (Is., V), la parabole de l'agriculteur (Is., XXVIII), les allégories d'Ézéchiel ont une telle vigueur littéraire qu'elles ne peuvent être que des créations originales, qui auront plutôt servi de modèle dans les écoles de sages. Par contre, nous envisagerions plus volontiers des influences sapientielles dans les passages suivants : Os., VII, 4 sq.; Is., X, 15; Am., VI, 12 et III, 3-6; cf. Prov., I, 22; VI, 27; XVII, 26; XX, 9; XXX, 4; Eccl., I, 3; III, 21; VII, 14; VIII, 2; Eccli., X, 9. Lindblom a recueilli chez les prophètes bon nombre de proverbes ou locutions proverbiales (*op. cit.*, p. 201). Mais quel est le lettré qui ne fait pas usage de proverbes? Il n'y a probablement pas de genre littéraire plus universel. Par contre, dans les cas de dialogue entre Dieu, l'ange interprète et le prophète (Am., VII, 7; VIII, 2; Jer., I, 1 sq.; XIII; XXIV, 3; Zach., V, 2 sq.), Lindblom nous paraît avoir raison de chercher à l'arrière-plan la méthode didactique de l'enseignement des sages.

De ce procès des sages nous retiendrons volontiers une similitude avec la condamnation de l'autosuffisance puisée dans le culte. Tout orgueil, toute vanité de sagesse humaine contrecarre le plan de Dieu, mais cela ne signifie pas pour autant que la sagesse en elle-même soit condamnée par les prophètes : d'une part, en effet, elle va servir à désigner un attribut de Dieu et du Messie, et, d'autre part, cette condamnation de tout un courant de la Bible romprait l'unité de la Révélation qui reconnaît dans la *ḥokmâh* une valeur eschatologique (Is., XXXIII, 6) (cf. Fohrer, art. σοφία, *T. W. N. T.*, VII, 488-489).

6° *Influence des prophètes sur les sages.* — Dans toute la mesure où la sagesse est d'origine orientale, liée à ces milieux de scribes dont on a dit qu'ils avaient formé la première « Internationale », c'est aux prêtres et aux prophètes que cette sagesse doit son imprégnation yahviste et l'élévation progressive d'une éthique utilitaire de fonctionnaires à l'éthos de l'alliance monothéiste. Déjà B. Duhm avait reconnu en Job, XXXI le point sublime *(Höhepunkt)* de l'éthique paléotestamentaire (*Das Buch Hiob*, p. 145).

L'influence du prophétisme sur Prov., I-VIII est tellement évidente que nous nous dispenserons d'y insister. A. Robert l'avait naguère signalé d'une manière définitive (*Les attaches littéraires bibliques de Prov., I-IX*, dans *R. B.*, XLIII, 1934, pp. 42 sq., 172 sq.; 1935, pp. 344 sq.; 502 sq.).

Pour un thème essentiel aux sapientiaux, celui de la sagesse cosmique, les prophètes ont-ils eu l'initiative? En Jer., X, 12-16 et LI, 15, Yahvé se montre sage par le moyen de la Création et par son action admirable dans l'univers. Le texte est probablement inauthentique et daterait de l'exil. Mais on retrouve le thème en Is., XL, 12 sq., 28 et Jérémie interpelle « un peuple insensé et sans intelligence », qui ne sait craindre Yahvé :

> Ne ressentirez-vous pas de crainte devant moi, oracle de Yahvé, (...) qui ai donné le sable pour limite à la mer, frontière éternelle qu'elle ne franchira pas. Elle a beau s'agiter : elle est impuissante...
>
> (Jer., V, 22).

Nous avons ici l'amorce d'une méditation sapientielle (cf. Prov., VIII, 29; Ps., CIV, 6-9; Job, XXXVIII, 10-11).

Dhorme a naguère dressé le tableau des influences de Jérémie sur le livre de Job (*Le Livre de Job*, Paris, 1926, pp. CXXVI, CXXIX; cf. J. Steinmann, *Le livre de Job*, Paris, 1955, pp. 297-304; Hans Bardtke, *Prophetische Züge im Buche Hiob*, dans *B.Z.A.W.*, 105, 1967, pp. 1-10). Lindblom a raison cependant de reconnaître que, chez les prophètes, les attributs et noms privilégiés de Yahvé sont sainteté et puissance, amour et miséricorde, colère et justice, mais non encore sagesse, attribut qui dominera au contraire dans les « Écrits » et deviendra chez les Sapientiaux l'attribut, la « fonction divine » principale de Yahvé (*Wisdom in the Old Testament Prophets*, dans *W. I. A. N. E.*, p. 198, avec références à Job, XXXVII, 16; Eccli., XLII, 21).

L'influence des prophètes sur le livre de la Sagesse de Salomon a été pesée avec acribie par C. Larcher (*Études sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969, *Études bibliques*, pp. 90-93). Il en résulte une influence très prédominante d'Isaïe, spécialement d'Is., XI-LXVI, mais aussi, et d'une manière non négligeable, de Jérémie et d'Ézéchiel. Fort intéressante est la notation de Larcher sur les « prophètes » de Sap., VII, 27 *d*. Peu sensible à l'aspect extatique, l'auteur sacré

semblerait envisager une plus grande extension et une « normalisation » du charisme prophétique, voire une sorte d'intériorisation (*op. cit.*, p. 394 n. 3). Le livre de la Sagesse reconnaît d'ailleurs que la sagesse « qui se répand dans les âmes saintes » en fait des « amis de Dieu et des Prophètes » (Sap., VII, 27).

7° *Conclusions.* — Les courants sapientiel et prophétique ne contournent pas le rocher de la Sagesse divine du même côté, mais ils en font l'érosion et ils mêlent leurs eaux en amont et en aval, car en Israël l'unité du dessein semble toujours l'emporter sur les diversités d'itinéraires. En amont, nous trouvons les sources orientales et populaires et l'institution royale, qui a fait sa place aux sages et aux prophètes; en aval, c'est la Sagesse divine qui reprend les thèmes prophétiques à son profit (Prov., VIII, 22 sq.; Eccli., XXIV), tandis que le messianisme fait ses emprunts au vocabulaire mais surtout à l'idéal de juste gouvernement proposé par les sages (*supra*, 1104 ; 1176).

Nous avions décelé un phénomène sociologique et littéraire quelque peu analogue du côté égyptien, où en l'absence de véritable prophète, c'était le courant sapientiel et apocalyptique qui était porteur des prédictions (cf. col. 816 sq. ; 823-838 ; 867). L'originalité du prophétisme israélite serait d'avoir pour un temps éclipsé ou contesté la spéculation sapientielle, et l'honneur des sages serait d'avoir, au déclin du prophétisme, recueilli l'héritage de la morale sociale et du sens de la transcendance divine de la Sagesse, cette « infante » (Prov., VIII, 30) qui danse devant Dieu, mais prend désormais ses délices chez les enfants des hommes.

X. Prophètes et eschatologie. — I. État des questions : un labyrinthe exégétique (col. 1179). 1° Problèmes de terminologie. Pour une eschatologie qualitative. 2° Les théories eschatologiques : *a)* Wellhausen; *b)* Gunkel et l'interprétation mythique de l'Écriture; *c)* Gressmann; *d)* Sellin; *e)* Dürr; *f)* Procksch; *g)* Mowinckel; *h)* Une eschatologie d'origine perse ? Von Gall; *i)* Le jugement « décisif et définitif » du peuple élu, selon Vollborn; *j)* Lindblom, Vriezen et Jacob; *k)* Von Rad, Rohland et Clements; *l)* Müller. 3° L'eschatologie pré-exilique. — II. Formes et courants de l'attente eschatologique en Israël (col. 1194). — III. Le passage d'un monde à un autre (col. 1195). — IV. Le Jour de Yahvé (col. 1197). 1° Idée générale. 2° L'exécution du jugement de Dieu au Jour de Yahvé. — V. Les nations, l'universalisme du jugement et la perspective missionnaire (col. 1199). — VI. Conclusion.

I. État des questions : un labyrinthe exégétique. — G. Hölscher fixait bien l'enjeu de la question lorsqu'il écrivait, il y a un demi-siècle : « Une eschatologie et une espérance du Sauveur dans l'Israël ancien tout comme à Babylone et même dans l'Orient antique n'existent que dans l'imagination de quelques érudits modernes » (*Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion*, 1922, p. 154, note 2). Quiconque a fréquenté les exégètes du XX^e^ siècle ne peut donc ignorer l'importance du débat eschatologique, de Gunkel à Bultmann, de Gressmann à von Rad : c'est un des labyrinthes de l'exégèse.

Voir *supra* les articles : *Jugement dans l'A.T.*, par R. Pautrel, IV, col. 1321-44; *Messianisme*, par A. Gelin, V, 1165-1211; *Nouvel An dans le judaïsme*, par A. Michel, VI, col. 596-620, et *Nouvel An en Israël*, par H. Cazelles, VI, col. 620-645. — On trouvera de bonnes mises au point dans P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962, pp. 329-403. — Pour un lecteur pressé et désireux de vues générales, recommandons l'excellente mise au point de J. Galot, art. *Eschatologie biblique*, dans le *Dict. de spiritualité*, fasc. XXVIII, 1960, col. 1021-1025, pour l'A.T., 1025-1042, pour le N. T., et N. Lohfink, *L'eschatologie dans l'Ancien Testament*, chap. VII de *Sciences bibliques en marche* (coll. Christianisme en mouvement), ouvrage trad. de l'allemand par H. Savon, Paris, 1969. — Négligeant ici les articles des dictionnaires bibliques, nous ne ferons exception que pour F. Martin, *Eschatology*, dans *New Catholic Encycl.*, V, pp. 524-533. — Pour des bibliographies détaillées : A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leyde, 1961, pp. XVIII-XXXI, dans Siegfried Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, *B. W. A. N. T.*, fünfte Folge, Heft 5 (ganze Samml., 85); voir les notes et les Nachwörter, pp. 310-316. — On y ajoutera Hans-Peter Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, dans *B. Z. A. W.*, 109, Berlin, 1969 (Nous le citerons en abrégé, *Eschatologie*).

1° *Problèmes de terminologie. Pour une eschatologie qualitative.* — Avec des auteurs récents — B. Rigaux (*La seconde venue de Jésus*, dans *La venue du Messie*, coll. Recherches bibliques, VI, Bruges, 1962, pp. 173-177) et, pour l'A. T., E. Lipiński (*La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, Bruxelles, 1965, pp. 30-32)—nous croyons important de distinguer entre les termes « eschatologique », « messianique », « prophétique » et « apocalyptique ».

« Par *eschatologie*, écrit Lipiński, proche ici de H. Gressmann, on entend communément l'ensemble des croyances, des enseignements et des représentations touchant l'intervention attendue de Dieu dans le temps, en vertu de laquelle l'état actuel des choses cessera et fera place à une économie entièrement nouvelle et définitive entre Dieu et sa création » (*op. cit.*, p. 31). H. Cazelles a manifesté de légitimes réserves à propos des mots « entièrement nouvelle ». S'agissant des perspectives de l'Ancien Testament, la chose est effectivement hypothétique, car l'eschatologie s'y présente comme un aboutissement de l'histoire. « Elle (l'interprétation historique) pourra être dite eschatologique si on conçoit l'eschatologie, non comme le changement des lois de la nature, mais comme l'établissement des structures définitives du peuple de Dieu dans cet univers et ses lois. Aussi on peut se demander si l'eschatologie biblique demande une économie *entièrement* (c'est nous qui soulignons) nouvelle » (cf. H. Cazelles, compte-rendu du livre de Lipiński, dans *V. T.*, XVI, 1966, p. 524). Lipiński est d'ailleurs tout préparé à accepter cette mise au point, puisqu'il écrit : « Psychologiquement, toute attente eschatologique semble avoir été l'attente d'une intervention imminente, car nul n'attend un événement qui concerne une autre génération » (p. 31). Ne faut-il pas également ajouter que l'eschatologie est toujours liée, dans l'Écriture, aux exigences de l'effort moral qu'elle veut précisément susciter d'une manière urgente ? L'eschatologie vient « qualifier » le présent (Apoc., XXII, 12 et *passim*; Jac., V, 7-9; I Petr., I, 7-8; II Petr., III, 9-15). Nous parlerons donc d'« eschatologie qualitative », en élargissant ainsi une formule que L. Cerfaux avait naguère appliquée à Jésus. (*Le Royaume de Dieu*, dans *Vie Spirituelle*, 75 (1946), pp. 645-656).

Pour le *messianisme*, on sait qu'il présuppose normalement la venue d'un chef sauveur ou rédempteur. Mais on s'est rendu compte, et Gelin a répandu cette idée, qu'il pouvait y avoir un « messianisme sans messie » (*D. B. S.*, art. *Messianisme*, V, col. 1190-1192). Malgré notre profonde estime pour cet auteur, cette formule nous paraît cependant une cote mal taillée : mieux vaudrait dire « eschatologie sans messie ». Lipiński nous semble d'ailleurs abonder dans ce sens : « On peut donc dire que le messianisme, au sens fort du mot, présuppose comme cadre les événements eschatologiques. Mais l'inverse n'est pas vrai : on peut attendre l'avènement du règne de Dieu sans songer à un messie. L'espérance messianique appartient au vaste ensemble des croyances escha-

tologiques, mais elle n'en représente qu'un élément particulier. Par conséquent, les chants de la royauté de Yahvé peuvent être des psaumes eschatologiques, tout en n'étant pas strictement messianiques » (E. Lipiński, *op. cit.*, p. 31, avec la note 4, qui renvoie à Gunkel et Coppens).

A propos de *prophétique*, il va de soi qu'il faut renoncer à identifier prophétie et « annonce du futur », comme le faisaient jadis l'apologétique et la dogmatique. Mais le prophète reste l'homme de l'avenir.

Quant à l'*apocalyptique*, disons qu'elle est essentiellement une littérature de révélations sur l'au-delà de ce monde présent, dans une forme très imaginative, conflictuelle et cosmologique.

Notre propos sera double : retracer un historique des principales recherches sur l'eschatologie et ensuite dégager le noyau de l'eschatologie biblique de ses éléments périphériques et secondaires, en dépouillant l'eschatologie qualitative de son imagerie mythique.

2° *Les théories eschatologiques.* — Revenons maintenant au développement des idées eschatologiques.

a) Wellhausen. — J. Wellhausen et son école de critique littéraire voyaient dans la prophétie de Gog (Ez., XXXVIII) l'évocation la plus ancienne des événements des derniers temps. C'est dire que, pour eux, l'eschatologie pré-exilique était hors de question : tout ce qui, dans les textes pré-exiliques, semblait se rapporter aux événements de la fin des temps était rejeté par eux comme une interpolation post-exilique, d'autant plus facilement, d'ailleurs, que leur conception de l'eschatologie était essentiellement d'origine cosmique, donc tardive. Ainsi se résolvait aisément la difficulté née de l'opposition entre promesses de salut, d'une part, et menaces des prophètes, d'autre part : elles ne sont pas concomitantes; et les promesses paraissaient d'autant plus compréhensibles qu'on y reconnaissait l'expression de cet espoir en une délivrance de l'oppression qui caractérise l'époque post-exilique (cf. E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, pp. 1 sq., qui donne les références essentielles aux travaux de Wellhausen, Marti, Duhm, Smend, Stade et Hölscher : bon *status quæstionis* dans H.-P. Müller, *Eschatologie*, pp. 7-11).

b) Gunkel et l'interprétation mythique de l'Écriture. — H. Gunkel (1862-1932) devait apporter aux théories de l'école wellhausénienne un correctif décisif, avec sa contribution fameuse : *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895. A lui seul, le titre révélerait un historien des religions. Gunkel retrouvait dans l'A.T. de nombreux vestiges du mythe babylonien de l'assaut porté par le dragon du Chaos contre les dieux et de sa défaite par le Créateur du monde (E. Rohland, *op. cit.*, pp. 82 sq.). Or c'est dans les promesses prophétiques qu'il découvrait la plupart de ces attestations. Dans cet ouvrage et surtout dans le premier volume *(Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 1903, pp. 21 sq.*)* de la collection qu'il dirigea *(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament = F. R. L. A. N. T.)* il conjecturait qu'Israël avait hérité ce mythe sous la forme de l'attente d'une nouvelle attaque du Chaos et d'une victoire remportée sur lui. L'Orient ancien — et Israël à sa suite — aurait attendu pour la fin des temps un retour du temps primitif. En fait, les prophètes se seraient contentés d'allusions, ce qui explique que le mythe apparaisse chez eux d'une manière fragmentaire.

Si Gunkel reste avant tout le protagoniste d'une interprétation *mythique* de l'Écriture, s'il annonce le panbabylonisme, retenons cependant le service qu'il a rendu à l'exégèse : il a souligné très fortement que la religion juive *pré-exilique* possédait déjà une eschatologie du salut largement attestée; c'est là le grand mérite que lui reconnaissent entre autres A. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, 1926, p. 9), et J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament*, Tournai-Paris, 1938, p. 67, un livre qui est toujours à consulter.

c) Gressmann. — C'est un service analogue qu'a voulu rendre celui qui reste, avant Mowinckel, le grand nom de l'exégèse moderne en matière d'eschatologie, H. Gressmann (1877-1927). Cet auteur accentue encore la réaction de son maître Gunkel contre la thèse d'une eschatologie qui serait seulement post-exilique. Il va assigner une date très ancienne à certaines croyances eschatologiques ou messianiques, mais, soulevant la question de leurs origines, bien loin d'y reconnaître une création d'Israël, il y verra lui aussi l'aboutissement d'une longue évolution des idées mythiques de l'Orient, une sorte de sublimation de l'attente, pour la fin des temps, du paradis originel. Dès son premier essai *(Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans *F. R. L. A. N. T.*, 6, Göttingen, 1905), il affirme une maîtrise incontestable de la littérature orientale, maîtrise qui s'affirmera encore davantage dans son livre posthume *(Der Messias*, 1929*)*, qui est une reprise très élargie de l'œuvre précédente.

Dès son premier travail, Gressman établissait une distinction radicale et, s'il ne l'avait abandonnée lui-même, qu'on aurait pu croire définitivement acquise, entre *eschatologie de malheur* et *eschatologie de salut*. La première se rattacherait au « jour de Yahvé », à partir duquel se seraient élaborées les théophanies du Dieu de la nature, auteur de phénomènes terrifiants (Gressmann, *Ursprung...*, p. 119). Quant à la seconde, Gressmann, se ralliant à H. Winckler, la faisait dériver de l'attente d'un bouleversement cosmique, selon une conception, élaborée en Mésopotamie d'après des spéculations astrologiques sur la précession du soleil (*Ursprung...*, p. 159). Le *yôm Yahvé*, qui apparaît déjà chez Amos comme un *terminus technicus*, bien loin de se rapporter à l'un des hauts faits de Yahvé dans le passé, concerne au contraire son intervention future, laquelle les surpassait déjà tous en importance aux yeux d'Israël (cf. E. Rohland, *op. cit.*, p. 2).

A une très ancienne couche mythique concernant l'attente d'une grande catastrophe cosmique (Gressmann, *op. cit.*, p. 114) succède une couche eschatologique, d'origine populaire, celle du jour de Yahvé, diversement colorée et réservant le malheur aux seuls païens : position inconséquente, puisqu'il s'agit d'une catastrophe universelle de la nature. Amos et les prophètes polémiquent contre cette conception populaire et en opèrent une refonte totale : d'une part, l'attente eschatologique est associée à un jugement moral des peuples qui atteint également Israël; de l'autre, des ennemis historiques prennent la place des terreurs mythiques : les catastrophes cosmiques deviennent peu à peu une sorte d'attirail poétique ou ne sont plus qu'un résidu *(Überbleibsel)* stylistique (Gressmann, *op. cit.*, p. 14). Et comme les données purement palestiniennes n'expliquent pas l'origine de pareille attente d'une conflagration ou d'un déluge universels, Gunkel et Gressmann la cherchent en Mésopotamie. C'est là aussi que Gunkel avait pensé découvrir l'origine des oracles relatifs à un roi Sauveur. Gressmann, pour sa part, s'était d'abord tourné du côté de l'Égypte (*supra*, 814 sq.; 823 sq.; *infra*, col. 1185); mais il fut ensuite, dans son *Messias*, presque exclusivement ramené lui aussi vers la

Mésopotamie par sa « théorie des périodes », née de l'idée d'un retour, à la fin des temps, des événements du commencement du monde. Pour lui, finalement, « le fil... reliant les représentations mythologiques de la fin du monde, du messie et du Sauveur devait se trouver, en dernière analyse, rattaché à Babylone et cela grâce à des spéculations sur la « grande année » du monde et ses périodes » (*Der Messias*, p. 472). La prédiction par Jérémie d'une durée de 70 ans pour l'exil (Jer., xxv, 11; xxix, 10), inexplicable d'après les données historiques, montre que Jérémie se réfèrerait ici à la théorie d'une année cosmique dont les 72 « semaines cosmiques » correspondent à peu près aux 70 années de l'exil babylonien. De même, le système présumé des quatre périodes cosmiques de l'Écrit sacerdotal (P) montre qu'en Israël semblable théorie n'était pas inconnue. Gressmann voit l'origine de cette théorie des périodes dans l'astrologie babylonienne, dont les spéculations sur la précession du soleil ont conduit, du moins depuis Bérose, à l'adoption d'une année cosmique et, en conséquence, à l'idée de catastrophes cosmiques régulières. Au début de chaque nouvelle année cosmique, on aurait attendu un nouveau chaos et ensuite, en relation avec lui, un nouveau paradis.

Gressmann a cherché, dans la seconde partie de son développement, à dégager cette promesse d'un nouveau paradis comme la base essentielle d'une eschatologie de salut (*Ursprung...*, pp. 193 sq.). Ici encore l'origine extra-israélite serait manifeste, et la difficulté de concilier ce thème paradisiaque avec l'eschatologie de malheur ne serait surmontable que grâce à la notion de Reste, tirée de l'eschatologie populaire, et à laquelle Amos (v, 15) et Isaïe (vii, 3) se réfèrent comme à une idée bien connue.

Les positions de Gressmann sont ainsi résumées par E. Rohland : l'eschatologie est plus ancienne en Israël que les prophéties canoniques; les motifs mythologiques prépondérants de l'eschatologie de malheur et de salut font apparaître, en raison de leur parenté avec le mythe babylonien de la création (ajoutons : avec la lutte contre le Chaos) une origine orientale; leur juxtaposition fragmentaire et sans corrélation laisse supposer leur adoption déjà très ancienne de la part d'Israël; le parallélisme entre temps primitif et temps de la fin s'explique par une spéculation cosmique, d'origine proche-orientale, sur la base d'une connaissance de la précession du soleil.

La thèse eschatologique de Gressmann fut reprise et développée de bien des manières : d'abord par Hans Schmidt, *Die Grossen Propheten, S. A. T.*, ii-1, 1914; 2e éd., 1923; et *Der Mythos vom wiederkehrenden König*, Giessen, 1925 (Giessener Universitätsreden); puis par Willy Staerck, dans *Soter : Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, i, 1953; ii, 1938; enfin par A. von Gall (cf. *infra*, col. 1189-1190), mais avec une variante importante : une origine iranienne de l'eschatologie.

Critique des thèses de Gressmann. — Dès 1928, Otto Procksch (art. *Eschatologie im A. T. und Judentums*, dans *R. G. G.*[2], ii, col. 329) marquait une réaction : admettant les emprunts pour expliquer les origines du monde, il contestait ceux proposés pour la fin des temps (cf. *infra*, col. 1187).

Pour Rohland, non seulement on doit redouter que l'esprit de système de Gressmann sauvegarde mal l'originalité d'Israël et de sa révélation, mais, par-delà ces appréhensions religieuses, il faut relever diverses failles du système. Et parmi les multiples faiblesses dont, aux yeux de Rohland, souffre la théorie de Gressmann, la principale est une grave inconséquence : Gressmann se montre lui-même infidèle à sa propre définition de l'eschatologie, puisque ayant posé, dès le début, que l'eschatologie est « un complexe d'idées lié à la fin du monde et au renouvellement du monde », il constate ensuite, dans le développement de l'eschatologie, que les motifs mythologiques des catastrophes cosmiques ne sont souvent plus chez les prophètes qu'une défroque poétique habillant les ennemis historiques d'Israël, simple « résidu » stylistique : l'idée de *fin du monde* a, manifestement, été abandonnée pour celle de *fin d'Israël*. La même constatation se retrouve pour le Jour de Yahvé, où il n'est jamais question de la ruine du monde. Car, mis à part le fait que, dans tel ou tel cas, « ce Jour », appelé encore « Jour de Ténèbres », est placé par les prophètes dans le passé (ainsi Is., xxii, 8; Ez., xxxiv, 12), il y a encore ceci : lorsqu'il est situé dans le futur, comme c'est le cas le plus fréquent, il faut tout au plus y voir une intervention de Yahvé surpassant tout ce qu'on a vu jusque-là (Ez., v, 9) (E. Rohland, *op. cit.*, p. 5). Même la promesse de la Fin, en Ez., vii, déjà citée par Gunkel, ne vise pas toute la terre, mais seulement la terre d'Israël, à laquelle Yahvé veut rendre selon sa conduite (Ez., vii, 2 sq.). Si, comme cela est ordinairement reconnu depuis Sellin, Soph., i, 18 (= iii, 8*b*) est post-exilique, il ne reste comme unique point de référence que Soph., i, 2 sq. Et encore cette parole a-t-elle également été contestée au prophète (au moins sous la forme en laquelle nous la lisons; cf. Elliger, *A. T. D., in loco*) jusqu'à une époque très récente. En conséquence, il n'est guère prudent d'induire à partir de ce texte une attente de la ruine du monde, nulle part attestée ailleurs dans la littérature pré-exilique. Joël pourrait difficilement être invoqué en sens contraire : la Bible du Centenaire la date entre 400 et 200 et, après beaucoup d'autres, W. Harrington situe Joël au ive siècle : « le style apocalyptique des chapitres iii et iv suggère lui aussi une date tardive » (*Nouvelle Introduction à la Bible*, trad. franç., Paris, 1971, p. 391).

Il convient également d'examiner brièvement les textes témoins réunis par Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, p. 22) et par Gressman en faveur de la destruction du monde par le feu. En dehors des autres passages cités de Sophonie, celui qui vient d'abord en question est Mich., i, 4 sq. Cet oracle porte si nettement les traits stylisés d'une théophanie analogue à celles qu'Israël a connues dans le passé (cf. Jud., v), qu'on ne peut guère y discerner l'attente d'une combustion eschatologique du monde. Il en est de même de Deut., xxxii, 22 : « le feu dans la narine de Yahvé » indique une théophanie. Reste la vision du chaos originel en Jer., iv, 23 sq., que Gunkel cite comme attestation de l'attente d'une destruction du monde. Mais on a reconnu depuis longtemps qu'il faut distinguer entre la vision elle-même (ỳỳ. 23-26) et son interprétation par le prophète (ỳỳ. 27 sq.) : ce que le prophète attendait de cette vision, ce n'était absolument pas la ruine du monde, mais la dévastation de Juda (E. Rohland, *op. cit.*, p. 6, n. 2).

La reconstruction de Gressmann concernant une catastrophe mondiale se concilie plus mal encore avec le thème d'un Reste échappant à la catastrophe. Cela supprime d'emblée toute attente d'une ruine de l'univers (E. Rohland, *op. cit.*, p. 6). Et que, dans la couche mythique présupposée par Gressmann, les deux eschatologies de malheur et de salut aient coexisté l'une à côté de l'autre et n'aient pu être reliées qu'ultérieurement par cette idée du Reste, la chose paraît pour le moins très invraisemblable (E. Rohland, *op. cit.*, p. 6).

Il existe enfin des objections plus décisives encore contre l'échafaudage de Gressmann, C'est d'abord, dans le domaine de l'histoire des religions, le fait

qu'aucune attente eschatologique n'a été prouvée à Babylone. C'est ensuite que la précession du soleil, supposée par Gressmann à la base de sa théorie des périodes, n'a jamais été connue avant le VIIIe s. avant J. C., comme l'avait établi dès 1907-1909 le jésuite Franz-Xaver Kugler, dans *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, 1907; II, 1909. On trouvera enfin ci-dessous les critiques de L. Dürr contre la thèse des origines égyptiennes (*infra*, 1186).

Outre ce reproche de chercher une origine égyptienne aux oracles, von Gall adresse à Gressmann d'autres critiques. Quand ce dernier estime que les passages sur l'eschatologie de salut brisent le contexte chez les prophètes pré-exiliques et qu'il ramène leurs messages à des sentences brèves, de deux à cinq phrases, il oublie que parfois ce sont des interpolations postérieures qui sont venues briser un enchaînement d'idées. Ce que Gressmann n'a pas vu, c'est que, bien loin d'être hétérogènes, les prophéties de malheur et de bonheur se rattachent les unes aux autres par leur fond intime (A. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, 1926, pp. 12-16).

Ne quittons pas Gunkel et Gressmann sans signaler leur dette à l'égard d'Albert Eichhorn, à qui Gunkel devait sa conception d'une évolution des genres littéraires et des traditions populaires (voir la note érudite de E. Lipiński, *La royauté de Yahwé*, p. 39, note 8, qui se termine à la p. 40).

Ce qui est acquis — contre Wellhausen et son école — c'est d'abord que l'eschatologie est un corollaire de la création; c'est ensuite l'antériorité de l'eschatologie par rapport aux prophètes (une thèse semblable chez W.O.E. Oesterley et Th. H. Robinson, *Hebrew Religion*, Londres, 1930, p. 227). Ce qui reste très contestable c'est l'explication de cette eschatologie par des influences déterminantes des civilisations voisines.

d) Sellin. — Son étude sur l'eschatologie est construite en opposition à celle de Gressmann (*Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie*, dans *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, pp. 103-193; cf. aussi *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909). Même lorsqu'il évoque la possibilité, voire la vraisemblance d'une eschatologie répandue en Orient, il se refuse à en faire dériver celle d'Israël, qui, pour lui, serait d'origine populaire; ce que nous retiendrons. Sellin souligne ensuite que Gressmann donne aux thèmes mythiques une trop grande importance alors qu'ils ne représentent qu'un habillage des prophéties. De ce fait, on ne saurait parler d'une attente de la destruction du monde chez les prophètes (*op. cit.*, pp. 122-145). Le caractère fragmentaire de ces représentations mythiques ne dénote pas un tableau unifié et originel d'une ruine et d'une nouvelle création du monde, mais plutôt la croissance simultanée de traditions diverses, indépendantes l'une de l'autre. L'idée servant de liaison à ces traditions diverses, « l'épine dorsale *(Rückgrat)* de l'attente du futur dans l'Israël ancien », aurait été l'espérance que Yahvé viendrait à la fin des jours, afin d'inaugurer son règne sur le monde après un grand jugement. Sellin a le grand mérite de ne pas sous-estimer la connaissance de l'avenir par les prophètes.

Cette espérance du futur, que Sellin tire des promesses concernant le Jour de Yahvé (surtout d'Am., v, 18) et qu'il estime pré-prophétique, il croit pouvoir en retrouver la trace en remontant jusqu'aux temps mosaïques : promesse du Reste chez Élie (I Reg., XIX, 18), oracles de bénédiction : des patriarches (Gen., XXVII, 27; XLIX, 1 sq.), de Balaam (Num., XXIII) et de Moïse (Deut., XXXII), qui seraient dès lors à considérer sans doute comme des oracles eschatologiques. Voilà donc une explication eschatologique qu'on peut faire remonter jusqu'au Sinaï et qui serait spécifiquement israélite.

Sellin distingue lui aussi deux couches : tout d'abord une couche populaire, dont il faudrait chercher l'origine dans la révélation du Sinaï, par laquelle aurait été inséré au cœur du peuple le germe de l'espérance d'une apparition analogue de Yahvé dans le futur (p. 148). A ce stade, on aurait attendu de la venue de Yahvé salut pour Israël et malheur pour les païens : par là, estime E. Rohland, l'emboîtage des deux eschatologies, de malheur et de salut, se trouve expliqué d'une manière foncièrement semblable à celle de Gressmann (*Die Bedeutung der Erwählungstradition Israels*, p. 7). La seconde couche serait en liaison directe avec les prophètes, dont le rôle consistait à montrer qu'Israël devait être le premier l'objet du jugement discriminateur, mais aussi à approfondir et à spiritualiser l'attente du salut selon une ligne éthique, et pas seulement selon un schéma de catastrophe.

Comme on pouvait s'y attendre, pareille tentative de faire remonter l'eschatologie jusqu'à l'époque mosaïque n'a pas manqué de soulever des oppositions et des reproches. Une telle ancienneté semblait injustifiable aux yeux de plusieurs; en fait elle apparaît aujourd'hui beaucoup plus saine que ne le pensait par ex. un von Gall, jugeant Sellin trop apologète lorsqu'il refusait l'hypercritique de l'école de Wellhausen dont il disait qu'elle ne laisse « qu'un champ de ruines » « où nulle pierre ne repose plus sur une autre » (cf. A. von Gall, *op. cit.*, pp. 18-19).

Rohland retient deux acquisitions au bénéfice de Sellin : d'abord la réduction des thèmes mythologiques au rôle de simple habillage de l'attente eschatologique, avec une recherche des origines de l'eschatologie en Israël indépendamment de toute provenance mythique; ensuite le changement du contenu de l'eschatologie, qui n'est plus attente de la fin et d'un nouveau commencement du monde, mais venue de Yahvé pour dominer sur le monde (E. Rohland, *op. cit.*, p. 8). Ajoutons, toujours au bénéfice de Sellin, l'ancienneté d'une attente salvatrice spécifiquement israélite. Sur cette origine lointaine de l'eschatologie, on ne saurait d'ailleurs faire fi des objections que soulève N. Lohfink (*Sciences bibliques en marche*, p. 131-132; cf. 135 et 139). Nous restons cependant favorable à la thèse de Sellin, surtout depuis les derniers travaux de H. Cazelles (*Essai sur le pouvoir de la divinité à Ugarit et en Israël*, dans *Ugaritica*, VI, pp. 25-44) et de R. de Vaux (*El et Baal, le dieu des Pères et Yahweh, ibid.*, pp. 501-518).

e) Dürr. — Le travail du catholique L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung*, Berlin, 1925, est considéré comme important par E. Rohland et par d'autres. Dürr aurait apporté la preuve que les textes parallèles égyptiens cités par E. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, pp. 451 sq.) et repris plus tard par Gressmann (dans *Der Ursprung* puis dans *Der Messias*, 1929, pp. 416 sq.) et soi-disant parallèles à l'eschatologie juive, sont en réalité dépourvus de toute eschatologique réelle (cf. *supra*, col. 814-820). Car il s'agirait de *vaticinia ex eventu*, dans lesquels, conformément au style de cour oriental, le règne d'un nouveau roi est présenté comme un temps de salut décisif survenant sur l'arrière-plan d'un temps de calamités (cf. Rohland, *op. cit.*, p. 8).

C'est en Israël que Dürr cherchait l'origine de l'attente du Messie, non sans recours d'ailleurs à de nombreux motifs du style de cour oriental en usage aussi en Israël.

Quant à prétendre fonder l'eschatologie, comme le voudrait Dürr, sur l'idée de Yahvé Sauveur (Helfer) de son peuple, pareille tentative semble bien relever d'une théologie qui, en fait, ne s'était guère posé encore le problème de la nature même de Yahvé.

f) Otto Procksch, dans son remarquable article *Eschatologie, R. G. G.*², 1929, col. 329-339, tout en relevant comme ses prédécesseurs la correspondance entre la protologie (Urzeit) et l'eschatologie (Endzeit), estime que les emprunts extérieurs concerneraient avant tout l'imagerie de la création (protologie), tandis que l'eschatologie serait le bien propre d'Israël ayant complètement incorporé un éventuel emprunt (*op. cit.*, col. 329), qui serait d'ailleurs d'un poids négligeable. Procksch fait commencer l'eschatologie avec David et l'image d'un roi futur, d'un messie, qui serait spécifiquement judéenne (Osée, III, 5 avec son David *redivivus* serait une interpolation tardive). Néanmoins les promesses d'une Terre promise seraient encore plus anciennes (col. 330). Pour lui, l'avenir glorieux des tribus dans une terre bénie est déjà révélé aux Pères (Gen., XXVII, 28-29; XLVIII, 21-22; XLIX, 22 sq.; Deut., XXXIII, 13 sq.). Ces images d'avenir, conservées dans la tradition du Nord, seraient évoquées par Osée (Os., II, 23 sq). Du coup, l'eschatologie biblique ne commencerait nullement par des oracles de malheur (col. 330).

g) Mowinckel. — Au lieu de chercher l'origine de l'eschatologie au Sinaï (comme Sellin, et aujourd'hui G. von Rad) ou dans la nature même d'un Yahvé-Sauveur (comme Dürr), S. Mowinckel nous ramène à un « pattern » oriental, l'idéologie de la fête du Nouvel An, qui comporterait une célébration annuelle de l'intronisation de Yahvé comme roi (*Psalmenstudien*, II : *Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922; voir désormais *He That Cometh*, Oxford, 1959. Sur le premier de ces livres, et sur les travaux de Mowinckel, on peut consulter J. Coppens, *Les origines du messianisme. La synthèse historique de S. Mowinckel*, dans *L'attente du Messie*, coll. Recherches bibliques, 1954, pp. 31-38). Voir *supra*, col. 1125-1128.

Mowinckel partage avec Sellin l'idée d'un lien unissant les espérances eschatologiques avec l'établissement futur du règne de Yahvé. Ce point d'accord apparaît aujourd'hui comme décisif et pourrait être envisagé comme un dénominateur commun entre l'eschatologie des psaumes et celle de l'apocalyptique; cf. *supra*, col. 1186.

Beaucoup plus contestées furent les thèses de Mowinckel selon lesquelles la représentation dramatique cultuelle du mythe de la création et de la lutte contre le Dragon — avec une variante historique dans le mythe de l'Exode — constituerait le contenu central de cette fête d'intronisation, et opérerait un renouvellement de la création, devenue caduque à la fin de l'année. Cette prétendue fête d'intronisation, dont Mowinckel cherchait à prouver l'existence dans l'Israël pré-exilique, aurait graduellement perdu de son efficience, car « les sombres expériences de la vie laissaient toujours l'année inaugurée par la fête de l'intronisation bien loin derrière les espérances passionnées que les excitations de la fête *(die Ekstase des Festes)* avaient nourries » (*Psalmenstudien*, II, p. 317). A cela se seraient ajoutées les désillusions de l'histoire et les désagrégations religieuses. Malgré cela, Israël aurait marché « avec la persuasion d'être un peuple choisi pour de hauts faits et un avenir glorieux, d'être un peuple bénéficiaire d'une immense bénédiction » (*op. cit.*, p. 320). La fête du Nouvel An apportait comme un resourcement de l'espérance, car la venue du Règne de Dieu ne pouvait être que victoire. Nourrie des grandes interventions de Dieu dans le passé, cette foi attendait pour l'avenir ce que le présent ne lui apportait pas; cf. *supra*, col. 1125 sq.; 1146 sq.

Rohland ramène à trois points l'apport de Mowinckel sur le problème de l'eschatologie : au lieu de chercher les origines des thèmes mythologiques des Psaumes dans la tradition prophétique (Gunkel, Gressmann), il faut prêter attention aux situations concrètes du culte; — Mowinckel a ramené des motifs très disparates à un unique *Sitz im Leben*, la fête de l'intronisation de Yahvé. Le plus frappant serait ici que même les motifs historiques, surtout ceux de l'Exode, sont compris comme une « historicisation » postérieure du mythe annuellement répété; — enfin, de son explication de l'eschatologie elle-même par la désillusion du peuple devant le caractère insuffisant de l'expérience cultuelle, découle une éblouissante harmonie du fait que motifs cultuels et historiques de l'attente du futur, jusqu'alors contradictoires chez les prophètes, semblent se fondre harmonieusement dans la fête du Nouvel An (Rohland, *op. cit.*, p. 11). Si le premier point rallie de plus en plus de suffrages, malgré Gunkel, le deuxième (l'historicisation du mythe) et le troisième (la désillusion du peuple comme cause de l'eschatologie) ont soulevé des objections considérables, particulièrement de la part de Gunkel qui, dans son *Einleitung in die Psalmen* (1933, pp. 101 sq.), fait grief à Mowinckel d'avoir utilisé pour sa « fête d'intronisation » nombre de psaumes qui, du point de vue du genre littéraire, ne sauraient lui être rattachés. Ces objections furent renforcées par G. von Rad *(Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, dans *B. W. A. N. T.*, IV, 26, 1938), qui estime que la légende originelle de la Fête *(Festlegende)* d'automne ne visait pas une fête d'intronisation de Yahvé, mais la tradition du Sinaï. Celle-ci aura pu être supplantée plus tard par la légende d'intronisation, ce qui, en tout cas, prouverait que celle-ci est plus récente en Israël. Pour plus de détails nous renvoyons à l'article de H. Cazelles (*Nouvel An en Israël*, dans *D. B. S.*, VI, col. 620-645) et à E. Lipiński (*La royauté de Yahwé...*, *op. cit.*, pp. 11-90).

Rohland a fait remarquer que, si l'on doit taxer d'échec la tentative de Mowinckel pour ramener tous les motifs mythologiques et historiques à une fête annuelle de renouvellement de tout ce qui existe, du même coup son explication de la naissance de l'eschatologie perd de sa force percutante. Et semblablement vouées à l'échec seraient, d'après Rohland, les diverses tentatives d'explication de l'eschatologie à partir de cette fête d'intronisation proposées par divers auteurs : A. Wensink (*The semitic New Year and the origin of Eschatology*, *Act. Or.*, I, 1923, pp. 158-199); G. v. d. Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933, nouv. édit. revue et complétée; ou son article *Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949 [1950]) et Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel Retour*, Paris, 1949), qui voit dans l'eschatologie un mythe des premiers temps *(Urzeit-Mythos)*. Toutes ces études supposent à la base des thèmes de mythologie naturiste qui, exégétiquement, paraissent peu justifiés (cf. Rohland, *op. cit.*, p. 12, avec la note 1). C'est H. P. Müller (*Eschatologie...*, p. 8 et *passim*) qui nous semble avoir tiré le meilleur parti des thèses de Mowinckel, la fête du Nouvel An ayant pu susciter une expérience du définitif (cf. *infra*, col. 1193 sq,).

Nous ne reviendrons pas sur les interminables controverses relatives à l'origine et au développement de la fête du Nouvel An (cf. *D. B. S.*, t. VI, col. 555 sq.), à l'existence de laquelle nous sommes favorable (*Revue thomiste*, 1959, p, 409). Mais pour

nous l'apport le plus important de Mowinckel serait d'avoir définitivement établi les liens étroits entre l'eschatologie et la louange de Dieu. C'est là encore une acquisition largement exploitée, à sa manière propre, par H. P. Müller *(Eschatologie*, pp. 26-29 et *passim*).

h) Une eschatologie d'origine perse? A. von Gall. — Rohland néglige — et la chose nous paraît inexplicable — de passer en revue l'œuvre capitale d'A. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, 1926. Celui-ci, qui reproche à Gressmann de recourir à des parallèles égyptiens, va en chercher lui-même dans le parsisme, religion qui, à ses yeux, serait la seule à posséder une eschatologie, une expérience du Royaume de Dieu au sens précis du terme (*op. cit.*, pp. 10-16 et 83 sq.). Les anciens dieux iraniens ayant été réduits par Zarathoustra au rang de démons, nous assistons au triomphe du seul vrai Dieu Ahura Mazda, entouré de toute une troupe de bons esprits qui le servent.

Ahura Mazda, le « Dieu sage », représente le Bien, il est l' « Esprit bon », le « Saint », le « plus Saint ». En face de lui se dresse Angra Manyu (Ahriman), l'esprit du mal. « Au commencement de la vie », Ahura Mazda l'avait chassé et banni d'auprès de lui. « Nos deux pensées ne s'accordent pas, ni nos instructions, ni nos vues, ni nos convictions, ni nos paroles, ni nos œuvres, ni nos individualités, ni nos âmes » (45,2; la traduction de J. Darmesteter récemment rééditée, *Le Zend Avesta*, dans *Annales du Musée Guimet*, 1960, I, p. 296, au lieu de « nos individualités » porte « nos religions »).

Ce sont ainsi deux mondes qui s'opposent: d'un côté le Bien, la « Vérité », de l'autre le Mal, le « Mensonge ». Le but suprême vers lequel tend tout le développement auquel s'appliquent non seulement Zarathoustra, mais aussi son ami — un « envoyé » d'Ahura (32,1), « un sauveur de la vie » (31,19), un *saošyant*, c'est-à-dire quelqu'un qui aide, qui sauve (34, 13; 45, 11; 46, 3) — ce sera le Royaume de Dieu et la destruction du mal. Cette βασιλεία τοῦ θεοῦ, cette *chšathra*, que Plutarque rendait par εὐνομία et qui serait, pour von Gall, apparentée à la notion judéo-chrétienne de Royaume, jouerait un très grand rôle dans les prêches de Zarathoustra, pour qui elle est « le Royaume » à l'absolu, le « bon Royaume », le « Royaume puissant », le « Royaume du bon Esprit », de la « bonne œuvre » et de la « bonne parole ». L'accomplissement de ce Royaume serait le but que poursuit le développement du monde. Il deviendrait réalité eschatologique. Celui qui y pénètre éprouve un ravissement de joie, car il voit le trône de Dieu. Enfin, on nous décrit le Paradis, « maison de Mazda », « maison de louange », « maison des hommes prudents », « dispensation de la gloire » (von Gall, *op. cit.*, pp. 84-87).

Nous ne suivrons pas von Gall dans son enquête détaillée sur l'enfer (p. 88), le jugement, le pont de séparation (p. 89), la fin de la terre (p. 92), le Royaume intermédiaire placé entre le ciel et l'enfer (p. 93), l'absence de résurrection. Du développement ultérieur du parsisme après Zarathoustra (pp. 94-155), retenons seulement la pluralité de *saošyants* futurs (p. 106), sauveurs qui transformeront les hommes en une humanité qui ne peut vieillir. Enfin recueillons le thème de l'« Homme primordial » (p. 109).

Il faut bien reconnaître que le livre de von Gall n'a pas fait sensation. G. Widengren n'en souffle mot dans ses *Religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968 : pas même une mention dans la bibliographie. Et pourtant ses propres positions ne semblent pas très différentes de celles de von Gall, si l'on en juge par ses ultimes conclusions (pp. 392-394) qui, tout en laissant le dossier ouvert, ne cessent d'insinuer une profonde influence de l'Iran pré-islamique sur l'ensemble des religions du Proche-Orient. Quant à J. Duchesne-Guillemin, s'il prend à partie von Gall sur un détail, ses conclusions se ramènent en bref à ceci : « La ressemblance entre le Messie et le *saošyant* reste assez vague... La notion d'un Sauveur eschatologique paraît liée, en Iran comme dans le judaïsme, à celle d'un « Homme primordial » (*La religion de l'Iran ancien*, coll. Mana, Paris, 1962, p. 261; cf. pp. 257-264 des vues nuancées sur l'Iran et Israël; voir encore, du même auteur, *Les mages de Bethléem et l'adoration du Temps*, dans *Acta Orientalia Belgica*, Correspondance d'Orient, Bruxelles, 1963-1964, pp. 27-44, à propos de Zarathoustra et de l'idée de la naissance d'un divin enfant Sauveur).

Influence de l'Iran sur Israël ? Pour nous, contexte et doctrines nous paraissent diverger mille fois pour une seule rencontre véritable, et celle-ci, bien plus que l'attente de « Sauveurs », concernerait, à notre avis, l'angélologie juive.

Sur cette question des rapports entre Iran et judaïsme, voir A. Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhändigkeit vom Parsismus*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, IV, 3, Leipzig, 1866, qui se montre très réservé; — de même Gaster, dans *E. R. E.*, IX, 637 sq.; — le bibliste trouvera peu d'éclairage dans l'opuscule très érudit de A. Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne*, dans *Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filologiske Meddelelser*, XXVII, Copenhague, 1940. — Outre les travaux anciens du R. P. Messina, de l'Institut biblique, signalons pour des vues d'ensemble : K. Rudolph, *Zarathustra Priester und Prophet*, dans *Numen*, VIII, 2, 1961, pp. 81-116; — M.-J. Lagrange, *La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le judaïsme*, dans *R. B.*, 1904, pp. 27-55, 188-212; cf. *R. B.*, 1923, pp. 153 sq.; et l'art. *Iran*, dans le *D. A. F. C.*, II, col. 1103-1135. — Mais les bibliste devront consulter, au titre des analogies, les très grands ouvrages que nous a laissés Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963, avec des *indices* qui sont des modèles du genre, pp. 543-594; et *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris, 1967 (avec un précieux glossaire), qui donne les textes correspondant à l'ouvrage précédent, spécialement ceux relatifs à la « Légende prophétique ». Un point spécialement intéressant : la doctrine eschatologique intimement liée à la fête annuelle et à la liturgie *(Culte, mythe et cosmologie*, p. 86). L'auteur déplore en note que le complexe rituel et idéologique du Nouvel An en Iran ait été très peu étudié... Il y aurait beaucoup à tirer de ses notations sur le temps, sans oublier les *addenda* (pp. 527 sq.) où il est écrit : « La fête du changement de temps comporte très fréquemment — nous avons vu que c'était le cas en Iran ancien — des cérémonies de confession des péchés et de leur expiation. Par rapport au passé, c'est un jugement, un châtiment; mais du point de vue de l'année qui s'ouvre, ce n'est qu'une épreuve initiatique. Débarrassés de leur souillure, les pécheurs commencent une nouvelle vie comme les autres (.....). L' aspect cosmogonique et l'aspect eschatologique coexistent forcément dans l'idéologie de la fête annuelle » (pp. 527-528).

i) Le jugement « décisif et définitif » du peuple élu, selon Vollborn. — Dans sa thèse, qui paradoxalement annonce un peu les idées de Bultmann et celles de Hans Peter Müller (cf. *infra*, col. 1193), W. Vollborn, en 1938, lançait une nouvelle conception (*Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung bei Amos und Jesaja*, Diss., Greifswald, 1938). Loin de lier l'eschatologie à la fin du monde présent ou à l'histoire, ces deux prophètes voudraient introduire le concept de *définitif* (Endgültigkeit). Dans le jugement, le droit d'interpellation (Anspruch) de Dieu est établi; et ainsi s'opère un dernier jugement purificateur divin, qui coïncide d'ailleurs avec l'élection du peuple (Am., III, 2; IX, 10; Is., I, 2 sq.; V, 1 sq.). L'*eschaton* n'est donc pas, en tant que tel, rapporté au cosmos, mais à l'histoire d'Israël. La décision définitive de Dieu ne laisse plus aucune possibilité pour le peuple de recommencer comme auparavant (voir les notations de H. P. Müller,

Eschatologie..., p. 4). Mais selon Rohland — qui va reprendre l'idée du lien entre jugement et élection — Vollborn n'aurait pu démontrer que ce jugement « définitif » représente aussi une fin de l'histoire, ou du moins d'Israël. Finalement, sa thèse manque de critère pour définir et délimiter l'eschatologique.

Et vouloir avant tout rapporter l'eschatologie à l'histoire d'Israël, n'est-ce pas laisser échapper et l'universalisme biblique, centré sur Jérusalem, et la connaissance de l'avenir dont témoignent toute eschatologie et tout prophétisme (*infra*, col. 1199 sq.; 1221 sq.) ?

j) Lindblom, Vriezen et Jacob. — Ces trois auteurs ont un point commun d'importance : ils admettent une eschatologie pré-exilique. Non seulement J. Lindblom (*Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten ?*, dans *Studia theologica*, VI, 1952, pp. 79-85; et *Prophecy in Ancient Israel*, pp. 360-375 pour l'eschatologie pré-exilique) renvoie lui-même aux thèses de Vriezen et de Jacob (*op. cit.*, p. 360, n° 133), mais on notera que Rohland avait déjà rapproché les deux premiers auteurs.

Lindblom ne craint pas d'écrire que, s'il faut entendre ici la fin du monde ou la fin de l'histoire humaine, on ne saurait parler d'eschatologie vétéro-testamentaire (*op. cit.*, p. 360). Nous n'en sommes pas encore au stade de l'apocalyptique juive ou chrétienne. Le point de départ, pour Lindblom, serait l'idée de deux âges plutôt que celle d'une fin des choses. C'est cette réalité eschatologique qui, en dépit d'une terminologie à coloration apocalyptique, se rencontre dès le temps des prophètes : « en ce jour-là » (Is., VII, 18 sq.), ou « dans la suite des temps » (Is., II, 2).

Pour Lindblom, ce n'est pas l'appareil cosmique ou mythologique qui importe, mais bien l'idée même d'un changement de scène, d'un passage à l'acte suivant apportant avec lui quelque chose de nouveau et de tout autre. Il y aurait, d'une part, l'attente d'une humanité et d'un monde nouveau, et, d'autre part, celle d'un Israël nouveau. Donc, il faudrait distinguer une eschatologie universelle et une eschatologie nationale. Dans la première prédominerait un jugement du monde, dans la seconde une rénovation du peuple du point de vue moral et politique. Cette eschatologie serait donc d'emblée une eschatologie de salut.

G. Fohrer se déclare fondamentalement d'accord avec cette conception de Lindblom quant à l'importance des deux âges (cf. *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1966, p. 33 avec la note 2). Von Rad sera plus proche de Vriezen que de cette « conception dualiste de l'histoire » (*Théologie de l'Ancien Testament*, II, pp. 102-103). Rohland critique Lindblom : sa théorie ne précise pas à partir de quel point un événement tombe en dehors du cours normal des événements historiques, devient « tout autre » dans l'histoire; en définitive, aucune indication sur les critères du « normal » et du « tout autre. » Quant aux deux types d'eschatologie, universelle et nationale, ne se recouvrent-ils pas constamment ?

Pour T. C. Vriezen, l'histoire d'Israël est totalement religieuse, donc entièrement dirigée par Yahvé. Il fait donc entrer l'histoire dans l'eschatologie et, sous le terme « eschatologique », place la foi en un nouveau royaume, même si celle-ci n'est pas attente de la destruction du cosmos, mais « renouvellement du drame historique » (*Prophecy and eschatology*, dans *Congress volume, S. V. T.*, I, pp. 199 sq.; cf. pp. 218, 223, 229). Vriezen a également entrevu que l'histoire du monde est presque toujours comprise « comme » une simple histoire d'Israël. Il émet enfin cette idée, que l'on retrouvera chez von Rad et Rohland, que l'eschatologie se présente comme le résultat de l'élection. Ce sera là une idée-force des nouveaux courants de l'exégèse. Vriezen distingue d'abord des expressions pré-eschatologiques de l'attente du salut (Gen., XLIX, 8-12; Num., XXIV, 15 *b*-19; Deut., XXXIII, 13-17), puis l'eschatologie proprement dite du Deutéro-Isaïe et d'Ézéchiel, enfin l'apocalyptique. Les différences qui lui servent de critères, c'est d'abord le jugement, qui est absent des premiers; c'est ensuite le fait qu'il n'est pas encore question de renouvellement du monde, mais de la grandeur d'Israël (cf. sa *Theologie des A. T.*, pp. 305 sq.).

Ed. Jacob (*Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 255, cf. pp. 254-275) recherche l'axe de l'eschatologie dans la présence divine qui peut être définie comme « celle du Dieu qui vient », avec toutes ses victoires. Pour lui, l'eschatologie est le ressort actif de l'histoire (*L'Ancien Testament et la vision de l'histoire*, dans *R. Th. Ph.*, 3e série, 1957, p. 264).

« L'eschatologie de l'A.T. est faite de courants complexes que le judaïsme postexilique a harmonisés en faisant se succéder chronologiquement le règne messianique et le règne de Dieu. De cet aspect complexe on peut dégager certaines constantes qui en constituent les lignes de force : l'eschatologie marque une fin suivie d'un nouveau commencement, mais la rupture ne signifie pas un anéantissement de tout le passé, car dans le royaume les valeurs permanentes de la création et de l'histoire seront maintenues et amenées à leur terme; d'autre part, tous les auteurs de l'A. T. présentent le grand changement comme imminent... » *(op. cit.*, p. 264*)*. « Que l'histoire se soit déroulée autrement ...n'a jamais été un obstacle à la foi messianique » *(ibid.)*. Sur le premier point, celui de la continuité des deux mondes, relevons l'accord manifeste d'Ed. Jacob avec H. Cazelles (cf. *supra*, col. 1180). L'importance des vues de Jacob sur le maintien de la foi devant les vicissitudes, les déceptions et les avatars de l'histoire, vient de son accord avec l'A.T., mais aussi avec les idées de Paul et de l'auteur de l'Épître aux Hébreux (XI).

Signalons ici J. H. Grönbach, qui use du terme « eschatologique » pour désigner un aspect décisif des événements futurs, de telle sorte que le critère des idées eschatologiques serait celui de leur finalité (*Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten*, Svensk exegetisk årsbok, tome XXIV, 1959, pp. 5 sq., cf. p. 10). Sur cet auteur voir les appréciations rapides de H. P. Müller, *Eschatologie*, p, 2-3.

k) Von Rad, Rohland et Clements. — Ces trois exégètes des traditions s'efforcent eux aussi de faire rentrer l'histoire dans l'eschatologie et de montrer que celle-ci n'est que l'épanouissement des vieilles traditions, en particulier celles de l'élection d'Israël, de David et de Sion.

La pensée de G. von Rad sur l'eschatologie est facilement accessible dans sa *Théologie de l'A. T.* Nous la résumons donc très brièvement, en signalant toutefois qu'au cours des rééditions successives, l'auteur a souvent apporté d'importantes modifications à sa conception des origines de l'apocalyptique, soulignant de plus en plus, en particulier, l'influence des sages et des scribes érudits.

Comme naguère Sellin, von Rad voit la racine de l'eschatologie dans l'attente d'une répétition de la grande manifestation du Sinaï (*Theologie des A. T.*, II, pp. 148, 167, 184 sq.). L'histoire d'Israël se dessine comme la soumission des ennemis à Israël et plus tard du monde à Yahvé. Ce qui n'est pas bien formulé par von Rad, c'est la question de savoir si la rencontre du Sinaï provoquait déjà des attentes eschatologiques.

E. Rohland — qui a fait sa thèse avec von Rad — voit, à l'arrière-plan des annonces eschatologiques pré-exiliques, des traditions historiques qui sont : pour le Royaume du Nord, la tradition de l'Exode

venant d'Osée; pour Isaïe et Sophonie, gens de Jérusalem, la tradition de l'élection de Sion; pour Amos et Michée, rattachés aux milieux ruraux du Sud du Royaume, la tradition de l'élection de David et de sa dynastie (cf. *supra*, col. 1009-1012). En somme l'histoire des « élections » fonderait la variété des formes de l'eschatologie, renouvellement et accomplissement dans un nouvel agir de Dieu de ce qui était promis et annoncé. Nous sommes d'accord avec cette thèse. Mais elle n'explique pas l'eschatologie des nations.

R. E. Clements (*Prophecy and covenant*, dans *Studies in biblical theology*, n° 43, Londres, 1965) rallie en gros ces thèses. L'idée d'une fin du cosmos, d'une cessation de l'histoire, n'est pas une doctrine biblique primitive, susceptible de fournir à l'interprétation une catégorie herméneutique adéquate (Clements, *op. cit.*, p. 104). Une telle idée est au contraire tardive, post-exilique, marginale. La relation de Dieu aux phénomènes naturels est toujours moins importante que la relation à son peuple. « L'idée d'une transformation de la nature n'est introduite que comme une élaboration de la foi en l'œuvre nouvelle et créatrice de Dieu à l'égard de son peuple, et développée à travers l'imagerie de toute la participation de la nature au joyeux retour des exilés, que proclame le Deutéro-Isaïe » (R. E. Clements, *op. cit.*, p. 105). Ajoutons que cette règle se vérifie en Is., IX et XI, négligés ici par l'auteur.

Pour Clements, une saine conception de l'eschatologie ne saurait s'écarter de la relation d'Israël à Dieu et de la nature historique de l'action divine. « La croyance en l'élection d'Israël se situe au cœur de toutes les promesses de l'Ancien Testament concernant une action neuve et créatrice de Dieu dans le cadre de l'univers » (*ibid.*, p. 20). L'Alliance ne repose nullement sur un lien mythologique entre Dieu et son peuple.

l) H.-P. Müller. — Dans sa thèse de Münster, Hans Peter Müller (*Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, dans *B. Z. A. W.*, n° 109, Berlin, 1969) a remis en chantier toute l'eschatologie prophétique. Sa question est celle de l'expérience du définitif; cette expérience recherchée dans le présent n'aurait-elle pas, pour des raisons de désillusion, été projetée dans le futur, mais de telle sorte que ce caractère futur du définitif constituerait le nouveau, au sens propre, du témoignage prophétique (*op. cit.*, p. 7; cf. p. 222) ? Par ce biais, Müller soulève à nouveau la question des présupposés pré-prophétiques de l'eschatologie vus à travers une expérience que les prophètes auraient renouvelée en fonction de leur représentation de Dieu. Par ce propos Müller rejoint Sellin, Dürr, Eichrodt, Černy, Procksch et Vriezen, ainsi que les pressentiments de Mowinckel recherchant dans la fête du Nouvel An la représentation cultuelle dramatique du mythe de la création et du combat contre le dragon qui devraient susciter une expérience présente du définitif. Mais Müller ne pense pas qu'on puisse se satisfaire du domaine cultuel, car ce qui est attendu pour l'avenir c'est l'assurance d'une bénédiction jamais encore connue et d'une nouvelle conclusion de l'alliance entre Dieu et son peuple, lesquelles confèrent d'ailleurs à l'homme une certaine transcendance, issue de Dieu.

Au cours de notre cheminement, nous avons donc récupéré l'antiquité d'une espérance en un « Dieu qui vient », espérance étroitement liée aux vieilles traditions historiques, à l'élection et aux représentations d'un Dieu transcendant et maître absolu de l'histoire, donc du futur, comme il l'est du passé et du présent.

3° *L'eschatologie pré-exilique.* — Les textes eschatologiques des prophètes pré-exiliques seraient-ils comme autant d'expressions des différentes traditions de l'élection ? Cette tendance gagne du terrain (R. E. Clements, *Prophecy and covenant*, ch. VII : Prophecy and Eschatology, p. 103).

Certes, l'unanimité ne règne pas entre exégètes au sujet de l'eschatologie pré-exilique. Si certains auteurs restent favorables à son existence (Vriezen, Rohland, Jenni, Lindblom, Hentschke, Grönbach, von Reventlov; voir les références dans R. E. Clements, *op. cit.*, p. 103, n. 1), d'autres mettent en doute sa réalité avant l'exil (Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 126 sq.; Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, dans *Th. Lz.*, t. LXXXV, 1960, col. 401 sq.; Whitley, *The prophetic achievement*, Londres, 1963, pp. 199 sq.).

Ces divergences traduisent en partie une différence d'appréciation sur l'eschatologie que nous avons relevée dès le début (cf. *supra*, col. 1079-1080). Pour les uns, c'est une doctrine de la fin du monde. Pour d'autres, elle implique la conclusion de l'histoire : c'est l'introduction d'un nouveau monde, suprahistorique, au-delà de l'histoire; c'est le type d'eschatologie qui se rencontre dans l'apocalyptique. Prise dans ce dernier sens, il faudrait admettre qu'il n'y a pas d'eschatologie chez les prophètes d'avant l'exil, car ils parlent d'événements de l'histoire et ne se situent jamais en dehors d'elle.

Pareille conception de l'eschatologie peut paraître périphérique. Mais si l'on admet que, depuis les origines, Israël affirme sa conviction que Dieu lui réserve un avenir exceptionnel et que la promesse est antérieure à la Loi (Gal., III, 8-18), on pourra remonter jusqu'aux promesses faites à Abraham concernant son immense postérité (Gen., XII), puis retenir diverses cristallisations de cet avenir glorieux (Gen., XLIX; Num., XXIII-XXIV; Jud., V; Deut., XXXIII; Ps., LXVIII) (cf. H. Gross, art. *Eschatologie*, dans *L. T. K.*, 2e éd., III, 1959, col. 1084).

II. Formes et courants de l'attente eschatologique en Israël. — L'eschatologie peut prendre des formes diverses selon l'objet de l'attente d'Israël : royaume d'Israël ou royaume de Dieu.

— Attente politique d'un Sauveur, dont l'expression majeure est le messianisme royal, relayé plus tard par le millénarisme. C'est, en gros, tout le courant royal des psalmistes et des prophètes. Il attend la restauration triomphale du royaume d'Israël.

— Attente religieuse d'un messianisme fonctionnel selon la tri-fonctionnalité religieuse reconnue plus haut : *a)* un Messie-Prêtre (cf. A. Gelin, art. *Messianisme*, *supra*, t. V, col. 1196-97); — *b)* attente d'un Prophète tel que Moïse (Deut., XVIII, 15-18; les *Testimonia* de Qumrân); — *c)* intervention en Israël de la Sagesse (Prov., VIII, 22 sq.; Bar., III; Eccli., XXIV). Dans ces trois formes, l'aspect politique est déjà passé à l'arrière-plan.

— Attente d'une nouvelle alliance (Jer., XXXI, 31-35; cf. Ez., XVI, 60; XXXIV, 25; XXXVII, 26; Is., LV, 3; LIX, 21; LXI, 8).

—Attente d'un intercesseur : le Serviteur souffrant, qui emprunte des traits à tous les courants précédents et représente une sublimation des divers idéaux israélites (cf. A. Gelin, *op. cit.*, col. 1192-96).

— Attente d'un Règne universel de Dieu (Psaumes du Règne).

—Attente apocalyptique, dont le Fils de l'Homme (Dan., VII) ne représente qu'une fraction importante.

— Eschatologie individuelle : la résurrection des corps (Dan., XII; II Macc., VII), l'immortalité (Sap., III, 4).

— Attente cosmique, conflictuelle, avec espérance d'un monde nouveau (sur ce dernier thème, cf. A. Gelin, *art. cité*).

III. Le passage d'un monde a un autre. — Fohrer (*Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, repris dans *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, Berlin, *B. Z. A. W.*, ix, 1967, pp. 32-58) estime qu'un solide point fixe nous est fourni par Soph., i, 15 :

Jour de colère, ce jour-là !
Jour de détresse et de tribulation,
Jour de désolation et de dévastation,
Jour d'obscurité et de sombres nuages,
Jour de nuées et de ténèbres... (cf. i, 16-18).

Le monde nouveau nous est décrit plus loin (Soph., iii, 8-20).

L'ouverture des travaux de reconstruction du Temple « le vingt-quatrième jour du sixième mois » (Agg., ii, 10) marquera une ère nouvelle, celle de la prospérité. Voici la description qu'en donne Agg., ii, 15-19 :

Et maintenant réfléchissez bien en votre cœur, à partir d'aujourd'hui et pour l'avenir. Avant qu'on plaçât pierre sur pierre dans le sanctuaire de Yahvé, quelle était votre condition ? On venait à un tas de gerbes de vingt mesures, mais il n'y en avait que dix; on venait puiser à une cuve cinquante mesures, mais il n'y en avait que vingt. J'ai frappé par la rouille, la nielle et la grêle tout le travail de vos mains. Et cependant vous n'êtes pas revenus à moi ! oracle de Yahvé. Considérez donc attentivement, à partir d'aujourd'hui et pour l'avenir (depuis le vingt-quatrième jour du neuvième mois, depuis le jour où l'on posa le fondement du sanctuaire de Yahvé, considérez attentivement) si le grain manque encore au grenier et si encore vigne, figuier, grenadier et olivier ne produisent pas de fruits ! A partir d'aujourd'hui, je bénirai.

Ces textes, à l'occasion de la pose de la première pierre du Nouveau Temple, en septembre 520, expriment le trait essentiel à toute eschatologie : la détresse matérielle des temps passés, envoyée par Yahvé comme avertissement, se changera en abondance dans le futur; on est au jour du tournant, entre deux âges; celui qui va venir sera de bénédiction (Fohrer, *op. cit.*, p. 32).

Une vue foncièrement semblable se retrouve en Zach., i, 1-6, qui évoque les appels de Yahvé à la conversion :

La deuxième année de Darius, au huitième mois, la parole de Yahvé fut adressée au prophète Zacharie (fils de Bérékya), fils de Iddo, en ces termes : « Crie au reste de ce peuple et dis-leur : Ainsi parle Yahvé Sabaot. Revenez à moi et je reviendrai vers vous, dit Yahvé Sabaot. Et ne soyez pas comme vos pères, à qui les prophètes du passé lancèrent cet appel : Ainsi parle Yahvé Sabaot. Revenez donc de vos mauvaises voies et mauvaises actions. Mais eux n'écoutèrent pas et ne me prêtèrent pas attention — oracle de Yahvé. Vos pères, où sont-ils ? Et les prophètes, sont-ils toujours en vie ? (ỽ. 6*a*) Mais mes paroles et décrets, dont j'avais donné mandat à mes serviteurs les prophètes, n'ont-ils pas atteint vos pères ? (ỽ. 2) Yahvé s'est grandement irrité contre vos pères. (ỽ. 6*b*) Alors ils ont été confondus, disant : Yahvé Sabaot nous a traités comme il avait résolu de le faire, selon nos voies et nos actions ».

Et voir Zach., viii, 14 sq., qui promet le changement, le salut :

Car ainsi parle Yahvé Sabaot. De même que j'avais résolu de vous faire du mal, lorsque vos pères m'avaient irrité, dit Yahvé Sabaot, et que je n'ai pas fléchi, de même, me ravisant, je me propose, en ces jours, de faire du bien à Jérusalem et à la maison de Juda. Ne craignez point !

Le thème de cette coupure décisive *(Unterscheidung und Trennung)* entre deux époques peut remonter à trois brèves sentences du Deutéro-Isaïe : Is., xl, 1-2, 3-5, 6-8.

En Is., xliii, 18-19, la coupure est plus nettement tranchée : dialectique d'opposition de l'ancien et du nouveau, qui va devenir une caractéristique de l'eschatologie messianique :

Ne vous souvenez plus d'autrefois,
ne songez plus aux choses passées.
Voici que je vais faire du nouveau
qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ?

La description se dramatise en Is., li, 17-23 et sera reprise par un disciple en Is., lx, 10.

Fohrer s'accorde avec Lindblom (*Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten ?*, pp. 79-114) pour voir, dans cette conviction qu'ont les prophètes de se trouver au moment du passage décisif, le trait fondamental et essentiel de l'eschatologie, bien plus que dans l'idée de fin du monde ou de l'humanité, qui est seulement supposée comme condition de la nouvelle création.

Marquons tout de suite notre assentiment de principe, car nous sommes depuis longtemps accordé à cette idée, dont la formule est de L. Cerfaux, d'une « eschatologie qualitative », qualifiant essentiellement le moment présent.

L. Cerfaux, *Le Royaume de Dieu*, dans la *Vie spirituelle*, tome lxxv, 1946, pp. 645-656; cf. L. Ramlot, *L'amour du prochain, gage de notre amour du Christ*, ch. ii de l'*Amour du prochain* (Cahier de la *Vie Spirituelle*), Paris, 1954.

Mais il faut enregistrer des opinions assez différentes. S. B. Frost (*Old Testament Apocalyptic*, 1932), partant de l'attente populaire du Jour de Yahvé et de son changement, à partir d'Amos et de l'ensemble des prophètes pré-exiliques, en une eschatologie de malheur, souligne trop unilatéralement, au gré de Fohrer, la fin et l'achèvement de l'âge présent.

Importante par contre nous paraît sa critique de Gunkel et Gressmann. Ces auteurs auraient supposé à tort que les mythes païens étaient eux aussi eschatologiques; or cela semble rester, aux yeux de Frost, l'originalité spécifique d'Israël. La fusion avec la mythologie se serait produite vers l'époque de l'exil et aurait donné naissance à l'apocalyptique (*op. cit.*, pp. 32-34). Certes, nous ne partageons pas toutes les idées de l'auteur sur les mythes (reprises dans *Eschatology and Myth*, dans *V. T.*, t. ii, 1952, pp. 70-80), en particulier sur un mythe du roi sauveur destiné au maintien de l'ordre, sur un mythe de l'âge d'or qui n'a rien d'eschatologique dans sa forme cyclique, sur un mythe du jugement, etc. (pp. 34-35). Plus intéressantes par contre nous paraissent ses vues sur le jaillissement de l'eschatologie dans son conditionnement historique. Le règne de David représenterait une sorte d'eschatologie réalisée, d'où l'optimisme du Yahviste (J) (Frost, *Old Testament Apocalyptic*, pp. 39-42). Les désastres qui suivirent amenèrent à espérer une eschatologie future (p. 43). Avant les prophètes, l'eschatologie tendait vers un règne de paix, avec victoire (du roi) sur les ennemis; par leurs oracles les prophètes nous amènent à regarder les nations (cf. *infra*, col. 1199 sq.). Au jugement de Frost, les oracles de paix seraient postérieurs à l'exil (pp. 43-44). Ce dernier point nous paraît hautement conjectural, surtout depuis qu'on tend, avec Wolff, à chercher la fine pointe des oracles de l'Emmanuel dans une paix mondiale (cf. *supra*, col. 1105 et 1109 sq.).

A l'attente populaire d'un temps très proche de l'âge d'or, les prophètes vont progressivement substituer un *avenir historique meilleur* (Frost, *op. cit.*, pp. 47-48). C'est le cas de Jérémie. Mais déjà chez Amos, les espérances prendraient, selon Frost, un caractère mythique : celui d'un futur absolu, qui ne se rapproche pas quand le temps passe. Avec Sophonie, l'apocalyptique est sur le point de naître. C'est chose faite pendant l'exil (pp. 55-56). Cette apocalyptique nous ramènera à un nationalisme ardent, qui déteste les païens.

IV. Le Jour de Yahvé. — 1° *Idée générale.* — Dès 1905, Gressmann voyait dans la notion du Jour de Yahvé le noyau central de l'eschatologie prophétique *(Ursprung...*, p. 141 sq.).

Les textes sont rassemblés et classés dans l'art. *Tag des Herrn* du *Biblisches Reallexikon* d'E. Kalt, t. II, 1931, col. 801-804; voir aussi R. Bourke, *Le Jour de Yahvé dans Joël*, dans *R. B.*, janv. 1959, cf. p. 185 sq. — L'un des ouvrages fondamentaux demeure celui de Ladislas Černy, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Prague, 1948, dans *Pracé z vědeckych ústavu*, t. LIII, avec, en appendice, un tableau classant les expressions et une bonne bibliographie, pp. 109-112. — A. Gelin, *Jours de Yahvé et Jour de Yahvé*, dans *Lumière et Vie*, sept. 1953, pp. 39-52. — Tour d'horizon de la question dans H. H. Rowley, *The Day of the Lord*, dans *The Faith of Israel*, Londres, 1956, ch. VI, pp. 177-202. — R. Largement, *Le jour de Yahvé en contexte oriental*, dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959. — G. von Rad, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, dans *J. S. S.*, IV, 1959, pp. 97-108. — M. Delcor, art. *Jour de Yahvé*, dans *Catholicisme*, VI, 1054-1058. — E. Jenni, art. *Day of the Lord*, dans *I. D. B.*, I, pp. 784-785.

Rappelons que P. A. Munch (*The expression Bajjôm hâhû is it an eschatological terminus technicus ?*, Oslo, 1936) contestait le sens eschatologique prêté à l'expression par Gressmann. Il soutient que c'est toujours « a temporal adverb » et que l'expression est nimbée par le style de la *saga* (p. 8) ou style de l'ancienne narration (p. 56 : old relating style); chez les éditeurs post-exiliques, ce serait une formule de connexion. — A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948, pp. 165 sq., estime que Gressmann et Munch ont partiellement raison tous les deux, suivant les cas. — K. D. Schunck, *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom « Tag Jahwes »*, dans *V. T.*, XIV, 1964, pp. 319-330, cf. p. 323, donnerait raison à Munch et conclurait comme lui que l'expression n'a rien à voir avec le Jour de Yahvé avant le judaïsme de basse époque. L'importance de l'article de Schunck est de montrer que, chez les prophètes pré-exiliques, le Jour de Yahvé est loin d'avoir toujours un sens eschatologique. Il aurait souvent une portée historique (Is., XXII, 5; X, 3; Jer., XLVI, 3-12; Ez., XXX, 2,3; Abd., 15; Is., XXXIV, 8; Is., LXIII, 4). Dans la ligne eschatologique, il dégage l'importance d'Is., XIII (VI^e siècle); Joël; Mal., III, 23. Quant à l'origine, il envisage comme von Rad les grands jours de la guerre sainte.

La situation, au VIII^e siècle, se caractérisait par l'insécurité, la corruption, l'injustice sociale. En pareilles circonstances, Israël a tendance à se tourner d'abord vers les grands jours de son passé glorieux : la chute de Jéricho (Jos., VII, 2-5); la défaite des Amorites (Jos., X, 12); le jour de Madian (Jud., VII; cf. Is., IX, 3); enfin, vers les jours de l'Exode, et c'est ce thème qui finalement l'emportera; on en dégagera celui de « Yahvé justicier et sauveur » (Is., XLV, 21).

Mais le thème des grands jours du passé en accroche un autre, peut-être aussi ancien : celui de « la fin des jours » ou de « la suite des jours » (Bible de la Pléiade), qui apparaît dès les bénédictions de Jacob, בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, *in diebus novissimis* (Gen., XLIX, 1; cf. Is., II, 2). R. Pautrel (art *Jugement*, *D. B. S.*, IV, col. 1324-1325) traduirait : « dans la suite des temps » ou « à la longue ».

On s'accorde à voir dans cette prophétie de Jacob une série d'oracles mis dans la bouche de l'ancêtre prestigieux : Jacob voit le partage de la Terre promise et le destin de chaque tribu comme déjà accomplis : *praesentes tangens, futura prospiciens*, dira S. Augustin (sermon 279, n. 1).

Mais le Jour de Yahvé a également suscité l'attente populaire du jour J. Le peuple élu, Israël, croyait trop volontiers que tout lui était dû et le Jour de Yahvé ne pouvait être que celui de la grande victoire sur ses ennemis, un jour de lumière et de salut (Am., V, 18-20; Is., XIII). Les prophètes vont protester contre cette déformation de l'élection. Déjà Amos s'élève contre cette illusion grossière (Am., V, 18-20; cf. III, 14); on en arrive au *Dies irae* des prophètes (Soph., I, 14-18; cf. Ez., XXII, 24; Lam., II, 22); le Jour de Yahvé devient un jour de justice, de jugement moral et donc de châtiment pour les injustes, fussent-ils membres du peuple élu (Am., III, 2; V, 18; Os., V, 9; Is., II, 12). L. Černy (*op. cit.*, p. 79) évoque la notion babylonienne de *umu limmu*, le jour sombre, sinistre, fatidique.

2° *L'exécution du jugement de Dieu au Jour de Yahvé.* — Ce Jour de Yahvé s'accompagne de plus en plus de phénomènes cosmiques (Am., IX; Os., V, 10*b*), auxquels sont associées les catastrophes militaires, la peste, la famine, etc. Ezéchiel appelle la catastrophe de la ruine de Jérusalem en 587 « jour de nuages et de détresse » (Ez., XXXIV, 12; cf. Joël, II, 2; Soph., I, 15). Tout paraîtra perdu et désespéré. Mais les promesses de Dieu sont sauves, car « un reste subsistera » (Am., V, 15; Is., VI, 13; X, 21; cf. *infra*, col. 1199, et K. D. Schunck, *art. cit.*, p. 327).

Le Jour de Yahvé prendra finalement un double visage :

— un jour de salut (Is., XLIX, 8), une année de bienfait (Is., LXI, 2), une année de rétribution, de rachat (Is., LXIII, 4);

— un jour de vengeance (Is., LXI, 2; LXIII, 4; cf. XXXV, 4; X, 3; Jer., XLVI, 10; XXVII, 22; L, 27); un jour de maladie (Is., XVII, 11).

Mais, comme dans le livre de Joël où l'on passe d'un jour de Yahvé contre Juda (I-II) à un jour contre les Nations (IV), le Jour de Yahvé concerne aussi les païens; il est dirigé, surtout au temps de l'exil et à l'époque postérieure, contre les nations païennes (Joël, IV; Mal., III, 1-3,5 *b-c*; Soph., II, 1-15; III, 8; Zach., IX, 1-8; XII, 9; Is., XXXIV-XXXV; Ez., XXX, 3; XXXVIII-XXXIX); c'est un jour de colère contre Madian (Is., IX, 3); contre Babylone (Jer., LI, 29-33; cf. Is., XLVII); contre l'Égypte (Jer., XLVI, 10); contre les Philistins (Jer., XLVII, 4); contre l'Égypte et ses alliés (Ez., XXX, 4); contre Édom (Abd., 1-16); contre tous les peuples environnants qui ont attaqué Jérusalem (Joël, IV, 9-14; Zach., XII, 3 sq.).

Sophonie apporterait, selon K. D. Schunck (*art. cit.*, p. 325), un élément nouveau : celui de la proximité du Jour (Soph., I, 7, 14). Sophonie apparaît comme le prophète par excellence du « Jour de Yahvé », qui est déjà un jugement du monde (Soph., I, 14-18).

Après les désappointements de l'attente messianique réactivée autour du personnage de Zorobabel par des prophètes tels qu'Aggée et Zacharie, la figure davidique va s'estomper progressivement. La communauté des justes, observateurs de la Loi, pourrait, selon J. Bright, représenter une nouvelle forme de l'attente (cf. Ps., XXXVII, 30-40; XL, 8-9; CXIX).

Le paradigme de l'attente eschatologique après l'exil, c'est incontestablement le « Jour de Yahvé », qui va prendre des formes variées, mais qui sera toujours conçu comme une intervention catastrophique de Yahvé (Ez., XXXVIII; Joël; Zach., XIV; Is., XXIV; XXVII).

Pourtant durant cette période postexilique apparaît une spiritualisation du Jour. Il n'est plus tant question de défaite des ennemis que de conversion et de purification. Chez Mal., III, 2-5 et 19-23, le Jour revêt ces caractères : purification des tièdes, guéris par le « Soleil de justice » (nous devrions traduire avec notre vocabulaire de la théologie moderne « Soleil de sainteté »), condamnation des pécheurs, tandis qu'à Jérusalem il y aura un salut pour tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur (Joël, III, 5; IV, 18).

Nous voyons donc bien se dessiner les premiers linéaments d'une « eschatologie qualitative », jour de décision et de purification autant que de châtiment.

Le « Reste ». — En attendant l'article qui lui sera consacré, rappelons que le « Reste », comme le note J. Nelis (art. *Reste d'Israël*, dans le *Dict. encycl. de la Bible*, col. 1572-1575; repris avec des compléments bibliographiques dans *Bibel-Lexikon*², éd. H. Haag, 1968, col. 1473-1475), n'est pas d'abord une représentation théologique, mais un concept politique et vise ce qui reste, après une guerre ou toute autre calamité, d'une ville ou d'un peuple (cf. Jos., XIII, 12, 27; II Sam., XXI, 2; Jer., XXV, 20; Am., IX, 12). En Am., III, 12; V, 1-3; VI, 9; Is., VI, 13; XVII, 4-6; XX, 4, c'est l'idée de destruction qui est soulignée. Le thème théologique commence avec le prophète Élie (I Reg., XIX, 17-18) et le mot שְׁאֵרִית apparaît dès Amos (V, 15). Il vise la portion du peuple élu qui échappe au châtiment de Dieu. Toute réduction numérique du peuple par un fléau est une purification et contribue par conséquent à l'accomplissement final des desseins de Dieu.

R. de Vaux, *Le Reste d'Israël*, dans *Rev. Bibl.*, XLII, 1933, pp. 526-539; — W. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im A. T.*, Leipzig. 1939; — S. Garofalo, *Residuum Israelis*, dans *V. D.*, tome XXI, 1941; — S. H. Blank, *The Current Misinterpretation of Isaiah's She'ar Yashoub*, dans *J. B. L.*, tome LXVIII, 1948, pp. 211-215; — E. W. Heaton, *The Root š'r and the Doctrine of Remnant*, dans *J. Th. St.*, tome III, 1952, pp. 27-39; — F. Dreyfus. *La doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, dans *R. S. P. T.*, XXXI, 1955, pp. 373 sq.

V. Les nations, l'universalisme du jugement et la perspective missionnaire. — A maintes reprises, nous avons relevé, comme l'une des caractéristiques du prophétisme, la place tenue par les oracles sur les nations : à propos des genres littéraires prophétiques (*supra*, col. 959-963); des vocations des prophètes (col. 976-978); de la politique internationale (col. 1095-1099) et des interventions d'un Élisée (col. 1088-1089) ou d'un Amos (col. 1096); des contacts avec la Sagesse (col. 1174).

En face des littératures mésopotamienne et égyptienne, mariote ou ouest-sémitique, le fait est que la place tenue par les nations dans le prophétisme hébreu est hors de pair. Avec Jérémie, Deutéro-Isaïe, Ezéchiel, Joël, les deux livrets sous le nom de Zacharie, l'Apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII), nous passons à une eschatologie des nations (c'est net chez Joël pour le passage du Jour de Yahvé contre Juda à un Jour contre les Nations, *supra*, col. 1198).

Les tensions et le paradoxe de cette tendance universaliste en face de l'élection d'Israël sautent aux yeux. C'est chez le peuple le plus fortement ancré dans sa vocation propre qu'apparaît avec les prophètes le passage à une religion ouverte à toutes les nations (Is., XIX; Zach., XIV). Seul le christianisme a su réaliser pleinement — mais non sans déchirement brutal — ce passage de l'élection d'Israël à l'élection des nations. Mais il était en germe dans l'Ancien Testament, et dans une perspective eschatologique en bien des cas (Is., II; XI).

Les controverses sur l'élection ont été résumées par Peter Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, dans *B. Z. A. W.*, n° 92, 1964. On consultera aussi D. E. Hollenberg, *Nationalism and « The Nations » in Isaiah XL-LV*, dans *V. T.*, XIX, 1969, pp. 23-36. Bibliographie des art. : *Universalismus*, de K. Goldhammer, dans *B. H. Hw.*, Bd. III, col. 2052, et *Nations*, de E. J. Hamlin, dans *I. D. B.*, III, pp. 515-523, cf. 523).

Ce qui nous retiendra spécialement dans le livre d'Altmann, c'est le bref chapitre VII concernant *La compréhension eschatologique universaliste de l'élection* (*op. cit.*, pp. 25-27). Il montre comment, chez le Deutéro-Isaïe, la conscience d'un Dieu unique (Is., XLIII, 11; XLIV, 8; XLV, 5; XLVI, 9), qui veut créer quelque chose d'entièrement nouveau, concerne en première ligne le salut pour Israël, mais aussi le salut pour le monde entier. Israël joue le rôle de Serviteur (Is., XLIV, 1, 21; XLII, 19; XLIII, 10; cf. XLVIII, 20), de Messager (Is., XLII, 19) et de témoin (XLIII, 10). Les nations ont besoin du message du Dieu unique (Is., XLII, 4; LI, 5). C'est pour cela que Dieu a élu Israël des extrémités de la terre (Is., XLI, 8-9), le vouant aussi à la souffrance (Is., XLIX, 7). Mission et souffrance ont désormais partie liée, comme le montre l'aventure paradigmatique du Serviteur (LII, 13-LIII, 12; cf. Is., XLIX, 1 *b*; XLIV, 2 *a*; XLIV, 23; XLII, 4; LI, 5).

Israël discutait de l'admission des étrangers au culte de Yahvé. Citons comme exemple d'universalisme cultuel centralisé la *tôrâh* d' Is., LVI, 1-8; cf. Ps., LXXXVII; Zach., II, 15; VIII, 20 sq.; Ps., XLVII, 10. Mais il y avait en Israël un puissant parti — qui finira par triompher — en faveur de l'exclusion de l'assemblée de tous ceux qui n'étaient pas de pure race israélite à la fois de père et de mère (Esdr., IX-X). Il faudra Jésus et Paul pour faire triompher le courant ancien, avec l'entrée massive des gentils dans l'Église. Dans ce courant étroit prend place l'eschatologie particulariste d'un Malachie, pour qui la haine de Yahvé contre Édom est signe d'amour de Yahvé (Mal., I, 2-5; Joel, IV, 9-11; sur cette prédilection d'Israël, cf. Mal., III, 12; cf. Altmann, *op. cit*, pp. 27-28).

Dans ce contexte de tensions entre universalisme et nationalisme, l'apport de l'Ancien Testament à une théologie de la mission apparaît forcément assez limité, comme l'avaient montré Martin Achard, *Israël et les Nations*, Neuchâtel, 1959; A. Feuillet, *Le sens du livre de Jonas*, dans *R. B.*, LIV, 1957, pp. 340 sq. et art. *Jonas*, dans *D. B. S.*, t. IV, col. 1104-1131. Le problème a été repris, avec l'ensemble de la bibliographie, dans un chapitre liminaire de la thèse de Bernard Jay, *La Mission et la Passion*, doctorat ès sciences religieuses, Strasbourg, 1970, 1re partie, A : *L'A. T. et la Mission*, pp. 9-30. Nous remercions l'auteur de nous l'avoir communiquée. Devant les difficultés du problème et de la controverse, B. Jay prend le parti d'utiliser avant tout le personnage littéraire et biblique des grandes figures du salut : Abraham, Moïse, Élie, le Serviteur, auxquels il faut ajouter le cas Jonas. A l'inverse de Cazelles, Jay est tout à fait négatif touchant un aspect missionnaire chez le Serviteur. Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe ici, c'est de relever le lien des nations, dans leur jugement comme dans leur conversion, avec l'eschatologie de l'Ancien Testament. C'est avec Ez., XXXVIII que Wellhausen faisait commencer l'eschatologie. On peut être plus large, mais l'intuition demeure que les nations sont à part entière dans l'eschatologie décisive.

VI. Conclusion. L'eschatologie, réalisation des espérances primitives au terme d'une histoire du salut. — Quelles que soient les divergences d'opinion sur les origines et les frontières de l'eschatologie, celle-ci représente l'apport décisif du prophétisme hébreu. L'eschatologie se profile comme l'esquisse d'un avenir définitif, promis par Dieu, par alliance et serment, comme l'achèvement des jours de la Création : la victoire absolue sur toutes les forces de chaos. De ce triomphe, le Roi Messie, et l'Esprit aux dons multiples, sont à la fois les gages et les acteurs décisifs, en collaboration étroite avec un peuple de Dieu qui s'achemine vers la par-

faite connaissance de Dieu (Is., XI, caractérisant un âge prophétique; Joel, III, 1 sq.; cf Act., II, 17).

Les prophètes ne sont pas les créateurs de l'eschatologie (cf. Am., V, 18), mais ils ont opéré la transmutation qualitative de cette vieille attente populaire d'un grand jour de victoire par l'annonce d'un jugement de Dieu, préliminaire obligatoire d'un règne de paix et de justice (*supra*, col. 1198-1199). Ils ont transformé l'attente nationaliste en une eschatologie qualitative englobant toutes les nations (*supra*, col. 1200; *infra*, 1221-1222).

1° *Origines de l'eschatologie.* — Pour cette délicate question on est revenu, après l'éblouissement oriental de Gunkel, de Gressmann et de von Gall, à une appréciation qui fait droit à l'originalité foncière de l'eschatologie israélite, de cette espérance si spécifiquement biblique de la conversion.

Horst Dietrich Preuss (*Yahweglaube und Zukunfterwartung*, dans *B. W. A. N. T.*, Heft 87, Stuttgart, 1968) a bien dégagé le large consensus d'exégètes qui cherchent l'enracinement de l'eschatologie dans la conception même du Dieu biblique (Baumgärtel, Charles, Dürr, Eichrodt, Procksch, Steuernagel, Vriezen et d'autres; *op. cit.*, p. 205, avec la note 1). Regrettons toutefois que Preuss, pour promouvoir sa thèse, juste mais trop étroite, d'une foi en Yahvé se confondant avec une attente de l'avenir (p. 211), se soit cru obligé d'écarter toute origine cultuelle.

Voici comment se présenterait, à nos yeux, le développement de l'eschatologie depuis ses origines pré-prophétiques :

a) Au stade de la religion des patriarches, de mieux en mieux reconnue comme typique des structures semi-nomades (A. Alt, V. Maag, R. de Vaux; cf. *Ugaritica*, t. VI, p. 505), nous trouverions une racine lointaine dans les bénédictions, ces « bonnes paroles » du Dieu concernant l'avenir de son protégé. Il nous semble clair que l'affirmation « en toi seront bénies toutes les familles de la terre « (Gen., XII, 3) aussi bien que celle concernant la promesse à Abraham d'une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel sont des promesses à horizons lointains, même s'il fallait les dater de l'époque des rédacteurs. A échéance plus brève, la promesse d'une terre (Gen., XV, 7) est néanmoins assurée seulement pour la postérité (XV, 18). Il nous paraîtrait bien difficile de concevoir et l'option des patriarches pour un dieu unique, et la persévérance dans cette option, si Yahvé n'avait été un Dieu de promesses et donc d'avenir. C'est dans cette perspective de bénédictions-promesses que nous lisons Gen., XLIX et Deut., XXXIII.

b) Un nouveau stade nous paraît offert par l'idéologie de la guerre sainte, avec les promesses de victoire aux tribus confédérées sous la bannière de Yahvé. On ne conçoit pas un roi ou une nation de l'antiquité entreprenant la guerre sans avoir consulté l'oracle et les augures (cf. I Reg., XX; Ez., XXI, 26, les flèches). Dans ce contexte, le vrai Dieu de la foi yahviste ne pouvait-il pas annoncer des victoires lointaines et générales ? On pense ici à la phrase, bien connue en Allemagne, de J. Wellhausen: « Le camp guerrier, berceau de la nation, était aussi le plus ancien sanctuaire. Là était Israël et là était Yahvé » (*Israelitische und jüdische Geschichte*[9], Berlin, 1958, p. 24). La promesse de victoire sur les ennemis se généralise (Num., XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Jud., V, 19) ou bien elle prend des allures et une orchestration cosmiques (Jud., V, 4 sq.), la terre tremble, les étoiles combattent pour Israël. « Quand l'arche partait, Moïse disait : Lève-toi, Yahvé, que tes ennemis se dispersent, que ceux qui te haïssent fuient devant toi ! » (Num., X, 35; cf. 36). De cette association d'une théophanie cosmique avec une victoire définitive sur les ennemis, des textes tardifs témoignent encore : Is., LXIV, 1-5; Ps., CXLIV, 5-8; Ps., LXXVII, 17-21; là-dessus, H. P. Müller, *Eschatologie*, pp. 17-20.

c) Les traits de bonheur paradisiaque percent dans des textes anciens: Gen., XLIX, 11-12, 22, 26; Num., XXIV 6-7; Deut., XXXIII, 13 sq. C'est ce que tendent aussi à indiquer le caractère rassasiant des promesses de « la terre où coulent le lait et le miel » (Ex., III, 17; Deut., VI, 3), ou le fait que durant les quarante années de l'Exode les vêtements et les chaussures ne s'usèrent pas (Deut., VIII, 4; XXIX, 5). Les considérations d'Ezéchiel sur Eden (Ez., XXVIII, 13 sq.) remontent probablement à de très anciennes traditions. Il en va de même lorsqu'il affirme : « Cette terre dévastée est devenue comme un jardin en Eden... » (XXXVI, 35); pareille comparaison suppose, pour être comprise, une tradition vivante et populaire.

d) Promesse d'un chef victorieux. Amorcée par la garantie de victoire sur l'adversaire de la « semence » de la femme (Gen., III, 26), elle se trouve précisée par des oracles (Gen., XLIX, 10; Num., XXIV, 17).

e) Alliance de suzeraineté et traditions de l'élection. Si la religion patriarcale nous paraît comporter des bénédictions familiales à longue portée, il faut, avec John Bright (art. *Eschatology*, dans *Dictionary of the Bible*[2], éd. Hastings, Grant, Rowley, pp. 264-266), relever le fait que les traités d'alliance de suzeraineté, dans lesquels depuis deux décennies on reconnaît un prototype des alliances de Yahvé avec Israël, comportent des promesses du suzerain et l'engagement pour l'avenir que ces promesses seront stables et durables. De son côté A. Jepsen, dans une étude serrée de la notion spécifiquement hébraïque de la *berîth*, arrive à montrer que celle-ci est avant tout promesse *(Zusage)* de Dieu (*Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit*, dans *Verbannung und Heimkehr*, Festschrift W. Rudolph, Tübingen, 1961, pp. 161-179). Par delà l'alliance de suzeraineté divine il faut donc remonter, comme Rohland (*supra*, col. 1192; cf. 1008-1011) l'a bien vu, aux traditions de l'élection, comme à l'une des sources principales de l'eschatologie.

f) Enfin, parmi les sources d'une eschatologie populaire, comment ne pas mentionner le culte, à la fois mémorial (*supra*, col. 1146-1150) et affirmation solennelle des futures bénédictions divines pour les partisans de Yahvé (Jos., XXIV; Deut., XXVI)? L'arche n'était-elle pas vénérée comme un palladium ? (*supra*, col. 1015-1018; cf. 953, 1068).

A l'époque monarchique, cette espérance se concrétisera en promesses dynastiques sans cesse rappelées dans le culte de Jérusalem (Ps., II; CX; LXXXIX; LXXII; CXXXII; cf. II Sam., VII, 4-17; XXIII, 1-7). Il est remarquable d'ailleurs qu'elles concernent toutes la royauté de David à Jérusalem et jamais la dynastie du Nord.

Si l'on reconnait avec E. Jenni (*Eschatology of the O. T.*, dans *I. D. B.*, II, p. 127) la validité de la thèse que l'idée centrale de l'eschatologie est la venue de Yahvé, les liens de l'eschatologie avec le culte apparaissent d'autant plus certains, comme Mowinckel l'avait entrevu.

L'ancienneté d'une eschatologie populaire et cultuelle semble donc chose acquise (*supra*, col. 1196).

2° *Caractères de l'eschatologie qualitative des prophètes.* — Par rapport aux diverses formes populaires d'espérance d'un glorieux avenir pour Israël (Amos, V, 18 sq.), dont nous avons recherché les racines et les premiers linéaments, les prophètes,

d'Amos à Malachie, d'Isaïe à l'auteur tardif de l'Apocalypse d'Isaïe (Is., XXIV-XXVII), opèrent une transmutation des valeurs, spécialement de ce qu'on pourrait appeler un triomphalisme nationaliste, comme de son automatisme.

a) Le jour de Yahvé reste l'initiative absolue de Yahvé. De même que les sabbats et les jours de fête sont des initiatives divines, et plus tard les six jours de la Création, de même que les grands jours de victoire sont liés à des initiatives salvatrices de Yahvé, le jour de Yahvé maintient pour l'avenir l'initiative absolue de Dieu qui y manifestera sa gloire, sa justice, sa sainteté et par dessus tout sa seigneurie.

b) L'eschatologie se profile selon le type des actes sauveurs. Nous avons déjà traité de la typologie (col. 1090-1095) et à maintes reprises du retour des origines (col. 1185; 1188; 1200 sq.; 1202; 1221). Les prophètes vont dépeindre l'acte final comme semblable en quelque chose aux actes sauveurs du passé : délivrance d'Égypte (Is., X, 24-27; XI, 15-16; XLIII, 16 sq.; LI, 10-12, etc.), marche à travers le désert (Is., XLVIII, 21; Os., II, 16-17), conclusion de l'alliance du Sinaï (Jer., XXXI, 31-34; Ez., XXXVI, 26 sq.; cf. G. von Rad, *Theologie des A. T.*, II, pp. 148, 167, 184 sq.), victoire sur les Madianites (Is., IX, 3; X, 26), David *redivivus* (Is., LV, 3), etc.

A. Neher a bien saisi ce phénomène. Au *rê'šît yâmîm*, au début des jours, correspond le *'aḥarît yâmîm*, la fin des jours (Gen., XLIX, 1; Num., XXIV, 14; Deut., IV, 30; XXXI, 29; Is., II, 2; Jer., XXIII, 29; Os., III, 5; Mich., IV, 1). Les jours de l'histoire ont un commencement et un terme. De même les générations de l'histoire s'acheminent vers un but. Neher écrit : « L'extériorité de Dieu par rapport à sa création est véritablement absolue et cette absoluité se retrouve à la fin des temps. L'histoire cessant, la création disparaît; il ne reste que Dieu dans son non-temps. C'est le schéma de la fin qui constitue en tant qu'eschatologie la réplique de la cosmologie de l'origine » (*L'essence du prophétisme*, pp. 131-132).

c) Un triomphe de la justice et de la vérité par Israël et le Serviteur. Faut-il rappeler que les temps messianiques seront non seulement un *ethos* de parfaite justice (Is., XI, 1-9), de religion purifiée de toute idolâtrie : « Ce jour-là l'homme regardera vers son Créateur et tournera les yeux vers le Saint d'Israël, il ne regardera plus les autels, ouvrage de ses mains... » (Is., XVII, 7), mais aussi un temps de parfaite révélation : « Car la connaissance de Yahvé remplira le pays comme les eaux couvrent le fond de la mer (Is., XI 9 *b*; cf. Jer., XXXI, 33-34; Is., XL, 5; XLII, 6; XLIX, 6; L, 5 sq.; LI, 4 sq; Hab., II, 14, qui est une reprise presque textuelle d'Is., XI, 9 *b*, mais avec une variante fort intéressante : « la connaissance de la gloire de Yahvé, » cf. Num., XIV, 21; sur ce lien, voir l'art. *Offenbarung* de H. Haag dans *Lexikon der Bibel*², 1968, col. 1247-1248, spécialement col. 1245, et l'art. *Glory* de G. Henton Davies dans *I. D. B.*, II, pp. 401-403, cf. la gloire eschatologique, I, *c*, p. 402). Cette gloire caractérise la nouvelle Jérusalem (Is., LXVI, 5, 18; Zach., XII, 7; cf. XIV, 7 sq.; Is., XXXV, 2; LX, 13; XL, 5; LIX, 19).

Dans cette perspective eschatologique de la gloire nous voyons un nouveau contact entre l'expérience prophétique de la gloire, si caractéristique d'Isaïe et d'Ézéchiel, l'expérience mosaïque du Sinaï et la théologie sacerdotale de P (pour la gloire chez cet auteur voir l'excellente note clé de la *Bible de Jérusalem* en Ex., XXIV, 15, p. 87, n.*a*).

Cette notion de gloire jette un pont vers l'apocalyptique biblique et juive (pour l'apocalyptique on trouvera la bibliographie utile dans *Bibel Lexikon*², 1968, p. 84).

d) Une eschatologie de pardon et de régénération spirituelle. Ce pardon et la connaissance directe de Dieu sont l'enjeu de la « nouvelle alliance » annoncée par Jérémie (Jer., XXXI, 31-34; L, 20; cf. Ez., XVI, 60; XXXIV, 25; XXXVII, 26; Is., XL, 2; LV, 3; LIX, 21; LX, 20; LXI, 8. Sur ces textes, cf. P. Bonnetain, art. *Grâce*, dans *D. B. S.*, III, col. 841-848, cf. 827 sq.).

Ce pardon n'est pas simple repentir mais changement d'un cœur de pierre en un cœur de chair (Ez., XXXVI, 25-38; cf. Is., LV, 3).

e) Le salut des humbles et par les humbles. Une des transmutations fondamentales et inattendues opérées en particulier dans le messianisme par Isaïe (XI, 1-5; cf. IX, 1-5; XIV, 32), par Sophonie, puis par le Trito-Isaïe (Is., LXI), c'est la destination spéciale de l'eschatologie : elle concerne avant tout les pauvres, les humbles, les cœurs meurtris, la victoire du petit Reste (*supra*, col. 1199). Une autre transmutation consiste à faire accepter que le messie soit non seulement le messie des pauvres, mais lui-même un pauvre, un humble : le messie pauvre (Is., LII-LIII; Zach., IX, 1-9; cf. *supra*, col. 1104-1107) venant rassembler la Communauté des humbles (cf. art. *Pauvres*, dans *D. B. S.*, VII, col. 387 sq.).

f) Lacunes et faiblesses de l'eschatologie paléotestamentaire. La principale lacune, si nous laissons de côté le livre de Daniel, très tardif (cf. A.-M. Dubarle, *D. B. S.*, VIII, 726-758, et M. Delcor, *Le livre de Daniel*, Paris, 1970), c'est l'absence chez les prophètes d'une eschatologie individuelle, même si celle-ci a été préparée par la rétribution individuelle professée par Jérémie (XXXI, 29 sq.) et Ézéchiel (XVIII, 4, 21-24; XXX-XXXII; XXXV, etc.). La faiblesse, c'est une insistance sur la suprématie d'Israël un ressentiment pour les ennemis, dus en partie aux liens de l'eschatologie avec la guerre sainte (Is., XIII; XIV, 3-21, 24-32; Ez., XXXVIII, 18; Joël, II, 20; Zach., XIV, 18). Heureusement que nous avons la finale d'Is., XIX pour renverser cette chaîne.

g) Le caractère périphérique et mythopoétique de l'imagerie eschatologique ou apocalyptique.

Le rapport de la venue de Dieu avec l'imagerie apocalyptique et avec les éléments naturels du monde est toujours d'ordre périphérique (cf. Clements, cité *supra*, col. 1193) en comparaison avec le noyau normatif des relations d'élection et d'alliance de Dieu avec son peuple. Même dans l'Apocalypse de Jean nous retrouvons ce primat d'union à Dieu dans une nouvelle justice, celle de Dieu et de l'Agneau, et le pardon de Dieu et de son Christ.

Mais il ne faut pas non plus trop sacrifier l'imagerie au nom de la différenciation des cultures ou de quelque nécessité de démythologisation prématurée. Avec John L. McKenzie, S. J. (*Mythopoetic Thinking*, dans *The Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1968, § 77, 23-31, vol. II, pp. 740-742), nous sommes d'accord pour admettre que l'imagerie tirée de la mythologie n'est pas seulement un embellissement poétique mais aussi — et même plutôt — un effort sérieux pour traduire en mots une intuition de la réalité trancendante. Mais ceci étant entendu, ce n'est pas d'hier qu'on renonce ici à l'explication théologique des images, car déjà S. Thomas d'Aquin (IV^e livre des *Sentences*, dist. XLVIII, quest. I, art. 4, solution 4) déclarait : « On ne sait pas trop comment tout cela se passera ».

Images, symboles et mythes n'étant plus conçus ici comme relevant de la mythologie, mais comme moyens d'expression privilégiée de la réalité transcendante, il faut encore souscrire à une excellente remarque de John L. McKenzie, à savoir que la

pensée mythopoétique n'est pas choisie ici délibérément comme un mode d'expression préférable au discours logique (option qui est — faut-il le rappeler — celle de Platon dans son mythe de la Caverne), car le mode d'expression mythopoétique est employé par la Bible et par les cultures orientales en un temps où le discours logique n'était pas advenu, n'était pas achevé, ou n'était pas connu. Sur ces questions lire J. Barr, *The Meaning of Mythology*, dans *V. T.*, IX, 1959, pp. 1-10; John Priest, *Myth and Dream in Hebrew Scripture*, dans *Myths, Dreams and Religion*, Essays edited by Joseph Campbell, New York, 1970, pp. 48-67, cf. pp. 49-52; et pour l'eschatologie spécialement messianique, José Alonzo Diaz, dans *Estudios biblicos*, XXVII, 1968, pp. 233-245.

Il en va de l'eschatologie comme des autres théophanies, car, quelles que soient les origines historiques et littéraires du lien entre théophanie et tempête (ou volcanisme), on ne saurait raisonnablement soutenir que Yahvé soit un dieu des tempêtes ou des volcans comme Adad ou Hadad, alors qu'il faut le confesser Seigneur des puissances cosmiques autant que vainqueur des ennemis, dominateur du chaos autant que libérateur d'Israël. Mais pouvait-on à ces époques chanter le pouvoir de Dieu sur la nature sans déployer la grande imagerie cosmogonique ? Il eût fallu trouver une langue abstraite.

L'eschatologie nous apparaît en définitive comme la suprême exigence d'un Dieu unique et tout-puissant, d'un Dieu de promesse et de pardon. Si Dieu est le Seigneur, peut-il perdre définitivement la partie engagée ? Un homme peut perdre, mais précisément les prophètes estiment que Dieu n'est pas un homme (Os., XI, 9), et donc une conclusion glorieuse est au terme des pensers de Dieu et des chemins, parfois sinueux, de l'élection (Is., LV, 8-9; relire tout ce chapitre). L'eschatologie, c'est le dernier mot, c'est le « définitif » de Dieu; à ce titre Dieu, l'Esprit et le Messie sont l'objet d'une louange éternelle. L'eschatologie est l'initiative et l'ultime conséquence, nécessaire et munificente, du monothéisme inconditionnel, rassemblant l'humanité dans le chant de la gloire de l'Unique.

Conclusions et perspectives. — I. La chaîne des prophètes hébreux dans le contexte oriental (col. 1205). — II. Le prophète de Yahvé au service des masses (col. 1207). 1° Action et théologie politiques. 2° L'enjeu ecclésiologique et christologique du prophétisme biblique : les charismatiques. 3° Le prophète de vocation en face de la structure tri-fonctionnelle de la théocratie. 4° Rôle paradigmatique de Moïse. 5° Messager et envoyé de l'Inconditionnel. 6° « Troubleur d'Israël ». 7° Le prophète, interpellateur de Dieu et intercesseur. 8° Le prophète, « homme de Dieu ». 9° Le prophète, homme de tradition et de renouveau. 10° « Géographie » du prophétisme. — III. L'expérience et la psychologie des prophètes (col. 1213). 1° L'expérience vécue du monothéisme. 2° La révélation de la gloire et de la sainteté divines. 3° Le *dabar* et la *ruaḥ*. 4° *Coincidentia oppositorum :* transcendance et proximité. 5° Convergences entre le prophétisme et les autres courants. 6° Expérience prophétique et extase. — IV. Le message prophétique (col. 1219). 1° La foi libératrice des prophètes et ses défis. 2° L'œuvre de Dieu à travers les temps. 3° L'espérance de l'unité : la nouvelle Jérusalem et la conversion des nations.

I. La chaine des prophètes hébreux dans le contexte oriental. — Du seul point de vue de l'histoire des religions, le fait massif et original du prophétisme hébreu réside dans cette longue série de fortes personnalités, aux origines et aux accents si divers, mais dont l'accord fondamental persiste pendant près d'un millénaire. Cette « « concaténation » multiséculaire des oracles et messages prophétiques d'un « petit groupe » en Israël assure déjà une spécificité à la Bible.

Ce qui, d'une manière générale, fait la caractéristique des oracles de l'antiquité, c'est leur caractère ponctuel, accidentel : ils répondent à une consultation précise et leur réponse est habituellement à échéance brève. Au contraire, de Nathan à Jésus, la prophétie hébraïque embrasse les temps et les époques. Les longueurs d'onde sont donc radicalement différentes (*supra*, col. 866-868; 876-879; 883-884; 1110-1121; 1146-1150; 1179-1205).

Depuis la découverte des textes de Mari, un genre littéraire prophétique est attesté clairement hors d'Israël avec la transmission d'un oracle divin par la bouche d'un intermédiaire humain, celui-ci faisant figure de « messager de la divinité » (*supra*, col. 884-896; cf. 888). Nous rencontrons désormais un type de prophétisme intuitif qui soutient l'analogie avec celui des prophètes hébreux ou celui de Mahomet. Pour marquer, toutefois, l'écart entre la Bible et Mari, on parlera, avec G. Heintz (*S. V. T.*, XVII, 1969, p. 113), de tablettes « à caractère prophétique ». La distinction a été agréée par W. L. Moran (*New evidence from Mari on the history of Prophecy*, dans *Biblica*, L, 1969, pp. 15-56, cf. p. 28). Si, à notre tour, nous l'acceptons, c'est en soulignant très fortement la différence avec la littérature proprement prophétique d'Israël, avec son processus vivant d'interprétation de l'histoire; cf. *supra*, col. 1110-1121.

Rappelons en effet que le comparatisme achoppera aussi longtemps qu'il usera de la simple méthode du parallélisme des phrases et des formules, car ce procédé laisse échapper les différences qui sont, non dans les mots et les propositions parallèles, mais dans le vaste contexte religieux des implications conceptuelles et du conditionnement intellectuel et religieux des orateurs et des écrivains, voire des lecteurs. De même, pour l'extase, l'important est dans le contenu et les connexions du message et non dans les phénomènes métapsychiques qui peuvent ressembler à beaucoup d'autres expériences. La seule méthode comparative qui apparaisse comme satisfaisante, voire scientifique, consiste à reconnaître les apports particuliers du génie de chaque peuple, à dégager des mentalités et des idéologies spécifiques (voir notre essai, *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Exégèse et théologie*, Mélanges Coppens, t. III, Gembloux, Paris, 1968, p. 82-190). Et la règle fondamentale d'une telle méthode est de toujours rapporter la partie au tout, l'élément à la synthèse, la fonction à la structure d'ensemble.

Ainsi pour l'Égypte, qui fit triompher dans ses pyramides l'ordre et l'harmonie, nous avons cru devoir faire remonter cette civilisation de l'ordre cosmique — et donc des oracles — jusqu'à un principe d'organisation, qui semble avoir été la notion de *maât*. La littérature dite prophétique ou apocalyptique apparaît en Égypte aux époques d'éclipse de *maât*, aux périodes de décadence et de troubles sociaux, avec cette caractéristique cependant que le genre « lamentations », sans être totalement inconnu, n'a guère prospéré chez ce peuple heureux. L'intégration des oracles à une idéologie de *maât* semble vérifiée, même si l'oracle politique de légimitation est en Égypte une implantation si soudaine et relativement si tardive qu'il est bien difficile d'éluder la question d'une influence extérieure.

La Mésopotamie, terre des grands cataclysmes fluviaux et du déferlement des invasions, cherche avant tout à exorciser la peur, le désespoir et la

guerre. De Gilgamesh aux poèmes du Juste Souffrant, des oracles aux exorcismes, elle veut avant tout se prémunir contre les dangers et les risques. Les calendriers hémérologiques seraient la contre-épreuve de ce que nous avançons ici. Spécialement à Mari, les oracles vont donc trouver un important « Sitz im Leben » dans la guerre sainte et la protection du roi et de ses sujets. Dans ces civilisations mésopotamiennes, on veut avant tout prémunir l'homme contre l'angoisse et l'inquiétude (*supra*, col. 875-878).

Au contraire, les prophètes hébreux seront « ministres de l'inquiétude » (*supra*, col. 943 sq.; 1059).

II. Le prophète de Yahvé au service des masses. — 1° *Action et théologie politiques.* — Si Israël n'a pas de philosophie de la *polis* (*supra*, col. 1052, 1090), du moins les prophètes hébreux ont un trait commun avec tous les devins et prophètes de l'antiquité, une action et une fonction politiques auxquelles ils ajouteront une théologie politique.

Nous avons constaté pour l'Égypte (*supra*, col. 820-862), parfois pour la Mésopotamie (col. 874-884), et assez généralement pour Mari (col. 887-896), l'orientation politique d'un grand nombre d'oracles. Il semble que les Sémites de l'Ouest (*supra*, Canaan, col. 890-904, et Balaam, col. 905-908) partagent avec Mari ce privilège de n'entreprendre une quelconque action politique qu'avec la garantie des oracles. Israël n'atteste les consultations privées des prophètes que depuis les origines jusqu'à Élisée; ensuite toute la prophétie devient foncièrement politique (*supra*, 1158 sq., 1162) : de Nathan à Élisée tous les oracles importants sont adressés à des rois, comportent à leur égard une critique fondamentale (col. 896) et sont tournés vers l'avenir.

Il serait difficile de trouver un seul prophète hébreu, en dehors de Jésus, qui échappe à l'action politique. Moïse (*supra*, col. 1038-1040, 1061), Déborah (col. 1013-1015, 1062), Samuel (col. 1015-1018, 1062; 1068-1073, 1078), les confréries de nabis au temps de Saül (col. 1018-1020), Gad et Nathan (col. 1020-1023; 1078-1080), Aḥiyyah de Silo (col. 1081-1082), Michée ben Jimla (col. 1081-1084), Šemayah (col. 1084-1086), Azariyâhu (col. 1021-1022), Élie (col. 1026-1030), Élisée et les « Fils des prophètes » (col. 1030-1034, 1087-1089) et ceux que, pour les différencier des pseudo-prophètes professionnels, nous appelerons les « prophètes inspirés » ou « prophètes classiques » (col. 1095-1099), tous sont profondément engagés dans des oracles (ou des actions) concernant Israël, Juda ou les nations, même si leurs auditoires sont des « petits groupes » de disciples (col. 996 sq.).

Mais bien loin de se contenter d'une orientation politique immédiate, les prophètes hébreux lancent souvent des oracles à longue portée (II Sam., vii; Is., ix, xi; Zach., ix; Dan., vii, etc.).

S'ils sont hommes du jugement de Dieu (*supra*, col. 956-964), nous avons pu les caractériser comme « hommes du peuple » (col. 1058-1059), comme « hommes de crise » (col. 1059-1061), comme « hommes de redressement et de résurrection » (col. 1061-1062), mais surtout comme hommes désintéressés.

Non seulement nos prophètes ont critiqué tous les despotismes (*supra*, col. 1058, 1065, 1069), ont opéré une démythologisation et une critique radicale de la royauté (col. 1062-1087); bien plus, ils ont fait et défait les rois (col. 1067-1074 et col. 1087-1089). Ils ont contesté la guerre (col. 1082-1086, 1108-1110). La plupart de leurs gestes et actions prophétiques concernaient la politique et l'avenir politique (col. 969-973), de même leurs prédictions (Balaam, col. 904-908; cf. 1045-1046; 1046-1047). Ils ont eu le courage de prédire le schisme (col. 1081-1082) et l'exil.

A la base de leur théologie politique il faut mettre l'idée d'élection (*supra*, col. 1082, 1119, 1121) qui se concrétise en alliance avec Israël. Mais le génie des prophètes est plutôt dans le dépassement d'un peuple particulier au profit de la vocation de toutes les nations (*supra*, col. 1121; *infra*, 1222).

Développant une théologie des « temps » (col. 867; 896; 908; 1057-1058; 1111-1114; 1121), de l'histoire (col. 1110-1121; 1146-1156) et des traditions (col. 1002-1012, 1016-1017), les prophètes n'attribuent pas le même poids à tous les événements, retenant avant tout les actes de jugement et les actes salvifiques. Juges du passé et messagers de l'avenir, nos prophètes, prédicateurs des masses, exercent la judicature de l'Histoire.

Tout en critiquant les sages et les diplomates aux vues humaines, ou d'une habileté tout orientale (*supra*, col. 1167-1172, 1173-1175), ils savent assumer pour leur messianisme (col. 1104-1107), pour leur idéal de la royauté (col. 1175-1179), les meilleurs principes de la sagesse et du droit (col. 912-914; 956-969, spécialement 967; 1150-1156).

En fait, les prophètes ont su découvrir dans l'histoire ses insuffisances et ses échecs : poids idéologique de la royauté (col. 1175-1179), dénoncé même par les « prophètes de cour » comme Nathan et Gad, poids des péchés individuels et collectifs (col. 1099-1106; cf. 956-965). Leur protestation ou, si l'on veut, leur révolution permanente, c'est l'eschatologie (col. 1179-1205), c'est-à-dire l'intuition criante du décalage entre la réalité présente et les exigences du Règne du Maître absolu de l'Histoire et des peuples. Ainsi leur monothéisme se révèle eschatologique et missionnaire par son essence, tendu vers une Révélation totale et universelle, et ces « insurgés » de Dieu deviennent les proclamateurs d'une Nouvelle Alliance (*supra*, col. 1201 sq. et *infra*, col. 1220 sq.).

2° *L'enjeu ecclésiologique et christologique du prophétisme biblique : les charismatiques.* — Pour mesurer cet enjeu, il suffit de fermer les yeux pour effacer un instant de notre révélation et de notre foi tout l'apport du prophétisme biblique. Que resterait-il? Les saintes légendes des patriarches et de l'Exode, l'histoire politique, aux heures où Israël tenait un rang sur la scène de l'Ancien Orient, des lois, des recueils de sagesse et des prières. Il nous manquerait par contre les défis de la foi, l'ouverture sur les nations, le Jugement de Dieu avec la contestation sociale et politique, et, hormis le messianisme royal des psaumes (probablement déjà en grande partie d'inspiration prophétique, comme les psaumes du Règne de Yahvé), il ne subsisterait pour ainsi dire aucune eschatologie, et bien peu de chose sur les Médiateurs. Toute la nouvelle Jérusalem nous manquerait.

Mais plus qu'une contestation divine des institutions et des hommes ou un message d'espérance, message qui suffirait d'ailleurs à leur grandeur, les prophètes nous apportent un certain style de vie, l'enthousiasme de l'expérience du « Dieu avec » et la vocation de rassembleurs d'hommes; surtout ils révèlent l'importance de la fonction charismatique dans la conduite d'un peuple de Dieu, la richesse et le poids du charisme.

Si nous avons insisté sur la place du prophète dans la vie du peuple et dans la structure tri-fonctionnelle de la théocratie (*supra*, col. 1037 sq.; cf. 1050, 1110, 1122, 1146 sq., 1157, 1161 sq. et *infra*, col. 1209-1211), c'est en raison de l'intérêt que l'Église ne peut cesser, sans se renier, de porter aux charismatiques. L'Église primitive tout autant que l'Israël selon l'Esprit furent foncièrement charismatiques. Ici le charismatique remplace le héros; cf. col. 1074.

L'inattendu, dans cet Orient peuplé d'extatiques, de devins, de magiciens, de thaumaturges, d'astro-

logues et plus tard de mages, c'est le clivage du prophétisme hébreu par rapport à toute technique de divination inductive, à toute méthode d'extase, même si occasionnellement nos prophètes classiques ont pu faire telle ou telle expérience similaire. Si l'on excepte Élie et Élisée, dont, par ailleurs, la vie nous parvient à travers de saintes légendes, les prophètes classiques ne se sont imposés ni par les miracles, ni par l'extraordinaire, ni par l'envoûtement des masses, ni par la force d'un parti, ni par l'autorité d'un magistère ou de l'institution. Force est bien de constater, au cours de leur message, le charisme de la justice, de la foi, de l'amour et de l'espérance et non celui des glossolalies et autres phénomènes merveilleux, même si l'extase a pu avoir son rôle (*infra*, col. 1217 sq.; *supra*, 897, 1019, 1026, 1032).

3° *Le prophète de vocation en face de la structure tri-fonctionnelle de la théocratie.* — En dégageant (*supra*, col. 1122; 1157 et 1168-1173) de Jer., XVIII, 18 et d'Ez., VII, 26 la triple fonction religieuse du prêtre, du prophète et du sage (ou ancien), nous devons immédiatement rappeler qu'Israël a connu une sorte de quatrième fonction, celle du roi; mais, en réalité, nous ne pensons pas qu'il faille aligner cette dernière avec les trois autres. D'abord les textes mentionnés ci-dessus ne le font pas, et d'autre part, comme chacun sait, en Orient le roi cumulait tous les pouvoirs et assumait, en droit au moins, toutes les fonctions, surtout à une époque où la distinction du religieux et du civil était nulle ou à peine esquissée.

Que le roi soit à l'origine prêtre suprême et délègue son sacerdoce, c'est là un fait dont la Bible conserve des traces. Saül sacrifiait (I Sam., XIII, 10). David sacrifia après avoir construit l'autel (II Sam., XXIV, 25) et le fléau cessa dans le pays. Salomon sacrifiait sur les hauts-lieux (I Reg., III, 3) et même, à Gabaon, mille holocaustes (I Reg., III, 4); après son songe (prophétique), il offrit des holocaustes et des sacrifices de paix devant l'arche (I Reg., III, 15).

Si l'on prend la fonction de chef au stade de Moïse, de Josué (Num., XXVII, 18-23; « homme en qui se trouve l'Esprit », *v.* 18; cf. Os., IX, 7), des grands juges, de Déborah, de Gédéon, des premiers rois, à savoir au niveau de Saül qui prophétisait par l'esprit (I Sam., X, 6), de David, homme saisi par l'esprit (I Sam., XVI, 13; cf. II Sam., XXIII), de Salomon, il est clair que les chefs et les rois participaient aux charismes prophétiques. Le cas le plus clair est celui de David, que la tradition nous a habillé en prophète (voir par ex. les multiples passages du N. T. où le nom de David est associé au terme de « prophète »).

L'objet précis et limité de notre enquête serait avant tout d'établir que depuis Moïse, qui sans avoir les privilèges d'une couronne royale, a cependant en fait exercé plusieurs fonctions royales et peut-être reçu le titre de « roi » de la tradition (Deut., XXXIII, 5; cf. Cazelles, *D. B. S.*, t. VII, col. 797-798), on rencontre chez les anciens chefs d'Israël un riche éventail de caractères charismatiques : sacerdoce du chef, dons de sagesse et de prophétie. Les fonctions spécialisées de prêtres, de prophètes, de sages (anciens ou scribes de la Loi) apparaîtront plus tard dans une société plus hiérarchisée et plus organisée. Il est frappant cependant de constater aussitôt que seul le sacerdoce saura s'organiser en une fonction parfaitement définie, tandis que les prophètes et les sages — en preuve et en raison même de leur origine charismatique — n'arriveront jamais à un statut juridique défini. Tous trois intègrent le temps. Quant au roi, qui intègre l'espace (col. 1057), l'expérience du peuple de Dieu tendra à limiter de plus en plus ses privilèges (*supra*, 1063-1090).

Quand nous suggérions (*supra*, col. 1037) une analogie entre cette structure religieuse tri-fonctionnelle et l'importante découverte de Georges Dumézil concernant l'idéologie tri-partite des Indo-Européens — « souveraineté religieuse, force physique, prospérité », pour reprendre son tableau qui s'explicite en un système social, en une sociologie — nous sommes conscients des risques et des limites de cette analogie, dont les termes, selon la règle de la logique aristotélicienne et thomiste, sont *simpliciter diversa, secundum quid eadem*. La diversité radicale se mesure ici entre une théocratie, au messianisme tri-fonctionnel (*supra*, 1194), et un système social global. Nous ne prétendons pas à la moindre filiation ou influence entre les deux milieux, entre les deux systèmes.

C'est là une tentation comparatiste, à laquelle, pour d'autres textes bibliques, a naguère succombé John Brough (*The tripartite ideology of the Indo-Europeans*, dans *Bull. of the School of Oriental and African Studies*, XXII, 1959, pp. 69-85). Cet essai a provoqué une sévère réplique et une fin de non-recevoir de G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible*, dans *Kratylos*, IV, 1959, Heft 2, pp. 98-118, avec d'abondantes annotations. Dumézil parle de « l'échec total » de la tentative de Brough (p. 117).

A nos yeux l'intérêt du rapprochement est d'ordre structural et invite à des recherches structuralistes sur la société hébraïque. Pareilles recherches pourraient aboutir à mettre en relief la place et les fonctions du prophète et du sage dans la théocratie qui s'établissait au tournant de l'exil, à l'époque où l'école deutéronomiste et Ezéchiel (XL-XLVIII) confinaient désormais le roi (ou le prince) à un rôle bien défini, strictement prévu par la Loi (Deut., XVII, 14-20) et par la prophétie (Ez., XLVI, 8-18; cf. XLIV, 3; XLV, 7-9*a*). Les limites et les difficultés d'une telle étude proviennent avant tout du caractère charismatique du prophétisme de vocation et de la disparition progressive de tout prophète, bien attestée à l'époque macchabéenne (I Macch., IV, 46; IX, 27; XIV, 41), mais aussi du caractère personnel et non héréditaire de la sagesse. L'Esprit souffle où et quand il veut.

En dépit de ces difficultés pour trouver un terrain stable ou pour tracer une carte de ces trois domaines, nous croyons que cet équilibre des trois fonctions — pour précaire qu'il ait été — est d'un réel intérêt ecclésiologique et christologique et qu'il représente une recherche de complémentarité des fonctions dans un peuple de Dieu : un sacerdoce stable, responsable du culte; une fonction charismatique de prêcheur; et l'office de réflexion des sages.

Ce qu'il faut cependant souligner, c'est que, dans le texte de Jérémie (XVIII, 18), le prophète d'Anatoth se trouve pour ainsi dire en opposition avec la structure tri-fonctionnelle des prêtres, des prophètes et des sages. En d'autres termes, les prophètes de vocation personnelle, nos prophètes classiques, sont en quelque sorte au-dessus ou en dehors de la structure. Et ainsi se vérifie une constante de l'histoire du salut : Dieu fait naître les institutions, mais ne s'y laisse pas enfermer. Dieu est l'Inconditionnel qui suscite le culte, l'arche, le Temple, les sacrifices, la royauté, le sacerdoce, le prophétisme, mais invite toujours au dépassement. Par le *dabar* et la *ruaḥ*, il reste le Dieu d'initiative absolue.

Rien ne témoigne mieux de cette souveraine liberté de Dieu que les vocations personnelles des prophètes, de Moïse à Jean-Baptiste en passant par les grands prophètes. Un peuple de Dieu n'est jamais réductible à des structures, si utiles qu'elles soient : nos prophètes classiques prouvent leur insuffisance face à toutes les institutions officielles. Jérémie caractérisera les pseudo-prophètes par le fait qu'ils se sont attribués eux-mêmes la fonction prophétique (Jer., XIV, 14; XXIII, 21).

Nous inscrivons sur la même ligne d'affrontement la surprenante résistance des prophètes de vocation à prendre eux-mêmes le titre de *nabi* (*supra*, col. 917-921). Amos le refuse ainsi que Michée; Osée s'en fait parfois une fâcheuse idée; Isaïe et Jérémie ne se donnent jamais ce titre, mais sont appelés ainsi par les autres. Nahum, Habacuc, Aggée et Zacharie sont ainsi désignés par les rédacteurs de leurs écrits. Seul Ezéchiel, le prêtre, s'appellerait lui-même *nabi'*. Le fait le plus significatif, c'est que Jérémie, Michée et Ezéchiel dans leurs polémiques contre les « pseudo-prophètes » désignent leurs adversaires exclusivement sous le nom de *nebi'im*.

4° *Rôle paradigmatique de Moïse.* — D'étapes en étapes, les progrès successifs de la critique n'ont cessé de nous projeter comme une image de marque, à savoir la figure de Moïse (*supra*, 908; 911-912; 916; 947; 975-978; 982-984; 986, 1087, 1153...). Les traditions d'Israël, mieux étudiées par G. von Rad et E. Rohland, révèlent l'influence profonde des souvenirs de l'Exode et du Sinaï chez certains prophètes (*supra*, col. 1007-1012). Les portraits bibliques de Samuel, l'arche ramenée par David à Jérusalem et établissant la liaison entre le Sinaï et Sion, nous ramènent encore à Moïse (*supra*, col. 1015-1018). La vocation de Jérémie s'explicite selon un décalque mosaïque (Jer., I, 4 sq.; cf. col. 976) et le prophète n'hésite pas à l'invoquer explicitement (XV, 1). L'école deutéronomiste construira un pont définitif entre les prophètes et Moïse (*supra*, col. 1038-1040), lequel, par son dialogue avec Dieu, manifeste sa supériorité sur les autres prophètes (*supra*, col. 1049; cf. 911 sq.; 1153 sq., 1164; et *infra*, col. 1212).

5° *Messager et envoyé de l'Inconditionnel.* — Un point d'unanimité entre les critiques se marque à propos de la vocation des prophètes en tant que messagers et envoyés (*supra*, col. 896, 975-984); les genres littéraires traduisent cette réalité, avec le « style du messager » (*supra*, col. 949-953).

Mais ce qu'il importe de souligner à travers les vocations d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, c'est le caractère impérieux du message (*supra*, col. 982, 984). A maintes reprises ils ont insisté sur l'origine divine de leur « vocation » et de leurs déclarations « Yahvé me fit voir » (Am., VII, 1, 4, 7; cf. Jer., I, 11, 13). Obligés de prêcher à temps et à contre-temps, d'annoncer souvent le jugement, la catastrophe ou la capitulation, ils soutiennent, face aux faux prophètes (*supra*, col. 1044) qui, eux, ne sont pas « envoyés », que messages et visions ne sont pas le produit de leur propre cœur (cf. Jer., XXIII, 16; Ez., XIII, 3).

W. Eichrodt insiste longuement sur cette irruption d'une réalité divine bouleversant idées et plans personnels au nom d'un impérieux « il faut ». Toute affirmation prétendant enchaîner Dieu *hic et nunc* au profit de tel ou tel, ou visant à établir entre Dieu et l'homme des relations stables, permanentes et sécurisantes, est pulvérisée par la présence de l'Inconditionnel, dont nulle créature ne peut disposer de quelque manière que ce soit. Aucun privilège, aucune élection (Saül, David, Salomon, prêtres, Israël) ne saurait mettre à l'abri des exigences inconditionnelles du Règne. Nous préférons parler ici d'inconditionnalité divine plutôt que de l'altérité de Dieu proposée par Eichrodt, car cette dernière notion, sans être inconnue de la Bible, ne nous paraît pas dominante (cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 230-231). Mais Eichrodt a bien raison de ne pas ramener cette réalité divine à un irrationnel, car nous avons la révélation d'un « Tu » divin, d'un Dieu personnel, qui parle aux hommes. Et ceci rejoint les profondes analyses de M. Buber, l'un des champions de ce « dialogue » entre Dieu et son peuple.

Ce que les prophètes interdisent aux Juifs de penser, c'est l'idée d'un Dieu silencieux, inactif, impuissant : « Celui-là n'agit pas et aucun malheur ne vient sur nous » (Jer., V, 12; cf. VI, 14; Eichrodt, *op. cit.*, p. 232-233).

Les prophètes sont donc les nouveaux témoins de l'autorité souveraine du Dieu de l'Alliance, telle qu'elle s'était exprimée au Sinaï et dans le Décalogue.

6° « *Troubleur d'Israël* ». — Le mot d'Achab à Élie est d'une vérité phénoménologique profonde. Les prophètes n'ont cessé de troubler la bonne conscience d'Israël. Samuel annonce la perte de l'arche et organisera en dehors d'elle la vie religieuse d'Israël. Aḥiyyah de Silo annonce le schisme du Royaume. D'Amos à Jérémie, les prophètes annoncent la fin du royaume d'Israël et de Juda, d'autres celle de Jérusalem. Jérémie non seulement s'en prend au Temple de Jérusalem (VII), mais ruine la confiance en son élection, théologie qui, au temps d'Isaïe, avait valu le salut à Jérusalem (Jer., XXVII-XXVIII). Les prophètes en arriveront à voir dans les ennemis d'Israël les instruments et les serviteurs de Dieu (Is., X, 5; cf. XIII, 5; V, 26; VII, 18; VIII, 7 sq.; Jer., XLIII, 10; Is., XLIV, 28; XLV, 1, etc.).

Le prophète est homme d'affrontement et avertisseur de la contestation divine. Toute l'existence de Samuel est une série d'affrontements avec le sacerdoce hélide de Silo, avec le peuple, avec le roi Saül (I Sam., VII-X, XIII, XV). Gad (II Sam., XXIV, 11-13) et Nathan (II Sam., XII, 1-14) sont les « Avertisseurs » de Dieu et leurs censures morales, comme leurs annonces du châtiment de Dieu, préludent à l'action future des prophètes. Mais à l'occasion, ils sont aussi annonciateurs du salut (Gad : I Sam., XXII, 5; Nathan : II Sam., VII).

Cette divine contestation a suscité non seulement les oracles de jugement sur Israël, mais aussi les oracles contre les nations. Elle a donné naissance à une vaste efflorescence de genres littéraires (*supra*, col. 943-969).

7° *Le prophète, interpellateur de Dieu et intercesseur.* — Dès la présentation d'Abraham, le croyant apparaît comme interpellateur de Dieu (Gen., XV, 2-3; XVIII, 22*b*-33). C'est un des sens aussi de la lutte de Jacob avec Dieu (XXXII, 23-33; cf. 10-12).

Moïse interpelle Dieu, non seulement dans sa vocation contrariante, mais dans ses bouleversantes intercessions pour Israël (Ex., XVII, 9; cf. V, 19 sq.; VI, 1; Ex., XXXII, 11-14, 30-35; cf. Deut., IX., 25, etc.).

Samuel interpelle Dieu dans sa vocation (*supra*, 1015 sq.; cf. 976). Ce sera également le cas d'Isaïe (col. 978-979) et de Jérémie (col. 1165 sq.). Mais Samuel est aussi l'intercesseur (col. 1163 sq.), celui qui s'affligeait au sujet de Saül (I Sam., XVI, 1).

Amos interpelle Dieu (col. 1165). Avec les Confessions de Jérémie (col. 982-983 et art. *Jérémie*), nous avons une véritable vie en dialogue.

8° *Le prophète, « homme de Dieu ».* — Cette désignation populaire traduit la plus juste des intuitions. « Homme de Dieu » implique beaucoup plus qu' « homme religieux » (mot-à-mot : un homme divin). Le plus souvent, il s'agit bien d'un titre honorifique (I Sam., II, 27; IX, 6-10; I Reg., XII, 22; XIII, 1; XVII, 18, 24; XX, 28; II Reg., I, 9-13; IV, 40 sq., 42 sq.; VI, 6).

Une autre preuve de la dignité attachée au titre de prophète nous est fournie par ces rétrospectives prophétiques en vertu desquelles on habille en *nabi* des figures du passé : Abraham (Gen., XX, 7), Moïse (Os., XII, 14; Deut., XVIII, 15-19; Num., XI, 25; XII, 6-8; Deut., XXXIV, 10), les anciens (Num., XI, 16 sq., 24-26), Aaron (Ex., VII, 1), Miryam (Ex., XV, 20;

Num., XII, 2), Déborah (Jud., V). John L. McKenzie (*Dictionary of the Bible*, Londres-Dublin, 1965, art. *Prophet*, p. 695) a bien vu la portée de ces rétrospectives pour la conception du prophète : ce sont soit des hommes en conversation avec Dieu (Abraham, Moïse), soit des inspirés qui parlent en son nom (Aaron, Miryam).

9° *Le prophète, homme de tradition et de renouveau.* — Notre longue enquête sur les traditions chez les prophètes (*supra*, col. 987-1012) nous a conduit vers trois sortes de conclusions :

a) La concurrence des traditions écrites et orales concernant le message proféré par les prophètes oblige à remettre définitivement en question la notion de prophètes écrivains (voir spécialement col. 996-1001). Nous en avons conclu à l'existence de « petits groupes », de cercles prophétiques, ou, si l'on préfère, d'« écoles de prophètes », étant bien entendu que le rôle intellectuel et littéraire des personnalités créatrices ne saurait être supplanté par la masse des secrétaires. La frappe exceptionnelle de l'éloquence et de la poésie de nos prophètes est le plus sûr garant de l'authenticité fondamentale de leurs écrits. La masse n'engendre pas de chefs-d'œuvre.

b) Les traditions anciennes d'Israël sont largement représentées (sauf pour Abraham) chez les prophètes préexiliques, mais elles le sont différemment dans le royaume du Nord, où l'on a une prédominance foncièrement mosaïque, et dans le royaume de Juda, où elles se révèlent essentiellement fidèles à David (*supra*, col. 1002-1012), à quelques exceptions près, qui ne modifient guère cette géographie du prophétisme.

c) A côté de la place tenue par les traditions, les prophètes se sont révélés foncièrement novateurs en plusieurs points (col. 1012 et 1063 sq.). Le cas d'Ezéchiel nous est apparu comme un prélude essentiel à l'attitude réformatrice de Jésus.

10° *La « géographie » du prophétisme.* — Notre étude des noms des prophètes (*supra*, col. 914-943) et du rôle de l'esprit, surtout prédominant dans le royaume du Nord (col. 1022; 1209), jointe à la carence à peu près complète de prophètes à Jérusalem (dans l'état de notre documentation) entre Nathan et Isaïe (soit environ deux siècles et demi), contrastant avec la pléthore de prophètes dans le royaume du Nord (col. 1023 sq.; 1035), nous révèle véritablement une sociologie et une géographie prophétiques. Faut-il voir dans cette richesse prophétique du royaume de Samarie une survivance de l'esprit mosaïque et de l'esprit critique de l'amphictyonie? L'idée ne peut être écartée facilement.

III. L'EXPÉRIENCE ET LA PSYCHOLOGIE DES PROPHÈTES. — 1° *L'expérience vécue du monothéisme.* — L'expérience prophétique fondamentale nous paraît être celle de la seigneurie du Dieu unique (col. 985 sq.). Le prophète, dans sa vocation, prend conscience des exigences absolues de souveraineté du Dieu d'Israël, de sa gloire, de sa sainteté (col. 982 sq.; 1058 sq.; 1214 sq.).

Au départ, on peut admettre avec Alt que le dieu du nomade est devenu par révélation et intervention le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire le Dieu d'assistance et de promesse à tel maître. Non le El débonnaire d'Ugarit, mais le Dieu d'intervention de tel ou tel lieu où s'instaure un culte. Et, du premier coup, ce monothéisme d'expérience personnelle — tel dieu m'a secouru, assuré, confié une révélation — apparaît comme un « monothéisme affectif », suivant l'heureuse expression de I. Engnell (col. 1131-1134).

Avec l'expérience libératrice des tribus de l'Exode, ce Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob devient Dieu d'Israël. Comme Buber l'a bien vu, le dieu de l'histoire devient Dieu d'Israël. Mais alors qu'en Orient les panthéons tendaient à s'organiser, à se hiérarchiser, et de fait pouvaient tendre vers ce que le P. Lagrange appelait un « monothéisme administratif » (*supra*, col. 875 sq.; cf. 1015, 1029, 1060), avec assemblées des dieux, fonctions divines, etc., le monothéisme israélite fut nettement un monothéisme de conquête, imposé par les armes et la guerre sainte. Le prophétisme de Moïse, de Déborah, des Juges, de Samuel a partie liée avec la guerre sainte, qui représentait les « guerres de Yahvé » (col. 1074 sq.; cf. 893 sq., 1082 sq., 1088 sq.).

D'Élie au Deutéro-Isaïe, il nous semble que la principale conquête du prophétisme est le déploiement des exigences et des conséquences du monothéisme, vécu d'abord comme une expérience du Dieu jaloux, de sa sainteté et de sa gloire.

2° *La révélation de la gloire et de la sainteté divines.* Tout comme le Moïse des traditions, Isaïe et Ézéchiel (*supra*, col. 978-980; 984-986) caractérisent leur ministère par une révélation personnelle de la « gloire de Dieu ». Cette notion de gloire divine *(kâbôd)*, Israël, avec ses prophètes et ses prêtres, nous paraît l'avoir enrichie dans une quadruple direction : *a)* la guerre sainte et l'histoire du salut; — *b)* le culte; — *c)* la révélation; — *d)* l'apocalyptique.

a) La guerre sainte libératrice de l'Exode (Ex., XIV, 4, 17-18; XV, 1-21) et de la conquête, avec l'arche (I Sam., IV, 21-22; *supra*, col. 985) manifeste avant tout la puissance royale de Dieu, devenu Yahvé Sebaoth à partir de Silo et des guerres de libération nationale : c'est le Dieu de l'Histoire (Is., XLII, 8; XLIV, 25 sq.). Effectivement on voit cette gloire de Yahvé se manifester — selon les prophètes — dans la défaite des ennemis d'Israël (Is., X, 16-18; XVI, 14; XVII, 3; XXI, 16; Ez., XXVIII, 20-26; XXXIX, 11-23).

C'est aussi la puissance de Yahvé qui le distingue des faux dieux et des idoles. Ainsi en Jer., II, 11, Dieu déclare : « Mon peuple a échangé sa gloire (= la puissance de Yahvé) contre l'impuissance (= la vanité des idoles) ». C'est cette même gloire que Dieu manifestera dans le retour des exilés (Deutéro-Isaïe et Ezéchiel). Il ne peut la céder (Is., XLVIII, 11) et il la réclame de ses créatures (Is., XLII, 8; XLIII, 21; LX, 6-7).

b) Le *kâbôd* cultuel et cosmique : expérience de la sainteté. Si Dieu est présent dans la guerre sainte, redoutable aux ennemis d'Israël et bienfaisant pour son peuple, cette présence bénéfique (Ex., XXIX, 43) s'attache à toutes les manifestations du culte, présence quasi sensible liée au feu, à la nuée (Ex., XL, 34; I Reg., VIII, 11), à l'Arche, à la Tente et plus tard au Temple (Is., VI; Ez., I-II; X, 4; XI, 22-23). Bien différente de la gloire des Grecs, qui est opinion, elle s'attache à des objets. Cette gloire quittera le Temple profané et reviendra au retour de l'exil dans un nouveau Temple (Ez. XI, 22-23; XLIII, 1-5).

Déjà un passage d'Isaïe annonçait cette gloire future de Jérusalem (Is., IV, 4-8). Jérémie identifia Sion avec « le trône de gloire, haut lieu dès l'origine... » (Jer., XVII, 12; cf. XIV, 21). La Jérusalem future sera toute brillante de la gloire de Yahvé (Is., LX, 1).

Mais l'intuition d'Isaïe (VI) et d'Ezéchiel est d'avoir relié la gloire et la sainteté de Dieu. Cette gloire est un symbole qui rend présente et découvre une réalité qui dépasse l'homme. Ici, suivant le mot de Bengel repris par Ed. Jacob, c'est la sainteté découverte (die aufgedeckte Heiligkeit).

c) Le *kâbôd* présence de révélation. Moïse demande à Dieu : « Fais moi voir ta gloire » (Ex., XXXIII, 18; cf. 21-22). Il ne s'agit plus ici de feu, d'éclair, de volcan, mais du mystère de la personne divine.

En ce sens, la gloire peut devenir un équivalent de

la justice (Prov., XXI, 21), ce qui fait dire au Trito-Isaïe : « Les nations verront ta justice et tous les rois ta gloire » (Is., LXII, 2; cf. Ps., XLVII, 10).

Bien que le mot gloire n'apparaisse pas dans le récit d'Élie à l'Horeb, son expérience de la brise légère témoigne de cette présence de révélation qui désormais s'intériorise, se spiritualise.

Avec Isaïe et son école elle prend sa dimension messianique (sous-jacente en Is., VI; Is., XL, 5; LVIII, 8; XI, 10).

Habacuc s'inscrit dans cette ligne de révélation : « La terre sera remplie de la connaissance de la gloire de Yahvé » (II, 14; cf. Num., XIV, 21; Ps., LVII, 6-12; LXXII, 19).

En Ez., IX, 3, cette gloire de Dieu interpelle et au *ỿ*. 4 c'est Yahvé lui-même qui est sujet de la phrase. Cette gloire-révélation prélude à l'Évangile de Jean (Joa., I).

d) Le *kâbôd* révélé sur les fleuves de Babylone. Cette gloire céleste avec des apparences d'homme et de Temple céleste à la fois (Ez., I-II) ouvre l'ère apocalyptique et prélude à cette manifestation supra-terrestre et supra-temporelle du Règne, au-dessus des conditions politico-historiques (cf. Paul D. Hanson, *Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment*, dans *R. B.*, LXXVIII, 1971, pp. 31-58; cf. pp. 34 sq.; 54 sq.; sévère pour l'apocalyptique).

L'importance de cette conception réside, comme pour le cas du Serviteur, dans le dépassement du caractère politique. Elle prépare la doctrine de la *šekinâh* (cf. *supra*, col. 985, avec les références : et A. M. Ramsey, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, coll. Lectio divina, n° 40, traduction M. Mailhé, pp. 20-25).

Nous pensons que les expériences de la gloire et de l'honneur de Dieu nous aident à comprendre l'inspiration prophétique. En s'identifiant avec intensité et constance à ce sens de la Seigneurie divine dans ses revendications les plus hautes, le prophète prend une vision des événements et de l'avenir, un peu comme le sage de la Grèce antique cherchant par la contemplation à s'identifier avec les Idées divines ou la Loi éternelle. Le prophète découvre au plus profond des drames d'Israël comment l'honneur de Dieu exige qu'Il satisfasse ses promesses quoi qu'il arrive, Dieu ayant pour ainsi dire donné une « parole d'honneur » à son peuple.

Un avenir de résurrection est donc assuré au plus creux du malheur et de l'exil. Encore que cela n'exclue pas une expérience extatique, on voit que certaines intuitions d'avenir sont possibles au serviteur qui a épousé totalement la volonté, les désirs et le sens des événements de son Maître et Seigneur.

3° *Le* dabar *et la* ruaḥ. — Le prophète est l'homme de la « parole » (Jer., XVIII, 18).

Lorsque nous traduisons *dabar* par « parole » nous commettons souvent une approximation où notre culture gréco-occidentale risque une interprétation moderne très éloignée de la réalité prophétique. Certes le mot *dabar* est utilisé 394 fois pour exprimer qu'une divine communication est transmise au peuple de Dieu et nous avons étudié les formulaires de cette transmission (*supra*, col. 949 sq.). Mais d'autres significations demeurent. Ed. Jacob, par ex., a relevé l'intérêt de la formule employée pour la consultation d'un prophète, « chercher un *dabar* auprès de lui » (I Reg., XIV, 5; XXII, 5; Jer., XXXVII, 17; XXXVIII, 14; XLII, 3) : *dabar* a ici le sens d'oracle, de consultation. Le mot peut également signifier une bénédiction irréversible (Gen., XXVII, 35-37). Mais surtout les Hébreux croyaient au pouvoir efficace et créateur de la parole (cf. Prov., XII, 25; XVIII, 20; Ps., XXXIII, 9; CVII, 20; Jer., IV, 28; Is., XLVI, 10*b*-11; LV, 10-11; Ez., XVII, 24; XXII, 14; XXXVI, 36; XXXVII, 14).

Pour exprimer que la « parole » fut transmise ou que l'esprit s'est emparé du prophète, le cycle d'Élie et d'Élisée emploie souvent l'expression « la main de Yahvé fut sur X » (I Reg., XVIII, 46; II Reg., III, 15). Isaïe a un langage voisin (Is., VIII, 11) et l'expression devient caractéristique chez Ezéchiel (I, 3; III, 14; VIII, 1, 3; XXXVII, 1; XL, 1; pour l'analogie entre l'esprit de Dieu et le doigt de Dieu, cf. Math., XII, 28 et Luc., XI, 20).

Comme dans l'expérience des prophètes de Mari (*supra*, col. 891 sq.), la distinction entre « voir » et « entendre » une parole n'existe guère. La parole survient souvent en vision (Is., II, 1; Jer., XXXVIII, 21).

La parole peut habiter l'individu (Deut., XXX, 14; cf. Col., III, 16). Elle prend la valeur d'une révélation chez le Deutéro-Isaïe. Le même auteur ne craint pas de tracer des lignes parallèles entre la Puissance de Dieu dans la Création, l'Histoire et la Révélation (Is., XLIV, 24-27).

La parole de Yahvé est comme une fonction, voir une extension de sa personnalité, et donc se trouve investie de son autorité suprême; elle est transmise par des hommes ou par des anges (Ps., CIII, 20; cf. Deut., XII, 32); le prophète est, comme les anges, un « envoyé » (Agg., I, 13). La Parole demeure à jamais (Is., XL, 8); elle devient finalement synonyme de Loi et de Sagesse (Ps., CXIX et Bar., IV, 1 sq.).

Dix-huit passages associent esprit *(ruaḥ)* et inspiration prophétique : le prophète est l'homme de l'esprit (Os., IX, 7, en parallèle avec *nabi; supra*, col. 918; cf. Num., XI, 26-29); Balaam ne prophétisera que par l'esprit d'Élohim (Num., XXIV, 2).

Cependant nous avons enregistré d'une part une longue défiance des prophètes classiques pour cette référence à l'esprit (*supra*, col. 918; 1022 sq.; cf. 1084). D'autre part (*supra*, col. 1022) nous avons noté d'étroites associations de l'esprit avec le prophétisme du royaume de Samarie. La méfiance pourrait tenir surtout aux connexions de l'esprit avec le prophétisme extatique de Saül et de ses compagnons (I Sam., X, 6; XIX, 19-24).

Avec J. A. Motyer (*Prophecy, Prophets*, dans *The New Bible Dictionary*, Grand Rapids, 1962, p. 1039), nous retiendrons la classification suivante :

a) affirmation explicite que la prophétie se rattache à l'esprit (I Reg., XXII, 24; cf. Joel, III, 1-2; Os., IX, 7; Neh., IX, 30; Zach., VII, 12); — *b)* lien entre esprit et inspiration (Mich., III, 8); — *c)* proclamation de l'inspiration de la parole prophétique par l'Esprit II Par., XV, 1; XX, 14; XXIV, 20; Neh., IX, 20; Ez., XI, 5; cf. I Par., XII, 18). Une fois de plus, ces énumérations manifestent la rareté de la mention des prophètes pré-exiliques, en particulier Isaïe et Jérémie.

En conclusion, *dabar* et *ruaḥ* manifestent une nouvelle fois la liberté des initiatives divines, le caractère dialogique du rapport entre Dieu et son peuple, enfin la relation historique, événementielle et non mythique de la révélation biblique.

4° *Coincidentia oppositorum : transcendance et proximité.* — Ce qui est caractéristique de la théologie biblique, spécialement chez les prophètes, c'est la coexistence ou la corrélation entre la transcendance et l'expérience d'une rencontre, d'une interpellation personnelle. Des récits de la vocation de Moïse, où l'appel personnel et l'intervention libératrice du Dieu des Pères se conjuguent avec des expériences de la sainteté de Dieu, jusqu'aux *Confessions* de Jérémie, cette *coincidentia oppositorum* nous paraît être l'originalité prophétique et l'une des profondes préparations au mystère de l'Incarnation.

Une autre opposition se situe entre la révélation ou la vision de Dieu et le *Deus absconditus* (Is., XLV,

15). Les prophètes se disent les confidents du conseil de Dieu (I Reg., XXII, 19-23; Am., III, 7; Jer., XXIII, 18, 22). Isaïe déclare « avoir vu »; en réalité, il ne voit que le manteau de la majesté divine (Is., VI, 1, 5). Amos voit « Adonaï debout devant l'autel » (Am., IX, 1), mais la comparaison avec VII, 7 réduit la portée transcendante de cette vision. Ezéchiel voit le char divin (Ez., I), mais ne peut décrire avec précision le personnage : « ...la forme d'un trône et sur la forme de trône une forme pareille à l'aspect d'un homme » (I, 26), pour conclure : « ... c'était le reflet de l'image de la gloire de Yahvé... » (I, 28*b*). Cette accumulation de « forme », de « reflet », d' « apparence » montre bien la nécessité de sauvegarder l'inaccessibilité, la non-représentation divine en laissant apparaître l'imperfection de la vision, et la distance qualitative infinie entre Dieu et les symboles de sa présence. La vision du Fils de l'Homme (Dan., VII, 13 sq.) nécessitera toute une exégèse de la part de l'ange. Visions, symboles, images et paraboles veulent affirmer l'intervention de Dieu, mais le manifestent dans une lumière si éblouissante et aux facettes si multiples que l'inaccessibilité divine s'en trouve préservée; cf. Job, IX, 32-34.

Avec J. Barr nous avons reconnu dans ces communications divines personnelles — que la foi populaire faisait remonter très haut et à de merveilleuses histoires (Gen., XXVI, 24; XXVIII, 12 sq., etc.) — un axe de révélation aussi ancien et aussi important que la révélation à travers l'histoire (*supra*, 981 sq., 1116 sq.).

Depuis la migration d'Abraham et l'exode des tribus, les événements sont cependant interprétés et commentés par les prophètes comme une marche de Dieu avec son peuple (*supra*, 1115 sq., 1146 sq.).

Cette dialectique entre la transcendance et la proximité de Dieu, si elle est familière au théologien moderne, semble avoir été une nouveauté à l'époque, si l'on veut se souvenir de l'environnement culturel. D'une part la monolâtrie solaire d'Akhenaton n'échappait pas à un certain panthéisme immanentiste caractérisé — pour reprendre la formule très exacte d'A. Deissler (art. *Gott*, dans *Bibel-Lexikon*, p. 614) — par un *In-sein in der Welt*. Du côté de la Grèce d'autre part, faut-il rappeler que le Dieu d'Aristote, cet Acte pur, ne saurait en aucune manière s'occuper des hommes et du monde sub-lunaire, et que la notion de création reste étrangère aux Grecs ?

5° *Convergences entre le prophétisme et les autres courants.* — Ce n'est pas sans étonnement que l'on constate de plus en plus les échanges entre le sacerdoce, le prophétisme et le courant sapientiel, sans oublier le milieu des psalmistes, qui participe des trois, ou le courant apocalyptique, qui lui aussi fait des emprunts dans tous les courants bibliques.

Il est clair par exemple que la *torah* a été récupérée par les prophètes (*supra*, 967, 1161), spécialement par le Deutéro-Isaïe (XLII, 21; LI, 4, 7; cf. LII, 7) et dans les chants du Serviteur (XLII, 14, *mišpath*; cf. XLIX, 2).

Mais il est non moins évident que l'expérience de la gloire est commune au sacerdoce et au prophétisme, que le *dabar* peut être revendiqué par les prêtres et les psalmistes, le *ruaḥ* par les sages et les rois (*supra*, col. 1169, 1209). L'amour pour Dieu est autant une revendication des prêtres que des prophètes. Pour la sagesse (*supra*, col. 1075-1079), nous avons montré les échanges réciproques.

6° *Expérience prophétique et extase.* — Nous avons gardé nos distances vis-à-vis de cette délicate question, car elle nous paraît le type même de la question insoluble, au moins en ce qui concerne les prophètes classiques. D'abord parce que le mode de rédaction tardif des écrits prophétiques, recueillis et rassemblés par des disciples (*supra*, col. 987-1001), ne laisse que très peu d'accès direct à ce genre d'expérience (cf. Michel de Goedt, art. *Extase dans la Bible*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. IV, col. 2073). Ensuite parce que la clarté, la précision, l'unité et l'équilibre des visions ou auditions trahissent un état d'éveil supérieur à celui de la conscience vigile ordinaire (cf. Ivar P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, 1946, pp. 70-77). Ce qui exclut a fortiori un état « subvigile ».

Les éléments de comparaison avec l'extatisme mésopotamien (*supra*, col. 878, 881) ou mariote (*supra*, col. 888, 891-893), sur lequel nous avons encore peu de détails, avec l'extatisme phénicien décrit par Wen-Amon (*supra*, col. 902-904) ou cananéen (les prêtres du Carmel, I Reg., XVIII, 26-29) ne laissent place qu'à une conclusion ferme : consciemment, le prophétisme classique prend ses distances vis-à-vis de ces prophétismes frénétiques. Par contre, les *nebi'im* de l'époque de Samuel pourraient, de l'avis de beaucoup, se rattacher originairement à des formes cananéennes, même si la cause yahviste les remodèle (I Sam., X, 5 sq., 10 sq.; XIX, 24).

Quant à poursuivre l'investigation (comme le fait avec érudition A. Oepke, art. ἔκστασις, dans *T. W. N. T.*, II, pp. 449-458) par la comparaison avec les extases dionysiaques, avec les transes des *Ménades*, avec l'extase collective des *Thyades* qui massacraient souvent ceux qui s'offraient à leurs regards (d'où leur nom), avec les rituels des bacchanales romaines, avec les extases violentes des cultes d'Attis, etc., c'est nous éloigner un peu plus d'un bon éclairage.

Est-ce à dire que l'élément extraordinaire et fantastique des visions d'Isaïe (VI) et d'Ezéchiel (I-IV, VIII-XI) soit entièrement réductible à une expérience rationnelle ou à des procédés littéraires? Nous sommes loin de le penser. Mais, dans l'ensemble des œuvres de ces prophètes, ces textes tranchent comme des exceptions, certes insolites, mais véritablement très rares et témoignent non de techniques d'extase mais de la libre initiative de Dieu.

Si les partisans de l'extase prophétique peuvent se réclamer de l'autorité de B. Duhm, de Gunkel, de G. Hölscher, de F. Häussermann, de A. Heschel, de J. Hempel et d'O. Eissfeldt, pour qui « la source ultime de la parole prophétique est l'état de saisissement extatique» (*Einleitung in das A. T.*[3], p. 103 sq.), on a pu constater que Mowinckel dans ses derniers travaux avait tendance à réduire l'importance de l'extase, et lorsqu'il l'admettait pour Isaïe et son école, il envisageait plutôt une extase de type apathique qu'une extase exaltée (cf. Seierstad, p. 158).

Pour nous, nous préférons, avec G. von Rad, prendre vis-à-vis des théories extatiques une réserve à la fois nuancée et motivée. Nuancée, car il s'avère que la notion d'extase mise en avant par Hölscher était « trop vague et mal définie »; réserve motivée, car bien loin de perdre la conscience de son moi comme dans les théories susdites, le prophète pourrait au contraire faire preuve d'une personnalité très exceptionnelle dans l'histoire de l'antiquité orientale (*Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 55). S'il admet une certaine variété dans l'expérience des communications divines, von Rad souligne aussitôt trois caractères : d'abord qu' « on n'arrive pas à se représenter clairement le côté psychique du processus »; ensuite il marque avec Jérémie (XXIII, 28) l'infériorité des songes; enfin « nous avons des raisons d'admettre que les prophètes ont eu aussi des inspirations qui se sont produites sans aucune modification de leur état conscient, donc entièrement dans le domaine intérieur » (*op. cit.*, p. 61).

Peut-être pourrions-nous, par manière d'hypothèse explicative, retenir le critère de l'extraordinaire. Si

un prophète décrit comme Michée Ben Jimlah (I Reg., XXII, 19) la cour céleste, si comme Isaïe ou Ezéchiel il entrevoit la Majesté divine, si comme Amos il voit le feu dévorant, le grand abîme (Am., VII, 4-6), si comme Zacharie VI et Daniel VII il perçoit des images extraordinaires, nous sommes tout disposé à parler d'extase. Mais dans le cas d'un Jérémie trouvant un sens nouveau et symbolique à la branche d'amandier et, en général, dans le cas de tous les jeux de mots des prophètes, nous serions enclin à écarter toute extase; cf. *supra*, col. 1217 et 985-987.

Donc non seulement toute vision n'est pas extase, mais nous serions prêt à souscrire à l'affirmation de W. Harrington que la formule « ainsi parle Yahvé » n'implique pas chaque fois une révélation directe de la part de Dieu; ces mots « représentent plutôt, dans la fréquence de leur répétition, le développement normal d'une révélation initiale » (*Nouvelle Introduction à la Bible*, p. 345; cf. *supra*, col. 982 et 972).

IV. Le message prophétique. — 1° *La foi libératrice des prophètes et ses défis.* — Pour un prophète comme Isaïe, il n'y aura de salut pour Jérusalem que dans la foi. Si croire c'est se consolider en Yahvé (cf. G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, I, p. 153), nous pourrions traduire ainsi son aphorisme sur la foi lors de la crise éphraïmite : « Si vous ne vous consolidez pas (en Yahvé), vous ne serez pas solides » (Is., VII, 9). Remarquons tout de suite le défi à toute prudence politique que représentait cet acte de foi. Et le prophète réitère le défi en 701, lors de l'invasion de Sennachérib (Is., XXXVI-XXXVII).

Et cependant cette foi est libératrice dans tous les sens du terme, car non seulement elle délivrera Jérusalem, mais elle délivre les croyants de l'angoisse d'un *fatum* obscur, pour les placer dans la lumière d'un plan de Dieu, d'un sens de l'histoire, d'une réalisation de promesses. Foi paradoxale, mais non irrationnelle ni absurde; croire, c'est au contraire bâtir sur la pierre (Is., XXVIII, 16).

Ces défis de la foi étaient homogènes aux récits des anciennes traditions yahvistes et élohistes qui nous présentaient l'existence d'Abraham, de Joseph, de Moïse et du peuple sortant d'Égypte comme une série ininterrompue de défis de la foi. Les livres de Josué et des Juges, avec leurs héros, ne déparaient nullement cette foi exodale et paradoxale.

Isaïe et les prophètes ont passé leur existence à ruiner les faux appuis de la foi et de l'espérance. Qu'on relise, par ex. Is., XXX et son climax. A celui qui prétendrait y voir fanfaronnade de prédicateur rappelons que c'est exactement la description de l'attitude d'Élie au mont Carmel en face des 450 prophètes de Baal, celle de Nathan en face de David, et même celle du tout jeune Samuel devant le pontife Héli de Silo, ou celle d'Esdras refusant l'escorte pour accompagner le retour des exilés (Esdr., VII, 21-23).

Cette foi comporte chez Isaïe des engagements ou plutôt des désengagements politiques, elle exige le renoncement aux succès militaires et aux alliances des grandes puissances, Assyrie (Is., X, 20) ou Égypte (XXX, 1-7; XXXI, 1-3). Cette idée du faux appui de la cavalerie et des chars débouchera sur le thème messianique de Zacharie montrant le Messie entrant à Jérusalem pour y supprimer les chevaux (IX, 10).

2° *L'œuvre de Dieu à travers les temps.* — La foi des prophètes n'est pas seulement événementielle, ponctuelle; elle embrasse toute l'œuvre de Dieu dans le passé, le présent et l'avenir (Is., XL-LV) car, comme le rappelera l'auteur de Judith, Dieu, « auteur de tout ce qui s'est passé, de ce qui se fait actuellement et de ce qui se fera plus tard » (Jud., IX, 5), suscite les événements et les exécute jusqu'à ce que soient réalisés « les desseins de son cœur » (Jer., XXX, 24). Foi exodale, sans cesse renouvelée!

La théologie biblique ne peut être, à nos yeux, qu'une théologie de l'œuvre de Dieu, car la notion d'alliance est trop étroite, absente d'ailleurs de l'ensemble des écrits de Sagesse, de même celle de peuple de Dieu. Une théologie biblique qui englobe création, histoire et eschatologie ne peut être qu'une théologie des œuvres de Dieu ou de l'œuvre de Dieu à travers les temps (cf. L. Ramlot, art. *Obras de Dios*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, V, col. 586-591, et dans *Revue thomiste*, 1965, pp. 101 et 105). Ed. Jacob (*Grundfragen alttest. Theologie*, 1970, p. 36) se montre favorable à cette idée.

a) L'élection ou l'expérience du « Dieu avec ». — Nous avons accordé de longs développements aux diverses traditions de l'élection chez les prophètes (*supra*, 1003-1012,1015 sq., 1090 sq., 1112, 1121) et à leur importance pour l'eschatologie (1193, 1201 sq.).

Déjà Osée trouvait une formule inoubliable pour évoquer l'élection : « J'appelais mon fils hors d'Égypte » (XI, 1).

Mais c'est Isaïe qui nous livre le plus beau texte : « Et toi, Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai élu, race d'Abraham mon ami, toi que j'ai pris des extrémités de la terre et que j'ai appelé du bout du monde, toi à qui j'ai dit : « Tu es mon serviteur, je t'ai élu et ne t'ai point rejeté », sois sans crainte, car je suis avec toi; ne jette pas à la ronde des regards angoissés, car je suis ton Dieu » (Is., XLI, 8-10*a*; trad. *Bible du Centenaire*). Ce texte, d'une extraordinaire plénitude théologique, rassemble presque tout le vocabulaire de base et les thèmes de l'élection. Pour la première fois, un prophète rattache l'élection à Abraham, qualifié d' « ami » pour la seule fois dans l'A. T. Le thème « mon élu » reviendra en XLIII, 20; XLIV, 2; XLV, 4, « mes élus » en XLIII, 10; cf. LXV, 9, 15, 22. Faut-il rappeler que le titre d' « élu » sera donné à Jésus (Luc., IX, 35; XXIII, 35)? Comme pour les vocations individuelles des prophètes (*supra*, col. 973-987, spécialement 980), nous retrouvons ici la formule classique « ne crains pas, je suis avec toi », formule complétée par l'une des expressions de l'alliance : « Je suis ton Dieu ».

b) L'alliance ou l'expérience du dialogue et de l'amour. — Jean Giblet et Pierre Grelot (art. *Alliance*, dans *V. T. B.*, 2e éd. revisée et augmentée, Paris, 1970, col. 28-38; cf. col. 23-26) ont bien relevé l'apport spécifique des prophètes à la théologie de l'alliance : « Originairement, l'alliance se présentait surtout sous un aspect juridique : un pacte entre Yahweh et son peuple. Les prophètes la chargent de notes affectives, en cherchant dans l'expérience humaine d'autres analogies pour expliquer les rapports mutuels de Dieu et de son peuple » (col. 33).

Cette transformation de l'alliance est l'une des grandes leçons de la pastorale des prophètes. Dépassant le type oriental de l'alliance du Grand Roi Suzerain, ils en arrivent à une relation entre époux (Os., I-III; XI; Is., L, 1; LIV, 5, cf. 4-8; LXI, 10; LXII, 4-5; Jer., II, 1-7, 20; III, 11-22; XXXI, 3; Ez., XVI, 23, cf. 1-43, 59-63). Mais pour bien mettre en évidence la seule valeur analogique de ce grand thème d'amour —qui a aussi ses aspects juridiques trop souvent négligés — non seulement ils en utilisent d'autres, mais déjà Osée entrelace les relations père-fils avec celles de mari-femme (Os., XI).

Et à côté de ces relations familiales, rappelons différents symboles : pasteur-troupeau (Is., XL, 11); propriétaire-vigne (Is., V, 27); potiers-vase (Jer., XVIII; Is., XXIX, 16; LXIV, 7), sans oublier la parabole d'Isaïe sur le laboureur (Is., XXVIII) et toutes les images empruntées aux divers métiers. Pour toute cette symbolique, cf. P. Bonnetain, art. *Grâce*, dans

D. B. S., t. III, col. 824 sq. qui a utilisé le travail de base de J. Ziegler; on y ajoutera V. Warnach, *Agapè*, Dusseldorf, 1950 ; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, déjà cité, et Cl. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu*, Paris, 1957.

Cette forte coloration affective reconnue à l'alliance ne doit pas faire oublier son origine juridique. Et nous donnons raison à W. Eichrodt (dans *Interpretation*, XX, 3, 1966, pp. 302-321) lorsqu'à l'encontre de J. Begrich et de A. Jepsen il maintient que le commandement est constitutif de l'alliance. Les découvertes des parallèles diplomatiques des traités de vassalité ne laissent plus de place à aucun doute.

c) Jugement et justice. — Nous n'avons cessé de montrer (col. 1077-1089, 1101 sq., 1168 sq., 1198 sq.) l'importance du jugement dans le message prophétique et d'étudier les genres littéraires (col. 956-967) qu'il avait suscités. Renvoyons une dernière fois le lecteur à quelques textes majeurs: Am., I-II; V, 15; IX, 9; Os., IV, 1; cf. I, 9; Is., I, 2; XXX, 12-14; Jer., V, 3, 12, 14, cf. 1-17; Joel, I-II, etc. et, pour le jugement des nations, Am., I-II; Jer., I, 15 sq.; Joel, II, IV; Soph., III, 8, etc.

Quant à la justice de Dieu (cf. *supra*, art. *Justice*, t. IV, col. 1418 sq.), est-il besoin de rappeler que dans le Deutéro-Isaïe *ṣedeq* se traduit par victoire, par salut, et que *ṣedaqah* y est toujours participation à l'ordre salvifique (Is., XLV, 8; XLVI, 12; XLVIII, 18; LI, 6, 8; cf. LX, 17; LXI, 10 sq.)? La justice biblique, la justice de Dieu n'est pas norme, mais acte salutaire intégrant l'alliance et n'excluant nullement l'amour. C'est cette justice, nous l'avons noté (col. 1109) que les prophètes veulent voir s'établir à tout prix.

d) Création, rédemption et eschatologie. — Chez les prophètes, la création est présente mais généralement dans une perspective de sotériologie (Is., XL-LV). Ce ne serait pas le moindre mérite du message prophétique que de nous apprendre à ne pas séparer, comme trop souvent en théologie, la création de la rédemption et de l'eschatologie (cf. col. 1200-1203). Pour garantir la mission du Serviteur, le Deutéro-Isaïe fait appel à la création (Is., XLII, 5). Pour montrer l'inanité des faux dieux, il s'appuie encore sur la création, œuvre de puissance (Is., XL, 21, 22, 26; XLV, 18). Même thème repris par Jérémie (X, 12-16; LI, 15-19), le prophète d'Anatoth étant peut-être plus attentif que d'autres à la création : il admire Dieu arrêtant les élans de la mer avec une infranchissable barrière de sable (V, 22) et, contre les rationalistes et les idolâtres de son temps, maintient que c'est Yahvé qui fait pleuvoir (XIV, 22).

L'eschatologie n'est qu'un retour des origines, sur un mode majeur (*supra*, col. 1200 sq.).

3° *L'espérance de l'unité : la nouvelle Jérusalem et la conversion des nations.* — « J'ai mis le peuple d'Israël en déroute, raconte Nabuchodonosor dans ses Annales, j'en ai fait un amas de ruines, ce qu'aucun roi précédent n'avait jamais réalisé ». Voilà l'histoire en 587 avant J.-C. Or c'est précisément quand Jérusalem disparaît de la carte du monde civilisé que surgissent les grands théologiens de la Jérusalem nouvelle (Deutéro et Trito-Isaïe, Ezéchiel XL-XLVIII).

A l'heure de son insignifiance politique, Jérusalem va devenir le point de ralliement des nations. Nous tenons là l'ultime conséquence de la foi monothéiste, devenue espérance d'avenir et espérance d'unité des peuples; telle est bien d'ailleurs la mission du Serviteur de Yahvé, « lumière des nations » (Is., XLIX, 6; cf. XLII, 6) et alliance d'humanité (XLII, 6; cf. L. Ramlot, art. *Jérusalem* (Théologie), dans *Enciclopedia de la Biblia*, IV, col. 428-447; R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, dans *R. B.*, LXXIII, 1966, pp. 481-509).

Le prophétisme est un message obstiné d'unité, c'est le premier flux et le plus fort courant d'aimantation monothéiste qui ait poussé jusqu'à ses ultimes et plus radicales conséquences la doctrine du Dieu unique. L'histoire d'Israël est celle d'une espérance de l'unité, en dépit de tous les éclatements, de tous les cloisonnements, et ceci en raison même du monothéisme qui exige un seul Seigneur pour tous les peuples.

Après l'éclatement significatif du mythe de Babel, c'est un dessein d'unité qui s'amorce avec Abraham. Mais le Dieu d'élection et d'alliance risquait d'enfermer Israël, son partenaire, dans un monothéisme certes exclusif, mais national.

L'inattendu, c'est de constater l'ancienneté des brèches dans ce nationalisme. Le Dieu d'Abraham et de Sara apparaît déjà comme le Dieu d'Agar, la servante arabe chassée au désert et secourue par Yahvé qui entend les vagissements de son enfant. Le Dieu de David est aussi celui qui prend le parti de son mercenaire étranger, Urie le hittite, comme il est le Dieu de Ruth la Moabite, comme il sera le Dieu des Ninivites (Jonas), le Dieu qui bénit l'Égypte et l'Assyrie, les plus terribles ennemis héréditaires d'Israël.

Mais avant de triompher dans ces vues universalistes, voire missionnaires, le monothéisme avait eu à surmonter bien des dangers. Car le monothéisme apparaît sans cesse menacé de tous côtés, en particulier par l'influence des femmes étrangères (Num., XXV, 1-5; XXXI, 13-18; Neh., XIII, 24 sq.; Neh., XIII réalise le programme de Num., XXXV, 34) et spécialement par les reines étrangères (les femmes de Salomon; sous Achab, Jézabel et Athalie). En grande partie à cause de ces graves menaces, prophètes et deutéronomistes jugeront et souvent condamneront leurs rois et Ezéchiel fera d'Israël un peuple séparé (Ez., XL-XLVIII; spécialement XLIV, 7-9). Mais en même temps le nationalisme religieux était dépassé par le monothéisme prophétique : les autres nations apparaissent d'abord comme les instruments de la colère de Dieu (Is., IX, 10), l'Assyrie comme la verge de la colère de Dieu (Is., X, 5; cf. Jer., XXV, 9); puis, en un second temps, on entrevoit un appel pour les autres nations (Is., LV, 5), qui sont devant Dieu comme la goutte d'eau (Is., XL, 15); enfin, dans une troisième étape, apparaît Jérusalem, lieu de rassemblement des nations et maison de prières pour tous les peuples (Is., LVI, 7).

Léon Ramlot, O. P.

PROPHÉTISME DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Selon une constatation des écrits rabbiniques, l'Esprit-Saint, ou Esprit de prophétie, s'est éloigné d'Israël après Aggée, Zacharie et Malachie (*Yoma*, 9*b*). Par opposition, l'Église naissante se considère comme le Temple de l'Esprit de Dieu et s'enorgueillit de compter des prophètes en son sein (I Cor., XII, 28). Comme l'écrit R. Schnackenburg, « l'expression « Dieu nous a donné l'Esprit » apparaît déjà comme une formule bien établie du catéchisme du christianisme primitif » (*L'Église dans le N. T.*, traduction franç., Paris, 1964, p. 17). Les manifestations de l'Esprit sont variées, comme le montrent les diverses listes proposées par S. Paul et les récits des Actes. Le « prophétisme » comme tel, avec son pendant inséparable, le « discernement des esprits », n'apparaît que dans un nombre de cas limités, mais on ne saurait douter que les prophètes n'aient joué un rôle important dans l'expansion du christianisme à côté des apôtres et des didascales. Quels sont-ils exactement ? Quels thèmes développaient-ils ? Quelle influence exercèrent-ils sur la vie des communautés ?

Le sujet est difficile à traiter, en raison du laco-

nisme de nos sources et de la variété des formes qu'a revêtues le prophétisme néo-testamentaire. Il faut se garder d'extrapoler à partir de données sporadiques et de généraliser ce qui a pu n'être qu'exceptionnel. Dans ce domaine s'impose une recherche analytique, si l'on ne veut pas tomber dans la reconstitution arbitraire. Le prophétisme se trouve lié avec la formation de la tradition, ou si l'on préfère avec la prise de conscience par l'Église de sa foi christologique et de son orientation vers l'avenir, et aussi avec l'organisation progressive des communautés. L'intérêt actuel pour l'histoire des ministères et leur rôle respectif invite aussi à scruter de plus près le prophétisme du N. T.

Comme base de départ pour cette enquête, il faut partir des indications de la *Concordance*. Sur 144 emplois de προφήτης, 123 concernent les inspirés de l'A. T. et 21 seulement les inspirés chrétiens. C'est dire que fondamentalement le mot προφήτης évoque le groupe des *nebî'îm*, dont on lit et commente les œuvres à la synagogue et sur lesquels s'appuie la prédication chrétienne. Pour les autres termes de la racine, la proportion se retourne : sur 28 emplois de προφητεύω, 21 pour les charismatiques chrétiens; sur 19 emplois de προφητεία, 16 pour les mêmes. Προφητικός est employé 2 fois et concerne les oracles des prophètes de l'A. T.; le N. T. connaît enfin deux prophétesses (προφῆτις), Anne et Jézabel. Cette comparaison invite à distinguer, comme C. Perrot me l'a suggéré, entre le titre proprement dit de « prophète », relativement rare même dans l'Église primitive, et la « fonction prophétique », entendue de façon plus large et remplie occasionnellement dans la communauté par celui qui prononce la bénédiction liturgique ou exhorte (paraclèse) ses frères.

L'emploi massif du terme προφήτης pour désigner les porte-parole de Dieu dans le passé revêt une grande importance. Il prouve que, très conscients de bénéficier des dons eschatologiques, les chrétiens ne se coupent cependant pas du passé d'Israël et interprètent leurs propres expériences à la lumière de la Parole de Dieu. Cela nous montre aussi que, sauf preuve du contraire, il n'y a pas à chercher des analogies dans le monde extra-biblique, mais qu'il faut d'abord replacer le prophétisme chrétien dans la tradition du peuple de Dieu. Les traducteurs grecs de l'A. T. avaient une vive conscience de la spécificité du prophétisme biblique et ils ont choisi à dessein le mot-cadre *(Rahmenwort)* de προφήτης pour équivalent de *nabî'* et ont réservé le terme de μάντις pour les devins du paganisme (*D. B. S.*, art. *Prophétisme*, t. VIII, col. 862-866). La seule littérature voisine qui offrirait un point de comparaison, ce serait la littérature hermétique qui se présente comme une œuvre de révélation. Cependant les traités du *Corpus hermeticum* remontent au plus tôt au IIe s. de notre ère; ils ne nous fournissent aucune donnée concrète sur ces « prophètes » égyptiens, à la fois mages et philosophes, qui cultivaient les sciences ésotériques et s'abritaient derrière le patronage du dieu de l'Écriture et de la Sagesse, Hermès-That (voir E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, Giessen, 1927, p. 98-100). Le gnosticisme connaîtra ses prophètes; les premiers en date sont Simon le Mage, dont il est difficile de distinguer le profil réel derrière la légende, et Marcos, dont nous parle Irénée (*Adv. Haer.*, I, 13, 1-3; voir E. Fascher, *op. cit.*, p. 197 sq., et W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, Goettingue, 1961, p. 146 sq.). Nous aurons à nous interroger à propos des faux docteurs des Pastorales sur les contacts possibles avec la gnose ou plutôt la prégnose, mais c'est un renversement indu des perspectives que de partir de la gnose, si peu unifiée en ses manifestations, pour expliquer l'apostolat et le prophétisme chrétiens, comme a tenté de le faire W. Schmithals.

Il ne suffit pas de constater que le prophétisme vétéro-testamentaire constitue l'arrière-plan à partir duquel se sont compris et présentés les inspirés du N. T. Il faut préciser, dans la mesure du possible, la manière dont le prophétisme était considéré dans le milieu juif du Ier siècle. Il va sans dire que l'on n'avait plus aucune idée du lent processus selon lequel s'étaient formés les livres prophétiques. En raison du but pour lequel ils étaient lus et commentés à la synagogue, on ne s'intéressait pas tellement aux prophètes comme à des hommes d'action qui avaient contesté vigoureusement les puissances établies de leur temps, mais comme à des « chaînons » dans la transmission de la tradition du Sinaï jusqu'aux temps présents (voir les textes rassemblés par R. Meyer, art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 817-820) et comme aux annonciateurs de l'avenir (d'où la littérature des *peshârîm* et les amplifications messianiques des *targumîm*). Leur rôle de prédicateurs de pénitence et de messagers attentifs à dénoncer les fautes d'Israël n'est pas toujours compris. Des rabbins en viennent à blâmer les prophètes pour leur excessive sévérité contre le peuple élu.

Les études manquent sur ce point. Voir cependant : J. Bowman, *Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash*, dans *The evangelical Quarterly*, XXII, 1950, pp. 107-114, 205-220, 255-275, spécialement p. 210-216; — N.N. Glatzer, *A Study of the talmudic Interpretation of Prophecy*, dans *The Review of Religion*, X, 1946, p. 115-137.

Le rôle thaumaturgique des prophètes est par contre exalté, et Élie en particulier devient pour les gens simples le « sauveur » en cas de danger (cf. Matth., XXVII, 47). On compte aussi sur l'intercession des prophètes pour aider Israël (cf. II Macc., XV, 14).

Nous passerons successivement en revue : I. Les survivances du prophétisme dans le bas-judaïsme (col. 1224). — II. Jean-Baptiste (col. 1233). — III. Les prophètes de la première communauté chrétienne (col. 1264). — IV. Les prophètes chrétiens d'après les grandes épîtres de S. Paul (col. 1287). — V. Apôtres et prophètes dans les épîtres de la captivité (col. 1303). — VI. La lutte contre les faux prophètes (col. 1311). — VII. L'Esprit de prophétie dans le *corpus* johannique (col. 1316). — VIII. Le déclin du prophétisme (col. 1331).

I. Survivances du prophétisme dans le bas-judaïsme. — On ne peut étudier le prophétisme chrétien sans le situer de manière précise par rapport aux tendances du judaïsme contemporain. En dépit de l'affirmation rabbinique que l'ère de la prophétie est close, de nombreux historiens s'interrogent sur l'existence d'un courant prophétique pendant cette période.

R. Meyer, art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 813-828. — J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie-prophète dans le judaïsme*, dans *L'Attente du Messie*, coll. Rech. bibl., Bruges, 1954, p. 85-130. — O. Michel, *Spätjüdisches Prophetentum*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 60-66; — O. Plöger, *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums*, dans *T. L. Z.*, LXXIX, 1954, col. 291-296. — W. Förster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*, dans *N. T. S.*, VIII, 1961-1962, p. 117-134.

Une étude détaillée dépasserait le cadre de cet article. Nous ne pouvons que relever les faits les plus importants pour la compréhension du N. T. en examinant successivement : 1° Le prophétisme du grand-prêtre. 2° Apocalypse et prophétie. 3° Chez les Esséniens. 4° Les prophètes zélotes. 5° Attente d'un renouveau de l'ère prohétique. 6° L'attente du Prophète. Conclusion.

1° *Le prophétisme du grand-prêtre.* — Selon Flavius Josèphe, Dieu jugea Jean Hyrcan « digne des trois

privilèges, le gouvernement du peuple, la fonction de grand-prêtre et le don de prophétie » (*Ant.*, XIII, 299). L'historien rapporte plusieurs exemples de prophéties politiques attribuées ainsi aux grands prêtres *jure dignitatis :* ainsi Jaddua est averti en songe d'ouvrir les portes de Jérusalem à Alexandre le Grand (*Ant.*, XI, 327); Jean Hyrcan apprend au moment du sacrifice de l'encens que son fils vient de remporter la victoire sur Antiochus (*Ant.*, XIII, 282 sq.).

Le IVe Évangile fait allusion à ces conceptions : « Étant grand-prêtre cette année-là, Caïphe prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation » (Joa., XI, 51).

Voir : C. H. Dodd, *The Prophecy of Caiaphas (John, XI, 47-53)*, dans *Neotestamentica et Patristica (Freundesgabe... O. Cullmann)*, Leyde, 1962, p. 133-143; et E. Bammel, ἈΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ, dans *T. L. Z.*, LXXIX, 1954, col. 351-356.

Ces croyances se rattachent au prestige religieux du grand-prêtre, qui seul peut pénétrer dans le Saint des Saints et porte sur le front la lame d'or (*ṣiṣ;* LXX : *petalon*) où était gravé le nom ineffable (voir notre art. *Lame d'or*, dans *Catholicisme*, t. VI, col. 1711).

2° *Apocalypse et prophétie.* — Il est extrêmement difficile de préciser les rapports entre apocalypse et prophétie, parce que pour une bonne part l'une est sortie de l'autre. On classe le livre de Daniel à juste titre parmi les apocalypses, mais déjà Ezéchiel peut être considéré comme le père de l'apocalyptique. La confusion vient aussi de ce que les auteurs ne s'entendent pas sur la définition des termes. C'est ainsi que E. Käsemann donne à « apocalyptique » le même sens qu'à « eschatologique ». Avec O. Cullmann (*Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, p. 74-78), il nous semble nécessaire de garder au mot « apocalyptique » son contenu propre : littérature de révélation qui s'exprime selon les conventions d'un genre très élaboré (voir l'art. APOCALYPTIQUE, *D. B. S.*, t. I, col. 326-354). En raison des spéculations fantastiques auxquelles se livrent les auteurs d'apocalypses, on donne souvent au mot un sens péjoratif. C'est oublier l'effort de ces auteurs pour intégrer à leur foi les préoccupations cosmogoniques de leur temps (cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubingue, 1969, p. 379-381). Il faut donc éviter de prendre le mot dans un sens dépréciatif, comme si l'apocalyptique était par nature vaine recherche de la curiosité humaine, sans lien avec l'histoire du salut. Laissant au mot « un sens neutre », on l'emploiera pour désigner « un genre de littérature théologique particulier » (O. Cullmann, *op. cit.*, p. 76), sans porter de jugement de valeur.

La littérature apocalyptique a fleuri dans le Bas-Judaïsme depuis l'apocalypse canonique de Daniel jusqu'au IVe Esdras. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que les communautés judéo-chrétiennes ont estimé ces livres. Ainsi trouve-t-on dans la lettre de Jude (*vv.* 9 et 14) des allusions très précises au livre d'Hénoch (I, 9 et V, 5) et à *L'Assomption de Moïse;* la IIe Épître de Pierre est plus réservée, mais connaît cependant ces traditions haggadiques (cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, dans *Herders theologischer Kommentar zum N. T.*, XIII, 2e éd., Fribourg-Vienne, 1964, p. 220 sq.). Plus tard, ce sont les communautés chrétiennes qui conserveront le texte de ces œuvres juives, rejetées par l'orthodoxie rabbinique.

Malgré les dangers que comportent les spéculations sur la date du jugement auxquelles se livraient les apocalypticiens, on ne saurait nier l'importance de cette littérature dans la crise que l'affrontement avec l'hellénisme, puis l'Empire romain a provoquée pour Israël. L'apocalyptique a soutenu l'espérance et fait attendre la transformation de ce siècle mauvais par la seule intervention de Dieu. Il est frappant de voir comment les auteurs d'apocalypses prennent appui sur l'Écriture pour délivrer leur propre message (ainsi Dan., IX se réfère-t-il à Jer., XXV, 11-12; voir P. Grelot, *Soixante-dix semaines d'années*, dans *Bibl.*, L, 1969, p. 169-186). A la manière des prophètes, ils rappellent les exigences morales de l'Alliance (ainsi *Livre de l'exhortation et de la malédiction*, Hen., XCI-CV), mais ce sont surtout les annonciateurs du jugement eschatologique.

Ce qui distingue le plus nettement les apocalypticiens des prophètes antérieurs, c'est la pseudonymie. Comme si s'imposait à eux l'idée que la prophétie est close, ils se dissimulent sous le patronage des sages et des prophètes de l'ancien temps, Hénoch, Moïse, Baruch, Esdras etc. Ils ne parlent pas sur la place publique, pour déterminer une action concrète, mais ce sont des « écrivains » qui composent laborieusement leurs œuvres et les destinent à des cercles restreints. Ils se rattachent aux cercles de « sages », comme on le voit par Dan., IV, 6; V, 11; VI, 33-35; XII, 3. Enfin, ils n'osent pas invoquer directement la parole de Yahvé, à la manière des prophètes (Ainsi parle Yahvé...), mais font état de visions, d'extases, de songes qu'ils interprètent ensuite pour leurs lecteurs. Rien n'est plus difficile que de faire la part entre l'expérience vécue par ces auteurs et l'élaboration littéraire. Malgré ses déficiences, on ne saurait nier que l'apocalyptique ne représente dans le bas-judaïsme une survivance du mouvement prophétique.

3° *Chez les Esséniens.* — *a) Selon Fl. Josèphe.* — L'historien juif a rapporté plusieurs prophéties d'un certain Judas l'Essénien : « Jamais ses prédictions n'avaient été convaincues d'erreur ou de mensonge » (*Bellum judaicum*, I, 78). C'est ainsi que Judas prédit la mort d'Antigone (*ibid.*, 79-80) et que Manahem prédit à Hérode qu'il deviendrait roi (*Ant.*, XV, 372 sq.). Simon l'Essénien interpréta un songe qui signifiait la fin du règne d'Archélaüs (*B. J.*, II, 112-113). Il s'agit en tous ces cas de « prédictions politiques », sans portée religieuse directe. Le plus intéressant, c'est la manière dont Josèphe rattache cette connaissance de l'avenir à la méditation des Écritures :

« Il y en a même parmi eux qui se font fort de prévoir l'avenir, exercés qu'ils sont à l'étude des livres saints et des écrits (sacrés) et des sentences des prophètes; et il est rare qu'il leur arrive de se tromper dans leurs prédictions » (*B. J.*, II, 159; traduction de A. Dupont-Sommer).

De cette donnée, on rapprochera le procédé d'exégèse *(pesher)* en usage à Qumrân : les Écritures y sont interprétées comme se rapportant au temps présent, aube des temps eschatologiques.

b) Selon les textes de Qumrân. — Les gens de Qumrân manifestent une grande admiration pour les « voyants des oracles », consacrés par l'Esprit de sainteté (*I Q M* XI, 7, 8; *C D* II, 12; VI, 1; cf. Is., LXI, 1), comme le marquent en particulier leurs *peshârîm.* Cependant il est dit explicitement que les prophètes n'ont pas saisi eux-mêmes la manière dont se réaliseraient leurs oracles :

« Ceci s'interprète au sujet du Docteur de Justice, auquel Dieu a fait connaître tous les secrets des paroles de Ses serviteurs les prophètes » (1 *Q pH* VII, 3; traduction de J. Carmignac).

Le Maître de Justice est considéré par ses partisans comme celui qui a découvert la véritable interprétation de la Torah (*C D* III, 13-15) et a saisi le rapport des textes prophétiques avec la vie de la communauté. Lui-même fait appel à l'intervention de

l'Esprit de sainteté pour rendre compte de sa mission :

« Moi, le Maître de Sagesse, *je T'ai connu*, mon Dieu,
par l'esprit que tu as mis en moi,
et fidèlement j'ai obéi à Ton merveilleux conseil.
Par *Ton esprit de sainteté*, Tu as ouvert au milieu de moi
la connaissance
dans le secret de Ta sagesse et la source de Ta puissance
(*Hymnes*, XII, 11-13).

Ailleurs le Maître fait état de la vision qu'il a reçue mais que ses adversaires, traités de « prophètes de mensonges », n'ont pas acceptée :

« Car ils n'ont pas écouté Ta voix
ni prêté l'oreille à Ta parole;
car ils ont dit à la vision authentique : Pas certaine
et à la voie de Ton cœur : Pas celle-là » (*Hymnes*, IV, 17,18).

Dans sa polémique contre ceux qui refusent d'accepter ses interprétations, le Maître de Justice reprend les textes qui condamnaient les faux prophètes d'avant l'exil. Le « Baveur de Mensonge » qui a égaré beaucoup de gens en bâtissant une ville de futilité (*p. Hab.* X, 9, 10) reçoit le nom de *Saw*, d'après une interprétation d'Os., v, 11 (*C D* IV, 19-21). Il ne s'en suit pas que le Prêtre Impie se soit lui-même attribué un charisme prophétique. En fait, c'est sa luxure, sa politique de grandeur et la profanation du sanctuaire qui lui sont reprochées.

Bien qu'il exige la confiance la plus complète en son enseignement (cf. *p. Hab.* VIII, 2, 3), le Maître de Justice n'ose pas prendre pour lui le titre vénéré de *nabî*, et ses disciples ne le lui décerneront pas non plus. Réserve singulière, qui vient sans doute de la conviction, déjà répandue, que l'ère du prophétisme était close. Réserve due aussi à la conscience que le Maître avait de sa mission. Il n'apporte pas de nouvelles révélations, mais prêche le retour à la pratique exacte et intégrale de la Torah mosaïque. « Entrer dans l'Alliance, c'est se convertir à la Loi de Moïse (*C D* XVI, 2, 5; *1 Q S* V, 8) de tout son cœur et de toute son âme (*C D* XV, 8-12) » (A. Jaubert, *La notion d'Alliance*, Paris, 1963, p. 122).

La *Règle de la Communauté* prescrit des veilles par petits groupes de dix « pour étudier le droit et pour prier ensemble » (1 *QS* VI, 6-8). N'est-ce pas là le *Sitz im Leben* des nombreuses interprétations, ou *peshârîm*, trouvées dans la bibliothèque de Qumrân? L'Écriture est ainsi au centre de la vie spirituelle des Esséniens, et c'est d'une meilleure pénétration de ses « secrets » qu'ils attendent la lumière pour diriger leur route (voir O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tubingue, 1960).

4° *Les prophètes zélotes.* — Au cours du Ier siècle de notre ère, la Palestine a connu une agitation politique croissante qui a trouvé son tragique aboutissement dans la prise de Jérusalem en 70. La secte des Zélotes, fondée par Judas le Galiléen, motivait la résistance à l'occupation romaine par le principe théocratique que Yahvé est le seul Maître d'Israël. Dans ce climat d'extrême tension surgirent un grand nombre d'exaltés, qui se disaient « prophètes » et promettaient des « signes » spectaculaires pour authentifier leur mission. Tel est ce Theudas dont parlent les Actes (v, 36) et Fl. Josèphe :

« Il persuada à une grande foule de gens de le suivre en emportant leurs biens jusqu'au Jourdain; il prétendait *être prophète* et pouvoir, à son commandement, diviser les eaux du fleuve pour assurer à tous un passage facile. Ce disant, il *séduisit* (ἠπάτησεν) beaucoup de gens. Mais Fadus ne leur permit pas de s'abandonner à leur folie; il envoya contre eux un escadron de cavalerie qui les surprit, en tua beaucoup et en prit beaucoup vivants. Quant à Theudas, l'ayant fait prisonnier, les cavaliers lui coupèrent la tête et l'apportèrent à Jérusalem» (*Ant.*, XX, 97-99, traduction de Th. Reinach).

Josèphe mentionne d'autres prétendants de ce genre : le prophète égyptien qui rassembla ses partisans sur le Mont des Oliviers (*Ant.*, XX, 169 = *B. J.*, II, 261 sq.); — le prophète de Samarie qui prétendait découvrir des vases sacrés sur le mont Garizim (*Ant.*, XVIII, 85); — le tisserand de Cyrène, nommé Jonathan, qui entraîna ses partisans dans le désert (*B. J.*, VII, 437 sq.). Il y eut une recrudescence de la « prophétie » aux approches de l'insurrection contre les Romains :

« Les actes des brigands remplissaient la ville d'impiétés de cette sorte. Quant aux imposteurs et aux trompeurs (οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες), ils conseillaient au peuple de les suivre au désert, car, disaient-ils, ils lui montreraient des miracles et des signes éclatants (ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα) de la Providence divine » (*Ant.*, XX, 167-168).

Lors même du suprême assaut contre le Temple, il y eut un prophète zélote pour crier, « ce jour-là aux habitants de la ville, que Dieu leur ordonnait de monter au Temple pour y recevoir les signes de leur salut (τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας) » (*B. J.*, VI, 285-288.

A la multiplication de ces oracles fait écho par deux fois l'Apocalypse syriaque de Baruch. La 8e tranche de fléaux, annoncée au ch. XXVII, est constituée par une « multitude de phantasmes et des invasions de démons ». Plus loin le temps de la tribulation est caractérisé par le silence de ceux qui « auront de la science », tandis que « une foule de rumeurs et de nombreuses nouvelles se répandront; on observera des phénomènes d'apparition; on rapportera de nombreux oracles, les uns vains, les autres confirmés » (XLVIII, 34, traduction de P. Bogaert, dans coll. Sources chrétiennes, n° 144).

Il faut distinguer avec soin les faits rapportés par Josèphe, et l'interprétation qu'il leur donne pour le public gréco-romain. A ses yeux, les Zélotes sont tous des brigands et des imposteurs. On ne saurait souscrire à un verdict aussi expéditif. Il régnait alors une foi très vive en l'intervention prochaine de Dieu pour son peuple. Les prétendants en imposent à leur entourage par un prestige personnel, « charismatique » au sens sociologique du terme. A la manière des Juges de l'ancien temps, tout à coup saisis par l'Esprit (Jud., III, 28; IV, 14; VI, 34), comme les Maccabées au moment de la résistance contre Antiochus Épiphane (I Macc., II, 27 sq.), ils appellent le peuple à « marcher derrière eux » (cf. Act., V, 37). Il y a donc un élément d'attachement personnel au « prophète », qu'on croit envoyé de Dieu pour la libération du pays et qui doit manifester l'authenticité de sa mission par l'accomplissement de *signes* (σημεῖα). Tel est le contexte qui explique pourquoi on demande à Jésus un « signe du ciel » (Matth., XII, 38 sq.; XVI, 1 par.). Les mises en garde contre les faux prophètes et les faux messies (Matth., XXIV, 5, 11, 24 par.) prennent aussi dans ce climat une singulière importance.

Par opposition à tous ces prophètes de salut, Fl. Josèphe a conservé le souvenir d'un prophète de malheur, Jésus ben Ananias, qui, lors de la fête des Tentes, quatre ans avant la guerre, fit entendre un sinistre message :

« Voix de l'Orient,
voix de l'Occident,
voix des quatre vents,
voix contre Jérusalem et contre le Temple,
voix contre les nouveaux époux et les nouvelles épouses,
voix contre tout le peuple » (*B. J.*, VI, 300 sq.).

On retrouve dans ce court oracle les caractéristiques du genre prophétique traditionnel. « La menace *(Drohruf)* se compose de deux parties indépendantes : la première dit d'où vient la voix *(bath qôl)*, la seconde pour qui elle vaut. Les deux parties

comportent chacune trois stiques. Les motifs proviennent de l'ancienne tradition prophétique, mais sont remodelés à neuf » (O. Michel, *Spätjüdisches Prophetentum*, p. 61 sq.).

M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 nach Christus*, Leyde, 1961; et *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt VIII, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, dans *B. Z. N. W.*, n° 34, Berlin, 1968; — S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester, 1967.

5° *Attente d'un renouveau de l'ère prophétique.* — Dans les oracles de salut, la promesse que Dieu donnera son Esprit tient une place importante. Qu'on pense à Is., XI, 2 (les dons de l'Esprit au Messie royal), au Serviteur de Yahvé représenté comme un prophète (Is., XLII, 1; cf. LXI, 1), aux promesses d'Ezéchiel : « Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez mes coutumes » (Ez., XXXVI, 27). Ce qui doit nous retenir ici, c'est la promesse plus précise d'un renouveau de l'ère prophétique, telle qu'on la trouve en Joël :

« Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair,
vos fils et vos filles prophétiseront,
vos anciens auront des songes,
vos jeunes gens, des visions... (Joël, III, 1 sq.).

Cette promesse se rattache au souhait de Moïse, après la communication de l'Esprit aux 70 anciens : « Puisse tout le peuple de Yahvé être prophète, Yahvé leur donnant son Esprit ! » (Num., XI, 29).

On aimerait savoir l'importance accordée par le judaïsme intertestamentaire à cette prophétie. Les textes relevés par Strack-Billerbeck ne sont pas très nombreux et relativement tardifs.

Relevons le sermon de R. Tanchuma ben Abba (vers 380) : « En ce monde quelques-uns prédisent en tant que prophètes, mais dans le monde futur tous les Israélites seront prophètes comme il est dit en Joel, III, 1 sq. » (*Nombres Rabbah* 15,25).

Le Deutéronome Rabbah établit la liaison entre la prophétie d'Ezéchiel et celle de Joël : Dieu parla ainsi : « En ce monde j'ai retiré ma Shekhinah d'au milieu de vous, parce qu'il y avait des calomniateurs parmi vous, ainsi qu'il est dit : " Élève-toi au dessus du ciel " (Ps., LVII, 12). Mais dans l'avenir j'extirperai de vous le mauvais penchant, comme il est dit : " J'enlèverai de votre corps le cœur de pierre " (Ez., XXXVI, 26); alors je ferai revenir ma Shekhinah au milieu de vous; car il est écrit : " Et il arrivera après cela, que je répandrai mon Esprit sur toute chair " ».

Selon W. D. Davies (*Paul and rabbinic Judaism*, Londres, 1948, p. 216), cette rareté de citations de Joël, III s'expliquerait par la réaction contre le christianisme, les rabbins ayant expurgé les textes présentant l'ère nouvelle comme l'ère de l'Esprit. L'explication nous semble contestable, car on ne trouve ni dans les *Testaments des XII Patriarches*, ni dans les textes de Qumrân, pourtant si attentifs à la doctrine de l'Esprit, d'allusion à Joël, III. L'application que l'Église naissante fera de ce texte vient donc de sa propre expérience et non d'idées préconçues.

Nous pouvons conclure avec M.-Al. Chevallier que l'attente d'un nouveau prophétisme constitue pour le judaïsme un élément périphérique dans ses espérances :

« L'effusion de l'esprit prophétique est pour eux (les rabbins) un phénomène qui ne touche pas le cœur de l'homme; elle est plutôt signe d'un retour aux temps heureux que cause ou élément de renouveau spirituel » (*Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel, 1966, p. 85).

6° *L'attente du Prophète.* — Parmi les diverses formes du messianisme, il en est une qui n'a guère été étudiée à l'art. MESSIANISME et qui est pourtant importante pour comprendre les textes du Nouveau Testament, l'attente du Prophète semblable à Moïse.

J. Jeremias, art. Μωυσῆς, dans *T. W. N. T.*, t. IV, p. 852-878, spécialement 862-868. — H. J. Schœps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 87-98. — J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie-prophète dans le judaïsme*, *op. cit.* — H. M. Teeple, *The mosaic eschatological Prophet*, dans *J. B. L.*, Monogr. ser., X, 1957. — O. Cullmann, *Christologie du N. T.*, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel, 1958, p. 18-26. — R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, dans *Studia Evangelica*, I, Berlin, 1959, p. 622-639. — F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, *F. R. L. A. N. T.*, n° 83, Gœttingue, 1963, p. 351-371. — R. Le Déaut, *La nuit pascale*, coll. *Analecta Biblica*, n° 22, Rome, 1963, p. 298-303.

Convaincu que les temps du salut seraient à l'image de la première délivrance, le judaïsme était porté à imaginer un retour des hommes ou des institutions du passé. Cette attente a pris, selon les époques et les milieux, des formes extrêmement diverses comme l'a montré entre autres Howard M. Teeple :

« Un prophète eschatologique est un prophète qui vient à l'ère messianique; c'est seulement quand on a en vue un tel prophète qu'on parlera dans cette étude du « prophète eschatologique ».

Ce peut être la nouvelle figure essentielle pour l'établissement de l'ère nouvelle, auquel cas c'est le prophète-Messie, réellement, sinon en titre; ce peut être seulement un spectateur ou un précurseur du Messie; une troisième possibilité, c'est que le prophète eschatologique accompagne le Messie quand il vient.

Le type mosaïque est le Prophète eschatologique qui sera soit Moïse lui-même revenant sur terre (*Moises redivivus*), soit le Prophète comme Moïse, sur la base d'une interprétation de Deut., XVIII, 15 sq. » (*loc. cit.*, p. 1).

Il faudrait aussi s'interroger sur l'attente d'un renouvellement de la Torah à l'ère messianique. Le courant traditionnel souligne avec force l'immutabilité de la Loi (voir l'art. JUDAÏSME, t. IV, col. 1185-1188). Cependant il existe quelques textes qui laissent entrevoir « un renouvellement apocalyptique » de la Loi (par ex. *Lev. Rabbah* XIII, 3 : « Le Saint, bénisoit-il, a dit : « Une nouvelle Torah émanera de moi »).

W. D. Davies a longuement étudié ces textes : *Torah in the Messianic Age and for the Age to come*, Monograph Series *J. B. L.*, Philadelphie, 1952; voir la recension de D. Barthélemy, dans *Rev. Bibl.*, LX, 1953, p. 316-318; — *The Setting of the Sermonon the Mount*, Cambridge, 1964, p. 109-189; trad. française de l'édition abrégée, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, Paris, 1970, p. 47-77).

Tout en tenant compte du fait que les rabbins ont sans doute atténué cette doctrine pour les besoins de leur polémique avec les chrétiens, W. D. Davies formule une conclusion très nuancée : « En général, nos sources nous ont révélé qu'on attendait le maintien, pour l'ère messianique, de la Torah dans sa forme existante; alors ses obscurités seraient levées, et certaines adaptations et transformations naturelles auraient lieu; alors aussi, selon certains, les païens seraient intégrés à ceux qui ont accepté le joug de la Torah. La reconnaissance la plus lucide et la plus totale de la nécessité de modifications de la Loi à l'ère messianique est apparue dans les manuscrits de la mer Morte » (p. 183 sq. du texte anglais; trad. franç. p. 73).

a) Attente d'Élie. — L'attente d'Élie, pour préparer le Jour de Yahvé, tient une grande place dans les espérances eschatologiques du judaïsme (Mal., III, 23-24 et Eccli., XLVIII, 10), mais les représentations ne sont pas unifiées.

Str.-Bill., t. IV, Exc. 28 : *Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits*, p. 764-798; — J. Jeremias, art. Ἠλ(ε)ίας, dans *T. W. N. T.*, t. II, p. 930-943; — M.-E. Boismard, *Élie dans le Nouveau Testament*, dans *Élie le Prophète*, Bruges, 1956, p. 116-128; — H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, t. I, p. 100-103; — G. Richter, « *Bist du Elias ?* » *(Joh., I, 21)*, dans *B. Z.*, VII, 1963, p. 70-76.

Il serait urgent de démêler l'écheveau des traditions

(cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale*, p. 299, n. 125 et 126). Les Zélotes se réclamaient d'Élie, qui dans son zèle pour la gloire de Dieu avait fait exterminer les quatre cents prophètes de Baal (cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, p. 167-175). Par contre, on ne rencontre jamais Élie dans les textes de Qumrân jusqu'ici publiés, sauf si l'on identifie le « prophète » attendu avant les Consacrés d'Aaron et d'Israël (1 *Q S* IV, 11) avec Élie le précurseur (*infra*, col. 1232). Pour certains, Élie jouera un rôle quasi messianique, avant la venue de Yahvé lui-même (ainsi le Targum *Mal.*, III, 1, 23-24, cité par R. Le Déaut, p. 299, n. 125); pour d'autres, Élie sera le précurseur ou l'accompagnateur du Messie.

Ainsi une antique prière après le repas souhaite le retour prochain d'Élie : « Puissent Élie et le fils de David venir pendant notre vie, le royaume de la maison de David retourner à son lieu, et toi-même régner sur nous, toi seul; et veuille nous y conduire, nous y réjouir et nous consoler en Sion, ta cité. Béni sois-tu, Seigneur, qui reconstruis Jérusalem » (trad. de L. Bouyer, *L'Eucharistie*, Tournai, 1966, p. 86).

Même attente dans la bénédiction du vin, récitée le jour de la nouvelle lune : « Qu'Élie, le prophète, vienne bientôt chez nous; que germe le Roi-Messie en nos jours » (cité par J. Jeremias, art. 'Ηλ(ε)ίας, p. 933).

Les rabbins donnent à Élie la tâche d'expliquer les points obscurs de la Torah. De plus il exclura du peuple les familles qui avaient été incorporées par la violence et y ramènera celles qui en avaient été exclues par la violence (*Eduyoth* VIII, 7 ; texte étudié par W. D. Davies, *The Setting*, p. 158-161).

A côté de ces spéculations sur le retour d'Élie qui forment l'arrière-plan de plusieurs passages du N.T. (par ex. : Marc., IX, 5 [la Transfiguration], 11-12 et par. [cf. *infra*, col. 1260]; Apoc., XI [les deux Témoins, *infra*, col. 1330]), le judaïsme en a développé d'autres sur le Prophète mosaïque.

b) Moïse accompagnateur du Messie. — Selon une tradition, sur laquelle la découverte du codex *Neofiti* a attiré l'attention, Moïse accompagnera le Messie.

Voici le texte selon la traduction de R. Le Déaut : « La *quatrième nuit* (sera) quand le monde accomplira sa fin pour être dissous. Les jougs de fer seront brisés et les générations de l'impiété anéanties. Et Moïse sortira du désert (... *lacune* ...). L'un marchera sur le sommet d'une nuée (*ou mieux*: en tête du troupeau) et l'autre marchera sur le sommet d'une nuée (*ou* en tête du troupeau) et sa Parole marchera entre les deux, et eux marcheront ensemble » (*La nuit pascale*, p. 65, et le commentaire, p. 266 sq.).

P. Grelot propose de traduire : « L'un sera transporté au faîte de la nuée, ou s'avancera au faîte de la nuée » (*Le Messie dans les Apocryphes de l'A. T.*, dans *La venue du Messie*, Bruges, 1962, p. 31-32, et recension de *La nuit pascale*, dans *Rev. Bibl.*, LXXI, 1964, p. 268). Le texte joindrait ainsi au souvenir de l'exode une allusion à l'intronisation du Fils d'homme (Dan., VII). De toute façon, l'accent porte davantage sur le Messie que sur Moïse. Celui-ci apparaît seulement comme un garant que l'ère du salut a sonné et n'accomplit pas de mission d'enseignement.

c) Le Messie mosaïque. — Selon une autre représentation à bien distinguer de la précédente, l'espérance eschatologique se porte sur le Prophète mosaïque. Cette tradition s'appuie sur ce passage du Deutéronome : « Yahvé ton Dieu suscitera un prophète comme moi... » (XVIII, 15, 18). L'apologétique chrétienne en a fait grand cas (Act., III, 22 sq.; VII, 37 (*supra*, art. PRÉDICATION APOSTOLIQUE, t. VIII, col. 262), bien qu'il ne soit pas interprété messianiquement dans la littérature rabbinique primitive. Quels indices peut-on recueillir sur son exégèse dans le judaïsme intertestamentaire ?

Les textes de Qumrân, qu'on invoque en faveur de la croyance au Prophète eschatologique, ne sont pas faciles à interpréter. Faut-il traduire 1 *Q S* IX, 11 : « jusqu'à la venue *du* prophète et des consacrés d'Aaron et d'Israël » avec P. Guilbert ? ou « jusqu'à la venue *d'un* prophète... » avec Wernberg-Møller ? Malgré l'absence d'article, la première traduction est plus probable, car le Docteur de Justice entendait régler la conduite des fils de lumière jusqu'à l'avènement du salut.

Un texte lacunaire présente le « consacré de l'esprit », attendu pour la libération d'Israël (cf. Is., LXI, 1), sous les traits de Melchisédech (11 *Q Melch.*; voir J. Carmignac, dans *Rev. de Qumrân*, VII, 1970, p. 343-378).

Nabî' vise encore un personnage eschatologique dans une compilation d'oracles messianiques, 4 *Q Test.*, 1-8 :

« Et °°°° parla à Moïse en ces termes : « Tu as entendu la voix des paroles que ce peuple t'a adressées : ils ont bien parlé en tout. Si seulement ils avaient ce même cœur pour Me craindre et pour garder tous Mes préceptes tous les jours, afin qu'ils prospèrent, eux et leurs fils, à perpétuité ! » (Deut., V, 28-29).

C'est un prophète comme toi que Je leur susciterai du milieu de leurs frères, et Je mettrai Mes paroles dans sa bouche, pour qu'il leur dise tout ce que Je lui prescrirai. Et ainsi, l'homme qui n'écoutera pas Mes paroles, que le prophète exprimera en Mon nom, c'est Moi qui lui en demanderai compte » (Deut., XVIII, 18-19).

Pour l'interprétation de cette citation, il faut tenir compte de la suite : Num., XXIV, 15-17 (oracle de Balaam), Deut., XXXIII, 8-11 (bénédiction de Lévi), et extraits d'un Psaume de Josué. Il est obvie de rapprocher la séquence Deut., XVIII, Num., XXIV et Deut., XXXIII de 1 *Q S* IX, 11, en notant cependant que 4 *Q Testimonia* place la bénédiction de Lévi en dernier. Cela correspond à un ordre ascendant, puisque le Messie d'Aaron a la prééminence sur le Messie d'Israël (1 *Q Sb II*, 12-17). Dans un cas comme dans l'autre, le Prophète remplit un rôle de précurseur; chargé sans doute d'interpréter la Loi, il remplit l'office d'un nouveau Moïse qui accompagne les Messies, mais ne se confond pas avec eux (W. D. Davies, *The Setting...*, p. 154). Dans la tradition qaraïte si proche par certains côtés de Qumrân, le Docteur de Justice attendu pour la fin des jours n'est autre que le prophète Élie et le Messie sacerdotal (A. Paul, *Écrits de Qumrân et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, 1969, p. 124-130).

Les *Testaments des XII Patriarches* contiennent quelques allusions à l'attente du Prophète, mais dans des passages suspects d'avoir été surchargés par des chrétiens. Le premier figure dans le Testament de Lévi :

« Ta race sera divisée en trois parts, en signe de la gloire du Kyrios qui vient. *Celui qui croira* sera le premier lot, et nul ne sera plus grand que lui. Le deuxième sera dans le sacerdoce. Le troisième, *on l'appellera d'un nom nouveau, car un roi s'élèvera de Juda, et il fera un nouveau sacerdoce selon le mode des nations, pour toutes les nations. L'avènement* (παρουσία) *de celui-ci est ineffable, comme d'un prophète du Très-Haut* (ὡς προφήτης ὑψίστου), *de la race d'Abraham, notre père* » (*T. Lévi*, VIII, 11-15, traduction de P. Grelot, *Notes sur le Testament araméen de Lévi*, dans *Rev. bibl.*, LXIII, 1956, p. 391-406).

Le second emploi de προφήτης au sens messianique se trouve dans le Testament de Benjamin :

« Les douze tribus se réuniront là (dans le Temple) ainsi que toutes les nations jusqu'à ce que le Très-Haut envoie son salut par la visite du prophète, son fils unique (ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς προφήτου ") (IX, 2). (Cette dernière expression ne figure que dans une partie de la recension β).

Sans nous engager ici dans la question si controversée de l'origine des *Testaments*, nous devons constater qu'ils offrent une base bien maigre pour reconstituer l'attente juive d'un Prophète mosaïque. En fin de compte, c'est le IV^e Évangile qui nous apporte les données les plus sûres pour affirmer que Deut., XVIII, 15 était interprété messianiquement au moins dans certains cercles du judaïsme et chez les

Samaritains. C'est ainsi qu'après la multiplication des pains, qui rappelle la manne de l'exode, les Galiléens s'écrient enthousiastes : « Celui-ci vraiment est le Prophète qui doit venir dans le monde (VI, 14 : ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Voir F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, t. II, p. 64 sq.). La même désignation précise « le prophète » se retrouve en VII, 40 et sans doute en VII, 52 (J. Mehlmann, *Propheta a Moyse promissus in Jo. VII, 52 citatus*, dans *Verbum Domini*, XLIV, 1966, p. 79-88). Voir aussi W. A. Meeks, *The Prophet-King : Moses Tradition and Johannine Christologie*, Leyde, 1967.

Les Samaritains ne pouvaient attendre le fils de David. Leurs espérances s'appuyaient sur Deut., XVIII, 15, comme le montre l'histoire de ce prophète qui rassemble ses partisans sur le mont Garizim pour y découvrir les vases sacrés enfouis par Moïse (*Ant.*, XVIII, 85-87). La tradition samaritaine donne le nom de *Taheb* au Messie attendu (voir A. Merx, *Der Messias oder Taëb der Samaritaner*, Giessen, 1909). Il sera gratifié du don de prophétie (*ibid.*, p. 43 sq.). Malgré le caractère tardif des textes, on peut être assuré de l'ancienneté des données de base, comme le marque la réflexion de la Samaritaine : « Quand il viendra (le Messie), il nous annoncera tout (ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα) » (Joa., IV, 25).

A. Merx propose de rapprocher l'attente du Taheb des spéculations sur le « Messie de Joseph ». Mais celles-ci ne sont attestées dans le judaïsme qu'au IIe siècle de notre ère, après l'échec douloureux de la seconde révolte. Teeple, de manière plus vraisemblable, pense à la combinaison de deux traditions : celle de l'attente du Prophète sur la base du Deut., XVIII, 15, et celle du roi messianique (*op. cit.*, p. 164). Vu leur haine contre les Judéens, les Samaritains ne pouvaient évidemment adopter leurs vues sur le « rejeton de Jessé »; leurs espérances se sont ainsi reportées sur Moïse ou Josué (en tant que successeur de Moïse) *redivivus*.

Conclusion. — Nous devons souligner la variété des représentations que le judaïsme se faisait des temps du salut (cf. *supra*, art. *Messianisme*, t. V, col. 1203). D'une manière générale, les vues de Jérémie sur la Nouvelle Alliance et celles d'Ezéchiel sur le don de l'Esprit dans le cœur des hommes sont comprises dans un sens moralisant et n'éveillent guère l'idée d'une transformation profonde des rapports entre Dieu et les hommes. Dans les commentaires rabbiniques, la prophétie d' « Ez., XXXVI, 26 sq. est interprétée comme une prophétie de l'éviction eschatologique du mauvais penchant ». Alors qu'elle « évoque l'établissement d'une relation harmonieuse entre Dieu et les siens, elle est comprise dans son sens le plus étroit : c'est l'annonce d'un rapport d'exacte obéissance » (M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 85).

L'annonce de l'effusion de l'Esprit sur toute chair (Joël, III) ne nous a semblé tenir qu'une place secondaire dans les espérances juives. L'observation intégrale de la Torah, dont on célèbre la pérennité à l'instar de la Sagesse divine (cf. Eccli., XXIV, 23), polarise les conceptions d'avenir. C'est pourquoi, malgré les survivances du prophétisme que nous avons pu relever, la certitude de l'Église naissante d'avoir reçu l'Esprit et de bénéficier ainsi d'une nouvelle connaissance de Dieu apparaît comme une nouveauté.

II. Jean-Baptiste. — I. Les sources (col. 1234) : A. Non canoniques. B. Canoniques. C. Conclusion sur la valeur des sources. — II. L'appel à la conversion (col. 1239) : A. L'ascète. B. Le message de Jean. — III. Le baptême de Jean (col. 1242) : A. Ses caractéristiques. B. Ses origines. — IV. L'annonce du Messie (col. 1250) : A. D'après les Synoptiques. B. Dans le IVe Évangile. C. Le jugement de Jésus sur Jean-Baptiste. — V. Conclusion (col. 1260).

Parmi les personnages religieux qui ont marqué d'une empreinte ineffaçable la période contemporaine du Christ, Jean-Baptiste occupe une place à part. Par son style de vie comme par sa parole percutante, il se montre l'héritier des anciens prophètes d'Israël. En une période où l'on croyait close l'ère de la prophétie, il proclame avec l'autorité d'un « homme de l'Esprit » la Parole de Dieu et, joignant le geste à la prédication, presse ses auditeurs de recevoir le baptême de pénitence, en vue du Jugement tout proche. Les foules accourent pour l'entendre et malgré l'opposition des autorités, le tiennent pour un prophète authentique (Matth., XXI, 26 et par.). Jésus lui-même déclarera que Jean est « plus qu'un prophète », quoiqu'il soit inférieur au « plus petit dans le Royaume des Cieux » (Matth., XI, 9, 11 et par.).

I. Les sources. — Malgré le grand nombre de travaux consacrés à la personne de Jean et les clartés nouvelles que les textes de Qumrân ont apportées, il demeure pour nous en partie encore dans la pénombre. Cela vient de la faible étendue de nos sources et du caractère kérygmatique des textes évangéliques : pour eux, ce n'est pas l'œuvre propre de Jean qui compte, mais son témoignage au Christ. Comme l'a écrit très justement J. Schmitt, « les sources n'ont ni un poids ni une ampleur à la mesure du personnage. Éclipsé dès l'abord par le christianisme naissant, absorbé bientôt et par les Églises apostoliques et par les cercles de l'hétérodoxie juive et judéo-chrétienne, le groupe johannite n'a guère eu la stabilité indispensable à l'affermissement de ses traditions propres » (art. *Jean le Baptiste*, dans *Catholicisme*, 1966, VI, col. 365).

Nos informations viennent avant tout de milieux non johannites, juifs et surtout chrétiens.

A. Les sources non canoniques. — 1° *Flavius Josèphe* a inséré une brève notice sur Jean, dit le Baptiste (ὁ βαπτιστής), après le récit de la défaite d'Hérode Antipas. Les Juifs murmurent que c'est une vengeance du ciel, parce que le roi avait fait exécuter le prophète :

« Hérode l'avait fait tuer, quoique ce fût un homme de bien (ἀγαθὸν ἄνδρα) et qu'il excitât les Juifs à pratiquer la vertu, à être justes les uns envers les autres et pieux envers Dieu pour recevoir le baptême (βαπτισμῷ); car c'est à cette condition que Dieu considérait le baptême (τὴν βάπτισιν) comme agréable, s'il servait, non pour se faire pardonner certaines fautes, mais pour purifier le corps, après qu'on eût préalablement purifié l'âme par la justice. Des gens s'étaient rassemblés autour de lui, car ils étaient très exaltés en l'entendant parler » (*Ant. jud.*, XVIII, 116-119).

Selon l'historien juif, c'est cet ascendant auprès de la foule qui perdit Jean dans l'esprit du roi.

« Hérode craignait qu'une telle faculté de persuader ne suscitât une révolte, la foule semblant prête à suivre en tout les conseils de cet homme. Il aima donc mieux s'emparer de lui avant que quelque trouble se fût produit à son sujet. »

Cette interprétation « politique » de l'arrestation de Jean est à rapprocher des additions de la version slave. Quant au résumé de la prédication de Jean, il est bien édulcoré; rien ne laisse deviner le caractère eschatologique de son message. Ainsi qu'il le fait constamment, Flavius Josèphe estompe autant que possible les idées messianiques de son peuple et il présente Jean comme un prédicateur de morale, à la manière des philosophes du temps. S'il signale l'acte du baptême, il ne lui accorde qu'une efficacité tout extérieure, comme pour désarmer à l'avance les critiques de ses lecteurs contre une purification

jugée trop facile (cf. les railleries d'Ovide contre les ablutions rituelles, *Fastes*, II, 45-46). On ne peut donc s'appuyer sur la notice de Flavius Josèphe pour atteindre le cœur du message johannique.

2° *La traduction slave de « La guerre juive »* comporte deux insertions relatives à Jean-Baptiste, l'une qui fait débuter son activité au temps d'Archelaüs (après II, VII, 2, § 110), l'autre qui relate les reproches vigoureux adressés par lui à Philippe le Tétrarque (après II, IX, 1, § 168). Ces fragments insistent sur l'ascétisme étrange de Jean, qui passe pour un « sauvage ». Ils font de lui le prédicateur de la liberté qui condamne toute domination étrangère :

« Dieu m'a envoyé afin que je vous montre le chemin de la loi par lequel vous vous délivrerez de beaucoup de puissants. Et sur vous ne régnera pas un mortel, mais seulement le Très-Haut qui m'a envoyé » (trad. de M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 24).

Pour R. Eisler, ces fragments slaves constituent notre meilleure source pour déterminer la durée et la nature de l'action de Jean-Baptiste. Il l'associe à Judas le Galiléen, fondateur du parti zélote (avant l'an 5 de notre ère), et place sa mort aux environs de l'an 35. Jean-Baptiste se serait séparé au cours de sa carrière du mouvement zélote, sans qu'on en sache exactement la raison. Mais la thèse de R. Eisler a été rejetée par l'ensemble des auteurs (par ex. R. Draguet, M. Goguel, M.-J. Lagrange, J. Thomas). Elle s'appuie en effet sur une tradition tardive qui comporte de multiples contradictions avec les données de l'histoire. Depuis la question a rebondi. Des critiques ont cru déceler dans les fragments slaves des « aramaïsmes » ou des « leçons esséniennes » (F. Scheidweiler, Y. Yadin, M. Philonenko, A. Rubinstein).

« A quoi les professionnels de la critique verbale et littéraire (E. Bickermann, V. Istrin, P. Pascal, N.-A. Meščerskij, A. Vaillant) répondent en montrant la fragilité inhérente à l'hypothèse des variantes sadocites et des locutions araméennes; à leur sens, les morceaux sont, sans conteste, chrétiens et ne témoignent que des libertés du traducteur (voir A. Vaillant, *Une édition nouvelle de Josèphe slave*, dans *Semitica*, IX, 1959, p. 89 et 92) ». Avec J. Schmitt (art. *Jean le Baptiste*, t. VI, col. 368 sq.), auquel nous empruntons ces lignes, nous conclurons par un *non liquet* : « Seul un solide commentaire critique et philologique des textes pourra fournir à la recherche le moyen de clarifier le débat. »

3° *Écrits mandéens.* — Dans les livres sacrés des Mandéens, Jean (appelé soit *Yôhânâ*, soit sous son nom arabe *Yahyâ*) et le Jourdain tiennent une grande place. Yôhânâ représente le modèle du parfait Mandéen. « Persécuté dès sa naissance à Jérusalem par le sacerdoce juif, mais sauvé par les puissances d'En-Haut, il se fixe, vers sa 22e année, sur les bords du Jourdain. Là, 42 ans durant, il exerce un ministère de purification par le rite et la parole. L'événement marquant de ce ministère est le baptême de Mandâ d'Haiyê et aussi de Jésus, les deux personnages étant déjà confondus » (J. Schmitt, dans *D. B. S.*, art. *Mandéisme*, V, col. 774). Le Jourdain, très fréquemment nommé, ne désigne pas seulement le fleuve où Jean baptisait, mais tout fleuve où l'on baptise, à tel point que le nom propre devient un nom commun susceptible de la forme pluriel.

Dans la question si complexe de l'histoire du mandéisme, il faut distinguer deux problèmes : celui des origines proprement dites de la secte, et celui du rôle qu'y joue Jean-Baptiste. L'importance donnée au Jourdain, comme type du fleuve purificateur, amène la majorité des auteurs (Lidzbarski, Lagrange, Reitzenstein, Schlier, J. Thomas, J. Schmitt) à rattacher la secte à la Palestine. Peu vraisemblable apparaît l'hypothèse d'un emprunt liturgique à l'Église nestorienne (thèse de Peterson, Burkitt, Goguel, Lietzmann, Pallis et Loisy), car dans cette liturgie l'emploi du mot Jourdain est très limité, alors qu'il revient constamment dans les livres mandéens. La différence dans les rituels s'oppose de plus à une dépendance. On s'explique beaucoup mieux la valeur donnée au Jourdain, si la secte se rattache de fait à des communautés baptistes venues de Palestine. A cela s'ajoutent des arguments tirés de la religion et de la langue. Aussi J. Schmitt conclut-il son étude par cette affirmation : « Dans ses données les plus anciennes et les plus essentielles, le mandéisme reste un témoin original et considérable du judaïsme palestinien » (*D. B. S.*, *art. cit.*, V, col. 786).

Il ne s'ensuit pas pour autant que le mandéisme se rattache directement à la figure historique de Jean. En fait Yôhânâ apparaît comme un « héros plutôt secondaire et même récent de la légende mandéenne ». Il semble que ce soit au moment de la conquête arabe en Mésopotamie que les Mandéens ont éprouvé le besoin de se rattacher à une personnalité religieuse connue de leurs nouveaux maîtres. La tradition mandéenne sur Jean n'a donc qu'une valeur indirecte.

4° *Sources juives.* — Les textes rabbiniques anciens ne font pas état de Jean-Baptiste. Les *Toledoth Jesu* le représentent comme l'un des mauvais disciples de Jésus. S'appuyant sur les indications fournies par Agobard, archevêque de Lyon, E. Bammel suppose que, dans un premier stade, les *Toledoth* présentaient Jean sous un jour plus favorable. Lui-même annonce la publication d'un texte qui met en scène Jean dans sa prison : le Baptiste se désolidarise de Jésus, son ancien disciple, qui s'est tourné vers la magie (E. Bammel, *Christian Origins in jewish Tradition*, dans *New Testament Studies*, XIII, 1966-1967, p. 317-335). L'intérêt principal de cette publication sera de nous éclairer sur la controverse entre Juifs et Chrétiens.

B. Les sources canoniques. — 1° *Place de Jean-Baptiste dans les Évangiles.* — Le Nouveau Testament réserve une place de choix à Jean-Baptiste : nommé 90 fois, il n'est surpassé en fréquence que par Paul et Pierre. Au seul plan des statistiques, ce fait révèle le rôle primordial joué par le Précurseur. Devant la masse des allusions éparses dans les Évangiles et les Actes des apôtres, J. Schmitt a parlé d'une « poussière de textes ». L'expression n'est guère heureuse, car les renseignements fournis s'ordonnent assez facilement autour de quelques thèmes.

a) La prédication et le baptême de Jean au désert : Marc., I, 11 = Luc., III, 1-18, 21 = Matth., III, 1-17 = Joa., I, 19-34; cf. Act., I, 5, 22; X, 37; XI, 16; XIII, 24-25.

b) L'annonce de la venue du « plus fort », qui baptisera par l'Esprit-Saint et le feu : Marc. I, 7-8 = Luc., III, 16-18 = Matth., III, 11-22 = Joa., I, 24-28; cf. Act., XI, 16; XIII, 25; XIX, 4. On rattachera à ce thème les textes du IVe Évangile qui mettent en valeur le « témoignage de Jean » : I, 6-7, 35-40; III, 22-30; V, 33-36; X, 40-41.

c) Jean-Baptiste et ses disciples : il les envoie poser la question de confiance à Jésus : Es-tu celui qui doit venir? (Luc., VII, 18-23 = Matth., XI, 2-6). — Il leur a enseigné à prier : Luc., XI, 1. — Le jeûne des disciples : Marc., II, 18 = Luc., V, 33 = Matth. IX, 14. Voir aussi Act., XVIII, 24-XIX, 7 : Apollos et les Johannites d'Éphèse.

d) Arrestation et martyre de Jean : Marc., I, 14 et VI, 17-29 = Matth., IV, 12; XIV, 3-12 et Luc., III, 19-20.

e) Réflexions sur la personne et l'œuvre du Baptiste : le plus grand des prophètes, mais inférieur au plus petit dans le Royaume : Luc., VII, 24-35 = Matth., XI, 7-19; Luc., XVI, 16 = Matth., XXI, 32. — D'où

vient le baptême de Jean? Marc., xi, 27-33 = Luc., xx, 1-8 = Matth., xxi, 23-27. — Jean-Baptiste et Élie : Marc., ix, 11-13 = Matth., xvii, 10-13; cf Luc., i, 17. — Jean-Baptiste est-il ressuscité? Marc., vi, 14-16 = Luc., ix, 7-9 = Matth., xiv, 1-2 (question d'Hérode). — Jésus serait-il le Baptiste ? Marc., viii, 27-28 = Luc., ix, 18 sq. = Matth., xvi, 13 sq. (supposition de la foule).

f) La Nativité de Jean : Luc., i, 5-25, 57-80.

2° *Peut-on discerner des sources « baptistes » à l'intérieur du N. T.?* — On s'est souvent demandé si les auteurs du N. T. ne dépendaient pas de sources « baptistes ». Leur identification et leur délimitation permettraient d'atteindre plus objectivement le mouvement johannite. Les recherches concernent avant tout la Nativité de Jean (dans Luc., i) et le Prologue du IVe Évangile.

a) L'enfance de Jean-Baptiste. — A la suite de Dibelius et de Bultmann, nombre d'auteurs attribuent à une tradition baptiste les morceaux suivants : présentation des parents de Jean et annonce à Zacharie au Temple (Luc., i, 5-25); naissance du Baptiste (Luc., i, 57-66); le *Benedictus* (Luc., i, 67-79).

Cette source était écrite en hébreu selon P. Winter. Plutôt que d'une source, il faudrait parler d'une « tradition » selon H. Thyen, car elle n'est pas uniforme et provient d'époques et de lieux différents à l'intérieur de la communauté baptiste. Mais les données sont trop maigres pour nous permettre de reconstituer l'histoire du mouvement.

P. Winter, *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*, dans *N.T.S.*, i, 1954-1955, p. 111-121; *Two Notes on Lk., 1-2...*, dans *Studia Theologica*, vii, 1953, p. 158-165; liste des articles de Winter dans R. Laurentin, *op. infra cit.*, Bibliographie n° 471-480. — R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957. — R. Mc Wilson, *Some recent Studies in the Lucan Infancy Narrative*, dans *Studia Evangelica*, i, *Texte und Untersuchungen*, n° 73, Berlin, 1959, p. 235-253. — H. H. Oliver, *The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts*, dans *N. T. S.*, x, 1963-1964, p. 205-215. — H. Thyen, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, dans *Zeit und Geschichte* (*Dankesgabe an R. Bultmann*), Tubingue, 1964, p. 114-117.

A l'encontre de ces vues, nombre d'auteurs font valoir que manquent les traits qui devraient être la marque d'une source baptiste : l'annonce du baptême et la mention d'une communauté. De plus l'étude stylistique ne permet pas d'isoler la Nativité de Jean du reste de l'œuvre de Luc, mais on relève seulement une imitation plus poussée du style de la Septante.

Comme l'écrit le P. Benoit : « Aucun motif, ni dans sa langue, ni dans sa composition littéraire, ni dans sa doctrine » ne permet d'attribuer l'enfance de Jean-Baptiste « à un document issu des cercles johannites; j'estime que Luc lui-même l'a composé, à l'aide de traditions orales, de modèles bibliques, et d'un vieux cantique judéo-chrétien, pour introduire la venue du Messie par celle de son Précurseur » (*L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc.*, i, dans *Novum Test.*, iii, 1957, p. 169-194, reproduit dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1968, iii, p. 165-196; citation p. 196).

Reprenant cette étude sur un plan plus général, A. George arrive à des conclusions similaires : c'est Luc qui a construit le parallèle entre Jean et Jésus, comme il dresse un parallèle dans les Actes entre Pierre et Paul, selon le procédé grec de la σύγκρισις, illustré plus tard par les *Vies parallèles* de Plutarque. L'entremêlement des deux récits a pour but de faire ressortir la subordination du Précurseur à celui qu'il prépare. Luc a utilisé pour ce faire diverses données, mais il leur a apporté sa marque personnelle, si bien que toute reconstruction de sources reste très hypothétique (A. George, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1-2*, dans *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux, 1970, p. 147-172). Voir dans le même sens W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968, p. 58-62.

L'origine et le sens premier du *Benedictus* posent des questions fort complexes. Selon P. Vielhauer (*Das Benedictus des Zacharias*, dans *Z. T. K.*, xlix, 1952, p. 255-272), suivi par Friedrich (art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, vi, p. 839), W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1964 : juge l'opinion probable) et H. Thyen, il s'agit d'un hymne eschatologique juif que les cercles baptistes ont transformé par l'addition des ℣℣. 76-79 : le Sauveur eschatologique, c'est le Baptiste chargé de préparer la venue de Dieu lui-même. Pour beaucoup d'auteurs, par contre, le *Benedictus* est d'origine chrétienne et se rattache au milieu liturgique de la première communauté de Jérusalem : ainsi J. A. T. Robinson (*Elijah, John and Jesus*, dans *N. T. S.*, iv, 1958, p.278-281, reproduit dans *Twelve N. T. Studies*, Londres, 1962, p. 48-52) et J. Gnilka (*Der Hymnus des Zacharias*, dans *Biblische Zeitschrift*, vi, 1962, p. 215-238). L'appartenance à l'hymne messianique des ℣℣. relatifs à Jean-Baptiste reste controversée : alors que P. Benoit, A. George soutiennent que les ℣℣. 76-77 ont été insérés après coup, A. Vanhoye a montré par une étude structurale l'unité du *Benedictus* (*La structure du Benedictus*, dans *N. T. S.*, xii, 1965-1966 p. 382-389).

b) Le Prologue du IVe Évangile. — La double mention de Jean-Baptiste à l'intérieur du Prologue (Joa., i, 6-8, 15) donne l'impression de rompre l'unité du développement. Aussi, à la suite de D. W. Baldensperger (*Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck*, 1898), beaucoup d'auteurs supposent que cette insertion a été faite dans un but polémique contre les partisans de Jean, pour les détourner d'une estime exagérée de leur Maître et les amener au Christ. Pour R. Bultmann, à la base du Prologue, on discerne un chant gnostique composé dans les cercles baptistes.

Pour la liste des opinions et leur discussion, voir l'art. *Prologue du IVe Évangile*, par A. Feuillet, dans *D.B.S.*, viii, col. 655-663.

A juste titre, W. Wink dénonce comme arbitraire cette méthode de reconstruction : tout ce qui est nié de Jean ou affirmé positivement de Jésus correspondrait à un article de la foi baptiste! Selon ce raisonnement, Jean aurait été vénéré à la fois comme « Élie, prophète, messie, lumière et vie des hommes, thaumaturge, logos pré-existant par lequel toutes choses ont été faites, — et même comme le Logos fait chair » (W. Wink, *op. cit.*, p. 102). Les affinités doctrinales entre le Prologue et le reste du IVe Évangile constituent la meilleure preuve que le premier n'est pas une pièce adventice, mais une véritable introduction théologique à l'ouvrage.

Appendice. — L'Évangile de Thomas. — L'Évangile apocryphe de Thomas, découvert à Nag Hamadi, ne mentionne Jean-Baptiste que dans deux logia : « Jésus a dit : Depuis Adam jusqu'à Jean-Baptiste, parmi les engendrés de femmes, il n'y a pas plus élevé que Jean-Baptiste; afin que ne soient pas brisés ses yeux (?). Or, j'ai dit : Qui sera parmi vous, (étant) petit, connaîtra le Royaume, et sera plus élevé que Jean » (traduction de R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961, n° 46). La parole du Christ (Matth., xi, 11 et Luc, vii, 28) s'enrichit de plusieurs traits assez disparates et le verset est remanié de manière à introduire l'expression gnostique « connaître le Royaume ». — Le logion 78 est plus proche du texte évangélique : « Jésus a dit : Pourquoi êtes-vous sortis vers le(s) champ(s) : pour voir un roseau mû par le vent? et pour voir un homme ayant des habits délicats sur lui? Voici, vos rois et

vos grands personnages, ceux-là ont des habits délicats sur eux! et il ne leur sera pas possible de connaître la vérité ». Le milieu gnostique d'où provient l'Évangile de Thomas ne semble pas avoir attaché une grande importance au personnage de Jean; du moins ne condamne-t-il point sa mémoire en le traitant de faux prophète, comme le feront certains judéo-chrétiens (voir les Pseudo-Clémentins) dans leur controverse avec les baptistes.

C. Conclusion sur la valeur des sources. — A la différence des critiques plus anciens (R. Eisler, M. Dibelius, R. Bultmann), la recherche récente (M. Goguel, E. Lohmeyer, J. Thomas, C. H. Kraeling, J. Schmitt, P. Vielhauer, J. A. Sint) reconnaît que les textes néo-testamentaires ont plus d'importance pour reconstituer la pensée et l'action de Jean que les autres documents (J. Schmitt, art. *Jean le Baptiste*, dans *Catholicisme*, VI, col. 368). L'ouvrage de W. Wink (*op. cit.*) manifeste un changement du centre d'intérêt. Se plaçant dans la perspective de la *Redaktionsgeschichte*, cet auteur s'interroge sur les raisons pour lesquelles la tradition évangélique donne tant de place à Jean-Baptiste. Il étudie successivement la présentation théologique de Jean dans Marc, la source Q, Matthieu, Luc, le IVe Évangile, et est amené à conclure que la polémique tient en ces œuvres beaucoup moins de place que ne le soutenaient nombre de critiques et qu'au contraire les Évangélistes, chacun à son point de vue propre, soulignent les liens entre le Baptiste et l'Évangile. Cette approche permet de remonter vers le jugement même de Jésus sur Jean-Baptiste, et Wink conclut que, « par la médiation de Jean, Jésus a perçu la proximité du Royaume et sa propre relation à sa venue » (p. 113).

Voir les comptes rendus de S. Marrow, dans *Biblica*, L, 1969, p. 284-287; et de J. Murphy-O'Connor, dans *Rev. bibl.*, LXXI, 1970, p. 117 sq.; voir aussi A. Salas, *El mensaje del Bautista. Redaccion y teologia en Mt., III, 7-12*, dans *Est. Bibl.*, XXIX, 1970, p. 55-72.

II. L'appel a la conversion. — La catéchèse primitive commençait par l'évocation du ministère prophétique de Jean sur les bords du Jourdain (Act., X, 37; cf. I, 5, 22). Déjà, à un stade présynoptique, le récit consacré au Baptiste semble lié à ceux du baptême et de la tentation de Jésus. Malgré le relief donné à la personne de Jean, l'ensemble converge sur la personne de Jésus. De là la brièveté avec laquelle est relatée la prédication proprement dite du Précurseur (sauf en Luc). A la limite, celle-ci est même laissée de côté, comme on le constate dans le IVe Évangile, uniquement intéressé par le « témoignage » de Jean.

Selon M.-E. Boismard, l'Évangile des Ébionites (dont Épiphane nous a conservé des fragments) refléterait une tradition plus ancienne dont dépendraient Marc et Matthieu; ce point de vue a été vivement contesté par F. Neyrinck.

M.-E. Boismard, *Évangile des Ébionites et problème synoptique (Mc, I, 2-6 et par.) (planche XII)*, dans *Rev. bibl.*, LXXIII, 1966, p. 321-352. — F. Neyrinck, *Une nouvelle théorie synoptique (A propos de Mc, I, 2-6 et par.)*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, XLIV, 1968, p. 141-153.

A. L'ascète.— Les évangélistes insistent sur *l'ascèse* de Jean (Matth., III, 4; Marc., I, 6; Luc., I, 15), qui provoquait l'admiration des uns et la raillerie des autres (Matth., XI, 18 et Luc., VII, 33). Comme un Naziréen, Jean s'interdisait toute boisson fermentée et se nourrissait des produits spontanés du désert. On peut le rapprocher à ce point de vue de l'ermite Bannous (Fl. Josèphe, *Vita*, 11; cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste*, Gembloux, 1935, p. 33-34). Pourtant l'ascèse de Jean n'est pas commandée par une vue dualiste du monde, comme si certains aliments étaient mauvais, mais est un « signe prophétique », à comparer au célibat de Jérémie (XVI, 2) ou à l'immobilité d'Ézéchiel pendant le siège de Jérusalem (IV, 6). Avec P. Lebeau, on opposera l'abstinence de Jean à la conduite des esséniens qui, à leur repas de communauté, bénissaient le pain et le vin. Cet usage sacral du vin correspond au caractère propre de leur eschatologie, puisque la fondation de leur communauté est considérée comme l'inauguration des temps eschatologiques. En refusant toute boisson fermentée, le Baptiste comme les anciens Naziréens manifeste par contre que les temps messianiques ne sont pas encore commencés. Il s'agit de se préparer par une conversion radicale à la venue imminente du Juge (P. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, Bruges, 1966, p. 40 sq., 53-62).

Note sur le costume de Jean. — Selon P. Vielhauer (*Tracht und Speise Johannes des Täufers*, dans *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich, 1965, p. 47-54), le costume de Jean est motivé par l'idéal du désert et correspond à celui des Bédouins. En sens contraire, M. Hengel (*Nachfolge und Charisma*, Beihefte *Z.N.W.*, n° 34, Berlin, 1968) maintient que le renoncement à tous les biens matériels est motivé eschatologiquement chez Jean-Baptiste et qu'il y a une imitation consciente de la vie des prophètes (cf. Hebr., XI, 37 sq. et *I Clem.*, XVII, 1) et tout spécialement d'Élie (p.39). Voir aussi E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, coll. Théologie, n° 65, Paris, 1966, p. 165-167.

B. Le message de Jean. — Les Synoptiques résument en une seule expression le ministère de Jean : il prêchait un baptême de pénitence (Matth., III, 1 et par.) C'est dire que l'appel à la conversion, et le rite qui l'exprime, sont étroitement unis. Pour la clarté de l'exposé, il est préférable d'étudier d'abord les thèmes de la prédication johannique, puis la signification du baptême.

1° *Conversion.* — L'appel à la conversion s'inscrit dans la plus authentique tradition prophétique (cf. art. précédent). Sans reprendre l'étude du thème (voir A. Feuillet, art. *Metanoia*, dans *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*, col. 453-463), il faut seulement situer Jean-Baptiste par rapport au Judaïsme de son temps. Dans l'ensemble, la perspective des écrits rabbiniques est individuelle; il s'agit de faire pénitence avant l'heure de la mort, pour avoir part à la récompense dans le siècle futur. La littérature apocalyptique développe relativement peu le thème de la conversion. Elle se préoccupe davantage de réconforter les justes en un temps d'épreuve que d'exhorter les pécheurs à se détourner de leur mauvaise conduite. Dans un écrit proche de l'essénisme, *l'Assomption de Moïse*, on relève pourtant l'annonce de ce grand jour de pénitence collective, grâce auquel Dieu regardera avec faveur son peuple (*dies paenitentiae in respectu quo respiciet illos Dominus in consummatione exitus dierum)* (I, 18).

Le meilleur parallèle que l'on puisse apporter à la prédication de Jean, c'est l'action du Maître de Justice qui a pris la tête du groupe de ceux qui cherchaient Dieu à tâtons (*CD*, I, 10-11). La *Règle de la Communauté* définit son programme de « conversion » en ces termes : « revenir à la Loi de Moïse, selon tout ce qu'Il (Dieu) a promis, de tout son cœur et de toute son âme, d'après toute révélation qui en a été faite aux fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'alliance » (1 *QS* V, 8, 9). Le programme de retour se concrétise dans l'observation de la Torah mosaïque selon l'interprétation qu'en donne le Maître (*CD*, VII, 5; XX, 6-28), et dans l'acceptation de son exégèse des oracles prophétiques (1 *QpH* II, 9; VII, 4-5). Il s'agit de reconnaître comment ils s'appliquent à la situation présente : cette période où Bélial est déchaîné (*1 QS* I, 18, 23-24 : *C D*, IV, 12-15), ce « temps de la fournaise » (*4 Qp Ps.* XXXVII, I, 19) est le signe

avant-coureur de la Visite toute proche de Dieu qui va mettre fin aux agissements des fils de ténèbres et donner aux « pénitents d'Israël » leur juste récompense (*CD* IV, 2; VI, 5; VIII, 16 par. à XIX, 29) (voir A. Jaubert, *La notion d'Alliance*, 1963, p. 234).

2° *Annonce du jugement.* — Malgré la brièveté des textes, nous pouvons reconstituer quelques traits du message de Jean. A la manière des anciens prophètes, et tout spécialement d'Élie, il s'adresse à tout le peuple. Persuadé que l'heure du jugement est imminente, le Baptiste dépeint en termes vigoureux la colère de Dieu qui va s'abattre sur le monde pécheur et s'efforce de « préparer pour le Seigneur un peuple bien disposé » (cf. Luc., I, 17). Le site du « Désert » choisi par Jean pour sa prédication a par lui-même valeur d'avertissement prophétique. C'est au désert que doivent avoir lieu le jugement, selon Ez., XX, 35 sq., et la restauration du peuple repentant, selon Os., II, 16 (cf. XII, 10). Le salut est présenté comme un nouvel exode (Is., XI, 10 sq.; XXXV; XL, 3; XLVIII, 21 etc.; Mich., VII, 15). Dans le judaïsme, le principe est fondamental : « Comme le premier rédempteur (Moïse), ainsi le dernier (le Messie) » (*Qoh. R.* 1, 28 sur 1, 9; autres références dans l'art. Μωυσῆς, dans *T.W.N. T.*, IV, p. 864, n. 140). Pour R. Aqiba, les jours du Messie dureront quarante ans en raison de cette typologie : « Comme les Israélites, ont passé 40 ans dans le désert, le Messie les entraînera et les fera sortir dans le désert et manger des herbes amères et des genêts » (*Tanḥuma* עקב 7b et par. Midr. *Ps* 90 § 17 et *Pesikta R* 1 (4*a*). La liturgie pascale popularisait l'idée, puisque le poème des Quatre Nuits, inséré dans le Targum palestinien d'Ex., XII, 42, évoque Moïse sortant du désert, en cette quatrième nuit où « le monde accomplira sa fin pour être dissous où les jougs de fer seront rompus et les générations de l'impiété détruites. » (R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome, 1964, p. 266 et p. 298-307).

Sur le Désert, voir : G. Kittel, art. Ἔρημος, dans *T.W.N.T.*, II, p. 654-657. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie, n° 18, Paris, 1951, p. 9-25.

Reprenant à son compte l'appel du Deutéro-Isaïe (Is., XL, 3, d'après Joa., I, 23), qui figure en bonne place dans la *Règle de la Communauté* (VIII, 12-15; IX, 19-20), Jean presse le peuple de supprimer tous les obstacles qui font entrave à la venue de Dieu. Cette correspondance dans l'utilisation d'Is., XL est généralement retenue comme l'une des marques les plus nettes des relations entre Jean-Baptiste et Qumrân. En sens opposé, J. Schmitt insiste sur la différence de perspectives : « La divergence est entière du relief, de la portée et du sens donnés de part et d'autre à la citation. A Qumrân, par ex., c'est le thème de « la voie parfaite au désert » et, d'une manière plus spéciale, l'idée de *midbar* qui amènent les gens de l'Alliance à justifier, par Is., XL, 3 sq., la valeur eschatologique attribuée *post eventum* à leur sécession d'avec le Temple et le sacerdoce sadducéen. Dans le N. T., où d'ailleurs le Précurseur ne met guère en valeur l'idée judaïque de la « voie » spirituelle, c'est le *midbar* deutéro-isaïen qui porte certains auteurs à prêter au « Désert de Jean » une importance qu'il pourrait bien n'avoir point eue » (*Jean le Baptiste*, col. 371).

Comme au temps d'Amos, les auditeurs de Jean conçoivent l'intervention de Dieu sous l'image de la lumière et non des ténèbres. Hardiment Jean retourne les perspectives. Le jour de Yahvé, qu'on attendait comme un jour de Colère contre les ennemis d'Israël (Joel, IV, 1, 2, 19; Judith., XVI, 17; 1 *Q M* IV, 1-2), éclatera d'abord comme un orage destructeur contre les pécheurs du peuple élu (Matth., III, 10-12 et par.). Sur l'arrière-plan prophétique de ces textes, voir M. Goguel, *Jean-Baptiste*, p. 37-43.

3° *Universalisme moral.* — Un véritable universalisme se dégage de cet enseignement, bien différent par là de l'exclusivisme de Qumrân (Matth., III, 7-9 et par.). S'inspirant sans doute d'Is., LI, 1, 2, le Baptiste proclame en effet que Dieu peut tirer des pierres du désert de nouveaux enfants pour Abraham. Bravant les murmures, il accueille déjà publicains et prostituées, donnant par là un signe de la véritable nature du Règne de Dieu (cf. Matth., XXI, 32).

Sur cet universalisme de Jean, voir P. Lamarche, *Le Prologue de Jean*, dans *R.S.R.*, LII, 1964, p. 532-534, reproduit dans *Christ vivant*, Paris, 1966, p. 131-133.

Ce que Jean exige, c'est l'accomplissement sincère des exigences fondamentales de l'Alliance; il s'agit de « faire un digne fruit de conversion » (Matth., III, 8), c'est-à-dire de mener une vie conforme à l'engagement que comporte le baptême. Alors que lui-même pratique une vie ascétique rigoureuse, il n'exige rien de tel de la masse de ses auditeurs, mais seulement du petit groupe de disciples qui lui sont personnellement attachés (cf. Marc., II, 18 par.).

S. Luc est le seul à nous avoir transmis un exemple concret de cette prédication (III, 10-14). Bultmann a rejeté l'historicité de la notice, jugeant invraisemblable que des soldats aient pu se rendre auprès du Baptiste; il y voit une « formation hellénistique relativement tardive ». En sens contraire, H. Sahlin a bien montré le caractère juif et traditionnel des directives données par le Baptiste (*Die Früchte der Umkehr* [*Die ethische Verkündigung Johannes des Täufers nach Lukas 3 : 10-14*], dans *Studia Theologica*, I, 1948, p. 54-68).

III. Le baptême de Jean. — Proche des apocalypticiens de son temps par l'annonce du Jugement, Jean-Baptiste s'en distingue par l'audace prophétique avec laquelle il se présente à visage découvert pour proclamer son message et surtout par la nature du rite qu'il institue en plongeant ses auditeurs dans les eaux du Jourdain.

Beaucoup d'explications ont été proposées. Avec J. A. Sint (*Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, dans *Vom Messias zum Christus*, édité par K. Schubert, Vienne, 1964, p. 68 sq.), on adoptera le plan suivant : recherche des caractéristiques du baptême de Jean, puis interrogation sur ses origines.

A. Caractéristiques du baptême johannique. — 1° *Rôle actif de Jean.* — Un premier fait doit être enregistré : Jean baptise lui-même les pénitents. Dans les diverses ablutions et bains rituels connus en grand nombre à cette époque, le sujet s'administre lui-même le rite, en présence éventuellement de témoins. De là l'usage du moyen pour le verbe βάπτω. Tout autre est le rite johannique, si bien que Jean a reçu le nom de βαπτιστής.

Voir A. Oepke, art. Βάπτω-Βαπτίζω, dans *T.W.N.T.* I, p. 538 et 544. Le témoignage de Josèphe (*Ant. jud.*, XVIII, 116) montre que ce surnom était connu de tous. On en déduira que le baptême, plus encore que l'appel à la pénitence, caractérise la mission de Jean (H. Thyen, *op. cit.*, p. 97, n. 1).

C'est donc qu'il avait conscience d'agir avec autorité, pour établir un nouveau rapport religieux entre les pécheurs qui reconnaissaient leurs fautes et le Dieu de l'Alliance. On peut même se demander si, après sa mort, des disciples n'ont pas baptisé en son nom (cf. Act., XIX, 2, 3). De toute façon, un lien est établi entre le messager de Dieu, qui invite à la conversion, et ceux qui croient à son message (cf. Matth., XXI, 32 et 25).

2° *Baptême d'eau.* — Jean a lui-même caractérisé son baptême comme un baptême d'eau par opposi-

tion au baptême d'Esprit-Saint et de feu (Matth., III, 11 et par.). Les textes portent soit le datif seul (ὕδατι), soit le datif précédé de ἐν. Ce sont là deux variantes de traduction pour une même expression originale (בְּ טבל) selon L. Goppelt, art. ὕδωρ, dans *T. W. N. T.*, VIII, p. 329, n. 104). Le sens est instrumental : Jean « baptise avec de l'eau », et non « plonge dans l'eau » (il faudrait εἰς et l'accusatif). L'accent porte sur l'eau comme telle, et non sur le Jourdain, comme ce sera le cas chez les Mandéens. L'indication de Joa., III, 23 (ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ) montre que le Baptiste utilisait pour son rite l'eau courante; à Qumrân, « la purification des Nombreux » se pratiquait par contre dans des citernes (voir aussi *CD* X, 10-13).

3° *La confession des péchés.* — A l'intervention de Jean qui baptise correspond l'aveu des fautes prononcé par les pénitents (Matth., III, 6 et Marc., I, 5). On peut se demander s'il s'agit d'une confession individuelle ou de la récitation d'une formule générale. En faveur de la première hypothèse, on fait valoir les deux autres cas où le verbe ἐξομολογεῖσθαι est employé au sens de reconnaître ses fautes (Act., XIX, 18; Jac., V, 16). Cependant le sens habituel du verbe ἐξομολογεῖσθαι, dans la Bible, « proclamer la louange de Dieu », nous oriente plutôt vers la récitation d'une formule liturgique, comme la confession des péchés récitée par le Grand Prêtre au jour de Kippur (*Yoma* III, 8, cité par Strack-Billerbeck, I, p. 113). Les textes de Qumrân offrent aussi de bons parallèles, dans le contexte même de la rénovation de l'Alliance (*1 Q S* I, 22-II, 1; *CD* XX, 27-34).

4° *L'efficacité du baptême johannique.* — Comme pour dissiper d'avance les objections de ses lecteurs gréco-romains, Flavius Josèphe donne du baptême une interprétation très restrictive : « Ce baptême devrait être agréable à Dieu s'il servait, non à obtenir le pardon de fautes commises, mais à purifier le corps, l'âme l'ayant déjà été par la pratique de la vertu » (*Ant. jud.*, XVIII, 117). Une autre expression pourrait cependant inviter à comprendre les choses autrement : « (Jean) invitait les Juifs à s'unir par un baptême (βαπτισμῷ συνιέναι) ». Selon Lohmeyer, suivi par M. Goguel, cette expression implique l'idée que le rite baptismal a le caractère d'un rite d'initiation et qu'il constitue le nouveau peuple de Dieu préparé pour l'ère du salut. Cette traduction correspond bien à l'intention de Jean (C. K. Barrett; *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, p. 32), mais elle s'adapte mal au contexte des *Antiquités jud.* (cf. L. H. Feldman, dans l'édition Loeb Classical Library). Josèphe a seulement voulu dire que les gens venaient en foule au baptême.

Selon Marc., I, 4 et Luc., III, 3, la proclamation du baptême de pénitence est ordonnée εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. M.-E. Boismard, jugeant plus primitif l'Évangile des Ébionites (*supra*. col. 1239), voit en ces mots une interprétation chrétienne postérieure (*op. cit.*, p. 340). L'affirmation est surprenante, car le lien entre le repentir et la rémission des péchés est absolument traditionnel. H. Thyen (*op. cit.*, p. 98 sq.) fait remarquer que l'absence d'article manifeste que la formule appartient à la langue technique de la théologie; les apocryphes du temps célèbrent l'efficacité de la μετάνοια (*Oratio Manasse*, ℣. 7); Hénoch connaît Phanuel, l'ange de la pénitence (XL, 9); l'*Assomption de Moïse* parle d'un *dies paenitentiæ* eschatologique (I, 18). Rien ne s'oppose donc à ce que Jean-Baptiste ait proclamé la rémission des péchés comme liée à son baptême de pénitence.

Ne voulant pas laisser croire que le baptême de Jean pouvait par lui-même remettre les péchés (c'est le propre du sang de l'Alliance, Matth., XXVI, 28), Matthieu a modifié la formule de Marc et de Luc : Jean baptise ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (Matth., III, 11). Le lien n'en subsiste pas moins entre le baptême et la conversion. Le baptême n'est pas un rite signifiant une conversion déjà acquise, mais il est ordonné à la produire.

C'est pourquoi l'explication de J. Gnilka nous semble tout à fait insuffisante : « Le baptême de repentance, écrit-il, a la valeur d'un signe qui démontre la disposition du baptisé au repentir, qui obtient de Dieu le pardon des péchés sur la base d'une conversion exigée par le Baptiste. Le baptême administré par Jean donne au converti l'assurance que son repentir est valable, est reconnu par Dieu et est en mesure de sauver de la Colère à venir, à supposer que le repentir soit sincère et accompagné de fruits convenables » (*Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, dans *Rev. de Qumrân*, n° 10, 1961, p. 203 sq.). A l'opposé, E. Lohmeyer a fortement mis en relief la valeur quasi sacramentelle du baptême de Jean. Selon lui, le rite devait se substituer aux sacrifices juifs; rien dans les textes ne justifie cette assertion. Il convient cependant de reconnaître une valeur à part, dans l'économie du salut, au baptême que Jean administre en signe du salut imminent (cf. J. A. Sint, *op. cit.*, p. 76-83). La question préoccupait déjà les scolastiques, comme le montre la *Somme :* « *Utrum in baptismo Joannis gratia daretur* » (*III*ª, q. 38, a. 3). La réponse de S. Thomas est négative; cependant il cite, dans la réplique aux objections, l'opinion de S. Jérôme pour qui le baptême de Jean commençait réellement ce que devait achever le baptême du Christ : *Quod autem consummatur per Sponsum, initiatur per paranymphum.* Il faut replacer ce problème théologique dans une considération plus générale sur la valeur des rites de l'Ancien Testament en raison de leur orientation vers le Christ (cf. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, 1962, p. 242-247).

B. Les origines du baptême johannique. — Dans toutes les religions, l'eau tient une place considérable et l'on découvre de multiples significations à son emploi rituel. Par une sorte d'efficacité immédiate, l'eau assure « fécondité, force ou régénération, santé ou connaissance ». Il est particulièrement intéressant de relever sa valeur dans les religions à mystères. R. Ginouvès voit dans le bain que les initiés d'Éleusis prenaient à plusieurs dans la mer « une sorte de consécration, le passage d'un état à un état supérieur ». Il se demande si ce n'est pas bien davantage qu'un rite de purification et s'il n'a pas pour but de dépouiller le myste « de sa vieille personnalité ». En tout cas, il faut reconnaître dans le bain religieux « un rite de passage ».

J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, dans *Lumière et Vie*, n° 26 (1956), p. 32-34. — P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans L'Ancien Testament*, dans *Vet. Test. Suppl.*, 6, Leyde, 1958. — L. Goppelt, ὕδωρ, dans *T. W. N. T.*, VIII, p. 313-333. — R. Ginouvès, Βαλανευτική. *Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, n° 200), Paris, 1962; citations aux pp. 426 et 380.

Sans ignorer tout cet arrière-plan, la recherche doit se circonscrire aux usages plus proches du milieu dans lequel vivait Jean-Baptiste. Selon la remarque de H. Thyen, l'ancienne alternative « hellénisme ou judaïsme » est dépassée, car l'on découvre de plus en plus sur le sol même de la Palestine l'existence de courants hétérodoxes, plus ou moins influencés par le dualisme d'origine iranienne (*op. cit.*, p. 99).

La Torah prescrivait diverses ablutions, notamment en cas d'impureté, et la jurisprudence rabbi-

nique tendait à en multiplier le nombre. Il est inutile pour notre sujet d'en dresser l'inventaire, car toutes ces ablutions ont essentiellement valeur rituelle : elles confèrent la pureté nécessaire pour participer au culte et sont constamment à réitérer. Le baptême de Jean s'en distingue radicalement par son caractère eschatologique et par son unicité. La question de la dépendance ne se pose vraiment que par rapport au « baptême des prosélytes » et aux pratiques « baptistes ».

1° *Application à tous les Israélites du baptême des prosélytes?* — Aux alentours de l'ère chrétienne, le judaïsme a entrepris un effort de conversion considérable auprès des païens. Traditionnellement la circoncision marquait l'entrée dans l'Alliance; à une époque qu'il nous faudra déterminer, s'introduisit de plus l'usage d'un bain rituel. Le Talmud babylonien décrit ainsi la cérémonie :

« On doit avertir un prosélyte, qui vient de se faire prosélyte,... en ce temps (difficile), de la condition d'Israël persécuté; puis, s'il dit le savoir, on doit l'instruire des commandements, légers et graves, et des punitions qu'entraîne leur violation; on doit l'instruire aussi des récompenses de la fidélité, réservées au siècle qui vient pour Israël et les justes. On le circoncit; une fois guéri, on le baptise pendant que deux rabbins l'instruisent des commandements. Ensuite, il est comme un Israélite à tous égards. Pour une femme : deux rabbins l'instruisent en se tenant en dehors du bain » (*Yebamôt*, 47 a-b).

Sous sa forme présente le texte reflète les conditions précaires du judaïsme après la seconde Révolte contre Rome. Le fond n'en est pas moins ancien et D. Daube y reconnaît un « catéchisme baptismal », dont l'influence s'est exercée sur le Nouveau Testament (*The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 106-113). Deux questions pourtant se posent au sujet du baptême des prosélytes : celle de la date et celle de la portée qui lui était attribuée.

a) Date. — En raison du silence de Philon et de Flavius Josèphe, plusieurs auteurs estiment que le baptême des prosélytes ne s'est introduit dans le judaïsme qu'à la fin du Ier siècle de notre ère. On ne saurait donc en faire cas pour l'origine du baptême johannique.

W.Michaelis, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe*, dans *Judaica*, VII, 1951, p. 100. — T. M. Taylor, *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism*, dans *N.T.S.*, II, 1955-1956, p. 193-198.

A la suite de Billerbeck (t. I, p. 102-113), J. Jeremias a montré l'ancienneté du rite.

Synthèse de ses travaux dans J. Jeremias, *Le baptême des enfants*, Le Puy-Lyon, 1967, p. 31-51. En faveur de cette thèse : J. Leipoldt, A. Oepke, H. H. Rowley, O. Cullmann (1946), P. J. Leenhardt, T.W. Manson, T.F. Torrance, C. Kopp, W.F. Flemington, H.G. Marsh, W.H. Brownlee (cités par J. Gnilka, *art. cit.*, p. 185).

L'argument essentiel est fourni par une controverse entre Hillélites et Shammaïtes : quelle est la gravité de l'impureté du païen qui vient de devenir prosélyte? et quel délai doit-on observer entre la circoncision et le baptême? Chose curieuse, les Shammaïtes, ordinairement les plus rigides, soutenaient la solution la plus indulgente : le bain de purification peut être pris le jour-même, parce que l'impureté des païens est légère. Au contraire, les Hillélites, insistant sur sa gravité, exigeaient un délai de huit jours (*Pesik.* 8, 8, par. en ^{c}*Ed.*, 5. 2; *Pesik.* 92*a*). Un autre argument est fourni par l'interprétation hillélite — dont dépend Paul en I Cor., x, 1-2 — selon laquelle la traversée de la mer Rouge a constitué le prototype du bain des prosélytes (*Yeb.*, 46*b* et *Ker.*, 9*a*, par. en 81*a*)

Le silence de Philon et de Josèphe sur le bain des prosélytes n'autorise pas à récuser l'ancienneté des traditions rabbiniques. On peut d'ailleurs apporter un argument indirect : serait-il vraisemblable qu'à la fin du Ier siècle de notre ère, époque où le judaïsme pharisien durcit son opposition au christianisme, il instaure un rite nouveau ressemblant au baptême chrétien? Si le bain des prosélytes est utilisé, c'est parce qu'il se rattache à des pratiques anciennes.

b) Signification du baptême des prosélytes. — Si Jeremias a démontré l'ancienneté du rite, il semble bien en avoir majoré l'importance. Il s'appuie sur la sentence suivante : « Lors de son passage au judaïsme, le prosélyte ressemble à un enfant nouveau-né » (*Yeb.*, 48*b* Bar.) et il en déduit que le baptême opérait, aux yeux des rabbins, une véritable régénération spirituelle (*Le baptême des enfants*, p. 42 sq.). C'est donner à une sentence juridique une portée théologique qu'elle ne comporte pas. Le judaïsme connaît l'idée de « nouvelle création », mais pas celle d'engendrement par Dieu.

P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon Saint Paul*, Paris, 1968, p. 46, s'appuyant sur E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im pälestinischen Judentum*, dans *Studia Theologica*, IV, 1951, p. 44-85, spécialement p. 46.

Si vraiment le baptême des prosélytes avait une telle portée, comment expliquer que l'on ait pu discuter à la fin du Ier s. de notre ère sur sa nécessité? Dans une controverse avec R. Yoshua, R. Eliézer affirmait en effet : « Le prosélyte, circoncis et non baptisé, est un vrai prosélyte, car nous trouvons que nos pères furent circoncis mais non baptisés » (*Yeb.*, 46*a*). En d'autres termes, R. Eliézer refusait l'argument tiré du passage de la mer Rouge pour fonder la nécessité du baptême des prosélytes. Lors de la conversion d'un prosélyte, l'élément essentiel n'était pas le bain qu'il prenait devant témoin, mais la circoncision comme signe de l'Alliance. Cela est si vrai que Izatès, roi d'Adiabène, fut finalement obligé à la circoncision en dépit des promesses faites par son convertisseur (Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 38-48).

c) Baptême des prosélytes et baptême de Jean. — L'application du « baptême des prosélytes » à tous les Israélites s'accorde bien avec le radicalisme de Jean : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : « Nous avons pour père Abraham ». Car je vous le dis, Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (Matth., III, 9 et par. en Luc). Face à la sainteté de Dieu, Jean considérait tout homme comme impur et pécheur, ayant besoin d'une transformation radicale pour avoir part aux promesses du salut. La comparaison entre le passage de la mer Rouge et le baptême fournirait surtout un arrière-plan communautaire de grande importance :

« C'est au désert que le nouveau peuple de Dieu devait se reformer, puis, après un baptême, image de la traversée de la mer Rouge et du Jourdain, entrer dans la terre promise. L'explication la plus satisfaisante du baptême de Jean se trouverait dans l'application aux Juifs eux-mêmes du baptême des prosélytes... Sorte d'incorporation à l'Israël historique, par la participation « sacramentelle » au passage de la mer Rouge, un rite d'initiation reproduisait symboliquement l'expérience centrale de l'Exode » (R. Le Déaut, *La nuit pascale*, p. 310 sq.).

Même si l'on admet, avec Jeremias et R. Le Déaut, l'ancienneté de l'interprétation typologique du passage de la mer Rouge, il ne faut cependant pas se masquer les différences profondes qui séparent le baptême de Jean du baptême des prosélytes. C'est lui-même qui baptise en tant qu'envoyé de Dieu et en vue du jugement eschatologique qu'il annonce comme imminent (G. Friedrich, *art. cit.*, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 839).

2° *Antécédents dans le « mouvement baptiste »?* — Si toutes les religions ont donné à l'eau une valeur de purification, on observe, entre les années 150

avant notre ère et 300 après, un courant très fort qui rejette les autres formes de sacrifice pour placer les bains religieux au centre du culte (voir J. Thomas, *op. cit.*). Jean n'en aurait-il pas subi l'influence et ne peut-on le rapprocher de Bannous, cet ermite qui prenait « nuit et jour, ... dans l'eau froide, de nombreux bains de pureté » (Josèphe, *Vita*, 11)? (En dernier, dans ce sens, J. Schmitt, *Jean le Baptiste*, col. 374).

Un texte des Livres sibyllins semble bien refléter les conceptions baptistes : « Baignez tout votre corps dans des fleuves aux eaux toujours courantes et dressez les mains vers le ciel, implorant le pardon de ce que vous avez commis » (*IV Sib.*, 165-167).

L'interprétation en est controversée. J. Jeremias y voit une allusion au bain des prosélytes, *op. cit.*, p. 44. — Pourtant le détachement de l'auteur de *IV Sib.* à l'égard de la ruine de Jérusalem ne permet pas de le ranger dans le judaïsme orthodoxe. C'est pourquoi J. Thomas pense à un document « *baptiste* » (*op. cit.*, p. 46-60). Dans le même sens : J. Delorme, *art. cit.*, p. 28; A. Jaubert *La notion d'Alliance*, p. 331.

Quoi qu'il en soit des contacts entre Jean et les Baptistes du Jourdain, le baptême du premier revêt une tout autre valeur que les ablutions journalières de ceux-ci. C'est ce que reconnaît J. Thomas : « Seul parmi tous les baptiseurs, Jean a mis son baptême en relation avec la venue imminente du Règne de Dieu et du Messie » (*Le mouvement baptiste*, p. 86).

3° *Bains esséniens et baptême de Jean.* — Avant même les découvertes de Qumrân, on s'était interrogé sur les relations entre Jean et les Esséniens, dont nous parlent Pline l'Ancien et Flavius Josèphe. Les fouilles du Khirbet Qumrân ont complètement renouvelé le sujet et, dans un premier temps, la critique a surtout retenu les affinités entre Jean et la secte de Qumrân.

W.H. Brownlee est un représentant typique de la thèse selon laquelle Jean aurait été « novice » à Qumrân, avant de s'en détacher pour prêcher le baptême de pénitence (*John the Baptist in the new light of ancient Scrolls*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 33-53). — Voir aussi : J. Steinmann, *S. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris, 1955; — J. Daniélou, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957.

On assiste maintenant à un revirement de la critique, qui relève avec plus d'attention tout ce qui sépare Jean-Baptiste du mouvement de Qumrân.

Ainsi : H. Braun, dans *Qumran und das Neue Testament*, Tubingue, II, 1963, p. 1-29 : *Der Täufer, die Täufertaufe und die christliche Taufe*; — J. Schmitt, *Jean le Baptiste*, *art. cit.* dans *Catholicisme*; — C.H.H. Scobie, dans *The Scrolls and Christianity. Historical and theological Significance*, Londres, 1969, édité par M. Black.

Une étude précise demande de distinguer entre les renseignements fournis par les auteurs anciens (Pline l'Ancien, Flavius Josèphe et Philon pour les Thérapeutes) et les données archéologiques et littéraires de Qumrân (voir B. Rigaux, art. *Esséniens*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, XV, 1013-1035). Même à Qumrân, il faut tenir compte d'une évolution au cours de la longue histoire du mouvement et d'une juxtaposition possible de plusieurs courants. C'est ainsi que la bibliothèque de Qumrân n'a pas contenu que des ouvrages rédigés directement pour la communauté. Sans pouvoir entrer dans tous les détails, nous relèverons les deux types d'hypothèses qui ont été proposés pour rendre compte de l'origine du baptême johannique.

O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, dans *Rev. de Qumrân*, n° 2, 1958, p. 213-234; — J. Gnilka, *Die essenischer Tauchbäder und die Johannestaufe*, *ibid*, n° 10, 1961, p. 185-207.

a) Y avait-il à Qumrân une purification spéciale pour l'entrée dans l'Alliance? — La *Règle de la Communauté* fixe de façon très précise les conditions d'entrée dans le groupe des « pénitents d'Israël » et décrit la cérémonie du renouvellement de l'Alliance qui se déroulait, chaque année, au jour de Pentecôte (*1 Q S* I, 16-III, 12). Une grave monition oppose l'impureté de ceux qui refusent d'entrer dans l'Alliance de Dieu à la sainteté de ceux qui se soumettront avec sincérité aux rites de la secte.

« Quiconque refuse d'entrer dans l'Alliance de Dieu, pour pouvoir marcher dans l'obstination de son cœur, n'entrera pas dans la communauté de sa fidélité, car son âme a rejeté les corrections qu'apporte la connaissance des coutumes de justice. Il n'a pas eu le courage de convertir sa vie et avec les justes il ne sera pas compté... A la source des parfaits, il ne sera pas compté. Il ne sera ni justifié par les expiations, ni purifié par les eaux lustrales, ni sanctifié par les mers et les fleuves, ni purifié par toutes les eaux d'ablution. Impur, il sera impur tant que durera son dédain à l'égard des règlements de Dieu ...

Mais par l'esprit d'une fidèle disposition par rapport aux voies de chacun, seront pardonnés tous ses égarements, afin qu'il contemple la lumière de Vie; par l'esprit sanctifié dans une fidélité commune, il sera purifié de tous ses égarements; par l'esprit de droiture et d'humilité sera pardonné son péché... » (*1 Q S* II, 25-III, 8). (Trad. de P. Guilbert).

Il s'agirait, selon O. Betz, d'une exhortation baptismale (*Taufparänese*), précédant la purification spéciale des novices avant leur entrée solennelle dans la communauté. Malheureusement le texte ne contient aucun indice qui permette de distinguer ces « eaux d'ablution » de la « purification des Nombreux », pratiquée tous les jours avant le repas communautaire. Aussi l'hypothèse de O. Betz n'a pas reçu un accueil favorable (critiques de J. Gnilka, et de J. A. Sint [*Die Eschatologie des Täufers*, p. 147, n. 119]).

b) Baptême de Jean et purification des Nombreux. — La Communauté de l'Alliance regroupe les « hommes de la perfection de la sainteté » (*C D* XX, 7, cf. 5; *1 Q S* VIII, 20). Leur idéal est profondément religieux. Ils « pratiquent ensemble la fidélité et l'humilité, la justice et le droit, la charité bienveillante et la modestie de conduite » (*1 Q S* V, 3-4), dans l'attente de la prochaine intervention de Dieu. Se considérant comme le « sanctuaire » où est pratiqué le culte légitime, en attendant de réintégrer le Temple, ils vivent dans un état de pureté sacerdotale. C'est pourquoi ils s'astreignent aux mêmes règles de pureté et de chasteté que les prêtres en service à l'autel (J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder*, p. 193).

Flavius Josèphe a décrit le rite journalier de la purification, qui avait lieu à la 5e heure : « S'étant ceints de pagnes de lin, ils se baignent ainsi le corps dans l'eau froide. Puis, après cette purification, ils se rassemblent dans un bâtiment spécial, où il n'est permis à nul de ceux qui n'ont pas la même foi d'accéder; eux-mêmes n'entrent dans le réfectoire que purs, comme dans une enceinte sacrée » (*De Bello Judaico*, II, 129, traduction de A. Dupont-Sommer). C'est dans les écrits de la Communauté qu'il faut chercher l'interprétation théologique du rite. La conversion s'impose comme démarche préalable (*1 Q S* V, 13-14); de là, la sévère discipline du noviciat. L'aspirant n'est admis à la « purification des Nombreux » qu'après une année de préparation, sanctionnée par le vote des Nombreux (*1 Q S* VI, 17).

Quel effet attend-on de la « purification »? Il semblerait qu'elle atteigne seulement le corps :

« Par l'esprit de droiture et d'humilité sera pardonné son péché et par l'humilité de son âme à l'égard de toutes les prescriptions de Dieu *sera purifiée sa chair*, en recevant l'aspersion par les eaux lustrales et en se sanctifiant par les eaux expiatoires » (*1 Q S* III, 8-9).

Rapprochant ce texte de l'interprétation de Flavius Josèphe (*Ant. Jud.*, XVIII, 117), A. Jaubert com-

mente, non sans quelque hésitation d'ailleurs : « Quand l'esprit était converti, il suffisait pour purifier la chair de la faire passer par les ablutions rituelles » (*La notion d'Alliance*, 1963, p. 165 sq. et n. 183). Cette interprétation ne tient pas compte de l'anthropologie sémitique, qui n'oppose pas la chair à l'esprit de la même façon que les Grecs opposent le corps à l'âme. La chair désigne l'homme dans sa faiblesse de créature par opposition à la force de l'esprit divin, et, de manière plus particulière à Qumrân, la chair est le lieu où opère l'esprit de perversité (R. Meyer, art. Σάρξ, dans *T. W. N. T.*, VII, p. 109-113). La « purification des Nombreux » n'est pas seulement le signe extérieur d'une sainteté déjà acquise, mais elle est le moyen d'acquérir et de conserver la sainteté requise pour cette vie de communion avec le monde divin qui constitue l'idéal de la communauté.

La répétition constante du rite à Qumrân s'explique par la crainte de retomber sous l'empire de Bélial. Le code pénal qui accumule les cas d'exclusion provisoire ou définitive (*1 Q S* VI, 24-VII, 25) illustre cette dure expérience. La section sur les deux esprits en donne une explication théologique :

« Par l'Ange des ténèbres s'égarent tous les fils de justice; tous leurs péchés, leurs égarements, leur culpabilité, les fautes de leurs œuvres sont sous son emprise, selon les secrets de Dieu, jusqu'à Son temps » (*1 Q S* III, 21-23).

De là, l'aspiration à une purification plus parfaite et définitive, qui s'exprime justement à la fin de cette section :

« Dieu, dans les secrets de Sa prudence et dans la sagesse de Sa gloire, a mis un terme à l'existence de la perversité : au temps de la « visite » il la *détruira définitivement* et alors *paraîtra pour toujours* la fidélité du monde, car elle s'était vautrée dans les voies de l'impiété par l'emprise de la perversité jusqu'à l'échéance du jugement résolu...

« Il versera sur lui l'esprit de vérité comme des eaux lustrales pour enlever toutes les abominations mensongères où il s'était vautré par l'esprit de souillure, pour faire connaître aux Justes la science du Très-Haut et pour enseigner la sagesse des Fils du ciel aux parfaits de la voie » (*1 Q S* IV, 18-23).

Pour J. Schmitt, ce morceau serait sans lien avec l'ensemble des autres textes qumrâniens et proviendrait d'une communauté baptiste (*art. cit.*, col. 373). Cependant le procédé de compilation, souvent observé à Qumrân, est au service d'une pensée directrice, comme le remarque justement J. Murphy-O'Connor (*La genèse littéraire de la « Règle de la Communauté »*, dans *Rev. bibl.*, LXVI, 1969, p. 528-549). Aussi la reconnaissance de la complexité rédactionnelle du morceau ne nous semble pas entraîner l'attribution de la finale à une autre communauté que celle de Qumrân. Le rédacteur dernier de la *Règle de la Communauté* avait en vue une purification plus complète, obtenue un jour par l'Esprit de vérité. Comme le dit J. Gnilka, « tous les efforts pour la pureté et la sainteté sont seulement un effort préparatoire et transitoire et se tiennent dans l'attente du temps de la Fin, où Dieu lui-même conduira les élus à la perfection » (*Die essenischen Tauchbäder*, p. 204; voir aussi A. Jaubert, *La notion d'Alliance*, p. 238 sq.).

Dressons le bilan des rapprochements et des différences entre les bains de Qumrân et le baptême de Jean. Dans les deux cas, on relève le lien étroit avec la conversion et le pardon des péchés et l'orientation vers une purification définitive opérée par Dieu dans le proche avenir. On peut donc parler d'un « milieu commun ». Et pourtant l'initiative de Jean éclate : s'inspirant avant tout de la doctrine prophétique dans sa prédication de repentance il donne à son baptême une portée unique qui correspond au radicalisme de son message eschatologique.

4° *Initiative prophétique de Jean-Baptiste.* — Aucune des analogies que nous avons examinées précédemment ne suffit à rendre compte du baptême de Jean. Celui-ci apparaît comme un acte prophétique, dont l'initiative remonte à une impulsion divine (cf. Matth., XXI, 25 et par.). Si l'on recherche les sources d'inspiration de Jean, il faut mentionner en premier lieu l'Ancien Testament lui-même. Dans tout son message, le Baptiste nous est apparu comme l'héritier fidèle des « sentinelles d'Israël », qui ont su avertir le peuple des grands événements qui se préparaient. Avec plus de force encore que les gens de Qumrân, il a annoncé l'imminence du Jugement, actualisé l'appel d'Isaïe à frayer la voie de Jahvé, repris les menaces des prophètes contre le peuple endurci. L'importance donnée à la purification par l'eau dans le mouvement baptiste et à Qumrân, l'aspiration à une pureté plus intime ont poussé Jean à relire avec attention les textes qui traitent de la purification eschatologique (Is., I, 16-20; IV, 4; Zach., XIII, 1). Un texte qui est sous-jacent à la finale de l'instruction sur les deux esprits a tout particulièrement inspiré l'action du Baptiste, ce passage d'Ezéchiel qui unit aspersion d'eau, rénovation de l'Alliance et transformation de l'homme par le don de l'Esprit :

« Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles, je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes » (Ez., XXXVI, 25-27).

Ezéchiel annonçait *per modum unius* l'aspersion d'eaux pures et le don de l'Esprit. Jean distingue les deux étapes; lui-même baptise par l'eau, mais viendra après lui Celui qui baptisera par le feu et l'Esprit.

Sur cette explication, voir : A. Oepke, *art. cit.*, dans *T.W.N.T.*, I, p. 535; — W. Michaelis, *Zum jüdischen Hintergrund...*, p. 119-120; — G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 25-27.

IV. L'annonce du Messie. — La nature des espérances eschatologiques de Jean-Baptiste est très controversée. On ne saurait s'en étonner en raison de la brièveté de nos sources et de l'extrême diversité des représentations qui avaient cours dans le judaïsme de ce temps. Pour M. Goguel, par exemple, Jean a annoncé « un Messie apocalyptique dont la mission est essentiellement d'opérer une discrimination entre les justes destinés au salut et les méchants voués à l'anéantissement » (*Jean-Baptiste*, 1928, p. 39). Avec des nuances diverses, cette opinion est tenue par P. Vielhauer (art. *Johannes der Täufer*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[3], III, col. 805) et H. Thyen (*art. cit.*, p. 100). Citons ce dernier, qui s'inspire des vues de C. M. Edsman sur le « baptême de feu » :

« Jean a conscience d'opérer sacramentellement le pardon eschatologique des péchés qui revient à Dieu seul. Il construit par là « dans le désert » la route du salut pour la venue de Dieu, œuvre pour laquelle les puissances angéliques s'interpellent dans le dialogue qu'entend le Deutéro-Isaïe pour sa vocation. Ici, il n'y a pas place pour une figure messianique quelconque qui suive Jean, soit pour un Messie politique, soit pour le Fils de l'homme eschatologique. Le Juge du monde lui-même ratifiera dans le fleuve de feu ce que le baptême de Jean a déjà décidé. »

A ce type de solution s'oppose une objection décisive : si Jean n'a pas annoncé un Messie personnel, comment se fait-il que la prédication chrétienne ait donné tant d'importance à son témoignage? (Voir la thèse déjà citée de W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*). Pour déterminer les idées messianiques de Jean, il faut d'une part relever ses déclarations, d'autre part étudier le jugement de

Jésus sur le Précurseur. Trop souvent on n'accorde pas une place suffisante à ce second élément.

A. Les déclarations de Jean-Baptiste d'après les synoptiques — Ceux-ci rapportent deux paroles qui nous éclairent sur les conceptions messianiques de Jean : l'annonce du baptême d'Esprit et de feu, et la question posée à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir? »

1° *Le baptême par l'Esprit-Saint et le feu* (Matth., III, 11 et par.). — L'importance du logion sur le baptême d'Esprit et de feu ressort du fait qu'il est attesté, en dehors des Synoptiques, par Jean (I, 33) et dans les Actes (I, 5; XI, 16; XIII, 25) avec des variantes notables. C'est dire que la catéchèse primitive a fait grand usage du logion et a pu l'infléchir selon les applications en vue (Pentecôte, baptême chrétien). L'annonce du baptême plus parfait est introduite par une déclaration de grande humilité : « Je ne suis pas digne d'enlever ses chaussures » (Matth., III, 11 et par., Marc., Luc., Joa., Act., XIII, 25).

Pour les diverses formes, voir C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 255 sq.

Matthieu accentue encore l'humilité de Jean, en introduisant dans le récit du baptême de Jésus la protestation : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et toi, tu viens à moi! » (voir W. Wink, *op. cit.*, p. 36-39). L'emploi de ὁ ἰσχυρότερος dans les trois Synoptiques donne une frappe spécifique à l'annonce du Baptiste, car il ne s'agit pas d'un titre habituel du Messie. Le terme est à expliquer par Is., XI, 2 (l'Esprit de force qui repose sur le rejeton de Jessé), mais ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T.

Deux remarques philologiques s'imposent : α) L'absence d'article devant πνεῦμα ἅγίον ne permet pas de dirimer le débat sur la nature de ce πνεῦμα; il peut s'agir aussi bien de l'Esprit de Dieu, au sens précis du terme, que d'un esprit envoyé par Dieu. — β) Pour le sens, peu importe qu'en Marc., I, 8 on lise ἐν πνεύματι (*The Greek New Testament. Unit. Bible Soc.*, avec la majorité des témoins) ou πνεύματι (K. Aland, dans la *Synopsis quatuor Evangeliorum*, d'après B *pc*). La préposition équivaut dans Matthieu, Luc (et Marc?) au ב instrumental. On traduira donc : « il vous baptisera par l'Esprit ».

Sur la signification exacte de ce logion, voir : P. Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit-Saint*, dans *E.T.L.*, XIII, 1936, p. 653-666; — H.J. Flowers, Ἐν πνεύματι ἁγίῳ καί πυρί, dans *Exp. T.*, LXIV, 1952-1953, p. 155 sq.; — E. Schweizer, « *With the Holy Ghost and Fire* », dans *Exp. Times*, 1953-1954, p. 29; — L.W. Barnard, *Matthew III, 11 and par. Luke III, 16*, dans *J. T. S.*, 8, 1957, p. 107.

La question la plus difficile est de savoir si Jean a parlé seulement d'un baptême de feu ou s'il a explicitement annoncé un baptême d'Esprit.

a) Baptême par le feu (seulement) ? — Selon divers auteurs, le Baptiste opposait à la purification par l'eau le jugement par le feu, par ex. J. M. Creed (*St. Luke*, p. 54); H. G. Marsh (*The origin and significance of the New Testament Baptism*, p. 28 sq.). Pour T. W. Manson (*The Sayings of Jesus*, Londres, 1949, p. 41), le mot πνεῦμα serait une interprétation chrétienne du logion primitif : πνεῦμα s'est introduit avant πῦρ dans Matth., III, 11 et Luc., III, 16, et aurait éliminé πῦρ en Marc., I, 8; Joa., I, 33; Act., I, 5 et XI, 16. Il faudrait rapprocher l'annonce du Baptiste de la représentation du fleuve de feu apocalyptique. En se plongeant volontairement dans le Jourdain, les auditeurs de Jean devaient obtenir la préservation du châtiment eschatologique. « De ce fait, le baptême de Jean est un rite symbolique qui signifiait l'acceptation du jugement qu'il proclamait » (C. H. Kraeling, *John the Baptist*, New York, 1951, p. 117 sq., se basant sur la thèse classique de C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Upsala-Leipzig, 1940).

On a objecté que les textes rassemblés par Edsman étaient bien postérieurs à Jean-Baptiste (ainsi J. Delorme, *La pratique du baptême...*, p. 59, n. 47). L'objection n'est pas décisive. Dans la ligne d'Ez., I, 27 et Dan., VII, 10, on voit, d'après *Hénoch* (XIV, 19) et les *Chants pour l'holocauste du sabbat* (*4 Q Sl 40*, 5), que les fleuves de feu sortent du trône divin. — La difficulté principale vient de la multiplicité des valeurs données au « feu ». Ainsi le fleuve de feu « symbolisait, à côté de ses fonctions punissantes, purifiantes et renouvelantes, la splendeur céleste... Dans de telles conditions, il était nécessaire d'acquérir une nature de feu pour participer à la félicité régnant autour du trône » (C. M. Edsman, *op. cit.*, p. 29). Laquelle de ces significations retenir, si l'on admet, de la part de Jean-Baptiste, une allusion au fleuve de feu ?

b) Baptême par l'Esprit et le feu. — La plupart des auteurs reconnaissent que la réduction du logion à un seul terme n'est pas justifiée. Il faut maintenir le binôme πνεῦμα-πῦρ, mais en quel sens l'entendre?

Ainsi : H.J. Flowers, *art. cit.*; — L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, Tournai, 1954, p. 326 sq; — Ed. Schweizer, art. Πνεῦμα, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 396; — F. Lang, art. Πῦρ, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 943; — E. E. Ellis, *Present and future Eschatology in Luke*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 27-30.

α. Pour plusieurs auteurs, πνεῦμα est pris au sens de vent destructeur comme en Is., XXX, 27, 28; cf. Is., XLI, 16; Sap., V, 23. J. Dupont conclut, à la suite de ces rapprochements : « C'est dans ce contexte biblique que la prédication de Jean retrouve sa signification première, à laquelle s'est substituée ensuite une signification spécifiquement chrétienne. »

J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste*, dans *Nouv. rev. théol.*, LXXXIII, 1961, p. 819, n. 61, renvoyant à P. Van Imschoot, *art. cit.*, p. 653-666. — Dans le même sens : M.-Al. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme*, p. 55; — C. K. Barrett, *The Lamb of God*, dans *N. T. S.*, I, 1954-1955, p. 213.

Cette explication a le mérite de rendre compte de l'annonce du baptême d'après le contexte de jugement de Matth., III, 12 et Luc., III, 17, mais elle oblige à admettre que « l'enseignement messianique de Jean-Baptiste a un sens très différent de celui dans lequel l'a entendu la tradition chrétienne » (M. Goguel, *Jean-Baptiste*, p. 41). En ce cas, pourquoi celle-ci a-t-elle donné une telle signification théologique à la personne et à l'œuvre de Jean?

β. L'importance donnée à la רוּחַ à Qumrân ne favorise pas l'interprétation de πνεῦμα comme vent destructeur; quelle qu'en soit l'origine, la finale de l'Instruction sur les deux esprits forme le meilleur parallèle pour l'annonce du baptême par l'Esprit-Saint (*1 Q* IV, 18-23). Au niveau de la pensée de Qumrân et de Jean-Baptiste, on ne peut certes pas considérer l'Esprit comme personnel; il s'agit de l'Esprit de vérité et de sainteté qui transforme le cœur de l'homme et lui permet de vivre selon les exigences de l'Alliance (cf. A. G. Patzia, *Did John the Baptist preach a Baptism of Fire and the Holy Spirit?*, dans *Evang. Quarterly*, XL, 1968, p. 21-27).

Il faut relever, d'autre part, le progrès doctrinal que représente le message du Baptiste par rapport aux textes qumrâniens. Jean est le premier à donner au Messie un rôle actif dans la communication de l'Esprit divin. Pour cela, il a été guidé par les textes prophétiques dont nous avons déjà relevé l'influence sur son message : Is., XI, 1, 2, qui détaille les dons de l'Esprit au Messie, après l'évocation du jugement sous l'image de l'abattage des arbres (Is., X, 33);

Ez., XXXVI, qui caractérise l'ère eschatologique comme celle où Dieu donnera aux Israélites son esprit, pour qu'ils marchent dans ses voies.

Réponse à une difficulté. — On objectera à notre explication l'ignorance des Johannites d'Éphèse au sujet de l'Esprit (Act., XIX, 2). Ce texte pose de difficiles problèmes d'interprétation, qu'a mis en vif relief E. Käsemann, *Die Johannesjünger von Ephesus*, dans *Z. T. K.*, XLIX, 1952, p. 144-154 (reproduit dans *Exegetische Versuche*, t. I, p. 158-168). On n'admettra pas pour autant la solution radicale de cet auteur qui nie l'existence de groupes johannites à Éphèse et estime que Luc a travesti sous ce déguisement des chrétiens gnostiques. Avec E. Hænchen (*Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1959, *in h. l.*) et J. A. Sint (*op. cit.*, p. 103-106), on verra en Act., XVIII, 24-XIX, 7 un précieux indice sur l'extension du mouvement baptiste hors de Palestine, ce que laisse supposer de son côté le IVe Évangile. Luc n'a pas vu de contradiction entre l'annonce de l'Esprit par le Baptiste et l'ignorance de ses disciples. Il se rendait bien compte en effet du décalage considérable entre une annonce mystérieuse, formulée en termes traditionnels, et la réalité qu'éprouvait l'Église depuis le jour de la Pentecôte.

2° *Es-tu celui qui doit venir?* — La question posée à Jésus par les envoyés du Baptiste constitue un épisode fort dramatique qui manifeste la distance entre les représentations que Jean-Baptiste se faisait de l'activité du Messie et le programme réalisé en fait par Jésus. Quelques critiques ont contesté l'historicité de la scène (R. Bultmann, M. Goguel). La plupart reconnaissent avec Dibelius son accent d'authenticité :

« Une très ancienne tradition a ici la parole..., une histoire qui ne manifeste en rien la tendance des autres récits évangéliques à mettre la main sur le Baptiste pour le glorifier comme le héraut de Jésus, et elle est d'autant plus précieuse pour nous » (*Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, p. 33).

Le sérieux de la question et le délicat appel de Jésus qui termine sa réponse par l'avis : « Et heureux serait-il celui qui ne serait pas scandalisé à mon sujet! » (sur la nuance propre à ce verset, voir J. Dupont, *art. cit.*, p. 951-958) empêchent de réduire l'interrogatoire du Baptiste à un « doute fictif » ou à un simple étonnement. Jean éprouve une grande perplexité en constatant que ce qu'il a annoncé ne correspond pas à ce que Jésus réalise. S'il en est ainsi, les termes même de la question du Baptiste doivent nous éclairer sur sa conception messianique : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » Le participe ὁ ἐρχόμενος a valeur de titre, se référant à plusieurs oracles de l'A. T. (voir Schneider, art. ἔρχομαι, dans *T. W. N. T.*, II, p. 666 sq.). Plutôt qu'à Dan., VII, 3, on pensera ici, avec J. Dupont, à Gen., XLIX, 10, interprété messianiquement par la Septante et par le Targum. Citons ce dernier, selon l'interprétation de P. Grelot (*La venue du Messie*, dans *Rech. bibl.*, VI, Bruges, 1962, p. 27) :

« Les rois ne feront pas défaut à la maison de Juda, ni les scribes, docteurs de la loi, aux fils de ses fils, jusqu'à ce que vienne le roi Messie à qui appartient la royauté et à qui seront soumis tous les royaumes. »

L'allusion à Gen., XLIX, 10, montre que Jean-Baptiste se rattache à l'attente traditionnelle du fils de David. Il faut tenir compte aussi de l'influence d'Hab., II, 3 (voir dans *D. B. S.*, VIII, col. 807-809), interprété messianiquement dans le judaïsme : Ἐάν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει. Comme l'a montré A. Strobel, « Hab., II, 3, qui contient le titre spécial de « Celui qui doit venir », était une prophétie messianique « cardinale » dans les milieux apocalyptiques qui formèrent le Baptiste. Il s'ensuit que la forme même de l'interrogation posée par les envoyés du Baptiste ne peut être une *Sekundärbildung* de la communauté chrétienne... La forme, la date et la situation de la péricope plaident en faveur de l'authenticité fondamentale de la tradition » (*Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk, 2, 2, ff.*, dans *Suppl. to N. T.*, II, Leyde-Cologne, 1961, p. 277).

On conclura que Jean-Baptiste n'a pas annoncé, dans une ligne exclusivement apocalyptique, la venue immédiate de Dieu comme justicier, mais qu'il s'est rattaché à l'espérance messianique (Is., XI, 2; Gen., XLIX, 10; Hab., II, 3). S'il hésite au sujet de Jésus, c'est qu'il ne reconnaît pas dans sa manière humble et patiente le programme de purification radicale, prévu par les prophètes. De là la crise douloureuse de Jean en sa geôle. La réponse de Jésus prend toute sa portée si l'on remarque qu'il ne répond pas directement, mais renvoie à l'Écriture et invite de ce fait à lire le plan de Dieu sous un autre éclairage. C'est maintenant l'heure de l'évangélisation des pauvres.

Sur la question posée à Jésus par les disciples de Jean, voir : M. Brunec, *De legatione Johannis Baptistæ (Mt., 11, 2-24)*, dans *Verbum Domini*, XXXV, 1957, p. 193-203, 262-270, 321-331; — J. Dupont, *L'ambassade de J.-B.*, dans *Nouv. rev. théol.*, LXXXIII, 1961, p. 805-821, 943-959.

B. Le témoignage de Jean-Baptiste dans le IVe Évangile. — Comme l'évangéliste lui-même le déclare (I, 7, 8, 15, 19), c'est le témoignage (μαρτυρία) du Baptiste qu'il veut mettre en lumière. Les autres aspects de son message, si l'on peut dire, ne l'intéressent pas. On en a conclu que la présentation du IVe Évangile constituait une polémique contre les disciples attardés du Baptiste.

On trouvera l'état de la discussion dans : E. B. Allo, art. *Jean, D. B. S.*, IV, col. 817; — C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 248-301. — J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers*, p. 126-136. —W. Wink, *John the Baptist*, p. 98-105.

Sans nier une orientation polémique, on reconnaîtra qu'elle s'appuie sur des faits. Dodd en particulier a relevé le caractère indépendant, et historiquement très vraisemblable, de plusieurs indications johanniques, ainsi la tradition sur les eaux d'Aenon, près de Salim (Joa., III, 23; Dodd, *op. cit.*, p. 279-287). « Cette brève notion a toute l'apparence d'être l'unique survivant... d'une tradition intéressée à l'œuvre de Jean-Baptiste comme à un mouvement de réforme à l'intérieur du judaïsme, et pas seulement comme à un auxiliaire du christianisme. Comme telle, je suis disposé à réclamer pour elle un haut degré de valeur historique » (p. 281). De son côté, M.-E. Boismard voit dans ce morceau « le récit primitif johannique sur les rapports entre Jean-Baptiste et Jésus » (*Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, dans *Rev. bibl.*, LXX, 1963, p. 5-42, citation de la p. 35). W. Wink par ailleurs a souligné toute la différence entre l'attitude du IVe Évangile et celle des *Ps.-Clémentines*. Loin d'attaquer la personne de Jean, comme il attaque « les Juifs », il voit dans le mouvement baptiste « le point de départ de l'Église et présente le Baptiste comme « le témoin idéal du Christ » en vue d'attirer à l'Église les Baptistes. Il s'agit donc d'un dialogue avec les Baptistes » plutôt que d'une polémique (*op. cit.*, p. 105). Voir aussi X. Léon-Dufour, *« Et là, Jésus baptisait » (Joa., III, 22)*, dans *Mélanges E. Tisserant* (Studi e Testi, n° 231, cité du Vatican, 1964), p. 295-309.

L'analyse des textes relatifs à Jean-Baptiste dans le IVe Évangile ressortit à un commentaire. Nous ne pouvons signaler que quelques points. La triple question posée au Baptiste : « Es-tu le Messie? es-tu

Élie? es-tu le Prophète? » (Joa., I, 19-21) a souvent été rapprochée de l'attente messianique à Qumrân : le prophète et le(s) consacré(s) d'Aaron et d'Israël (I *Q S* IX, 9 sq.; *C D* XIX, 34 sq.) (*supra*, col. 1232).

Ainsi : W.H. Brownlee, *John the Baptist*, p. 46 sq. — J.A.T. Robinson, *Elijah, John and Jesus*, p. 265 sq. — A.S. Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957, p. 54 sq., 88, 228 sq. — H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I, p. 100-106. — G. Richter, *Bist du Elias? (Joh., I, 21)*, dans *B.Z.*, VI, 1962, p. 79-92.

Avec J. Schmitt, on doit remarquer que, si l'on peut rapprocher les interrogations des Juifs des diverses formes de l'attente messianique à Qumrân, Jean pour sa part a des conceptions bien différentes. « Dans ce fait s'accuse l'entier désaccord de Jean et de l'Alliance sur les conceptions messianiques » (*Jean le Baptiste*, col. 372).

Le témoignage de Jean porte avant tout sur le fait que Jésus a reçu l'Esprit et donc qu'il est celui qui baptise par l'Esprit : « J'ai vu l'Esprit tel une colombe descendre du ciel et demeurer sur lui » (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, I, 32). Le verbe ici employé rappelle les oracles d'Isaïe selon l'interprétation du Targum : « Un esprit venu du Seigneur *reposera* sur lui (le roi issu des fils de Jessé), esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (*Targum Is.*, XI, 1, 2). « Voici mon serviteur, je le ferai approcher; mon Élu dans lequel mon Memra met sa complaisance; je ferai *reposer* mon Saint-Esprit sur lui... » (*Targum Is.*, XLII, 1, 2). Comme un prophète qui découvre dans une vision très simple le signe de Dieu (cf. Jer., I, 11 sq. : la marmite, l'amandier en fleurs), Jean a reconnu soudain la présence du Messie : « Au milieu de vous, il est quelqu'un que vous ne connaissez pas » (I, 26). Voir A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, dans *Rev. bibl.*, LXXI, 1964, p. 231-352, et *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de pénitence du Précurseur*, *ibid.*, LXXVII, 1970, p. 30-49.

Dans la suite des « titres » que le Baptiste décerne à Jésus (agneau de Dieu, I, 29; ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, $P^{66, 75}$ א^{c} A B C K *plurimi*, ou ὁ ἐκλεκτός, P^{5} *vid.* א* it $^{b, e,}$ ff^{2}* syr $^{c, s,}$ Ambroise en I, 34; l'époux, III, 29), il est difficile de discerner sous la présentation johannique l'écho précis du témoignage originel.

Comme le dit fort bien R. Schnackenburg, « la solution est à chercher dans le mode de présentation de l'Évangéliste qui, partant du témoignage du Baptiste en faveur de la messianité de Jésus, voulait exposer en même temps à ses lecteurs la nature spéciale et unique de cette messianité... ». Le genre littéraire des Évangélistes se définit comme « une présentation au service de la foi qui, à partir d'attaches (*Ansätze*) historiques, développe plus fortement ce qui était déjà présent en germe » (*Das Johannesevangelium*, sur I, 29, p. 288 sq.).

Nous nous bornerons à présenter le *status quaestionis* pour le titre le plus caractéristique : l'Agneau de Dieu. Parmi les nombreuses explications qui ont été proposées (voir F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, II, 1964, p. 69-86), deux méritent surtout d'être retenues pour rendre compte de la pensée du Baptiste.

a) Selon Dodd, l'Agneau est un *symbole apocalyptique du roi Messie*. Dans *Hén.*, LXXXIX, 45-48, David apparaît comme un Agneau; en XC, 37-38, le Messie comme un agneau porteur de cornes noires (texte corrigé). Le *Testament de Joseph* apporterait un appui à la thèse : la παρθένος, vêtue d'une robe bariolée, met au monde un agneau, le Messie (*Test. Jos.*, XIX, 6). A la différence du livre des Paraboles, le *Livre des Songes* a été retrouvé dans la bibliothèque de Qumrân, si bien qu'on peut supposer que « dans les cercles apocalyptiques avoisinant la Mer morte, la figure de l'Agneau royal n'était pas insolite. En y recourant pour annoncer la venue du grand Justicier, Jean s'est exprimé en conformité avec son milieu » (F. M. Braun, *op. cit.*, p. 78). L'explication qui suit, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, peut se comprendre dans la ligne d'un messianisme royal. En effet les Psaumes de Salomon présentent le Messie comme investi de l'Esprit de force pour extirper le mal du milieu d'Israël (*Ps. Sal.*, XVII, 29, 36, 42). L'avantage de cette explication, c'est qu'elle s'harmonise facilement avec les données des Synoptiques : le Baptiste annonce le Messie justicier. Malheureusement les bases sur lesquelles Dodd établit sa démonstration manquent de fermeté, comme l'a montré M.-E. Boismard dans sa recension du livre de F.-M. Braun (cf. *Rev. bibl.*, LXXII, 1965, p. 110-121). Dans le *Livre des Songes*, c'est le bélier et non l'agneau qui est le symbole du roi en Israël; dans *Hén.*, XC, 37-38, il faut restituer comme terme primitif non pas « agneau », mais *re'em*, « taureau, buffle ».

L'interprétation du *Testament de Joseph* est très controversée. L'agneau victorieux correspondrait à l'agneau qui anéantit l'Égypte dans le Midrash de Jannès et Jambrès selon Kl. Koch (*Das Lamm, das Aegypten vernichtet. Ein Fragment aus Joannes und Jambres und sein geschichtlicher Hintergrund*, dans *Z.N.W.*, LVII, 1966, p. 79-93). B. Murmelstein, de son côté, explique l'Agneau comme un signe zodiacal (*Das Lamm in Testament Jos., 19, 8*, dans *Z.N.W.*, LVIII, 1967, p. 273-279). L'un et l'autre prennent comme texte de base la version arménienne (plus courte). Jeremias a répliqué qu'il fallait garder la version *grecque* et que celle-ci porte la marque d'une main chrétienne (*Das Lamm, das aus der Jungfrau hervorging* [Test. Jos., 19, 8], dans *Z.N.W.*, 57, 1966, p. 216-219). En réponse à l'article de Koch, C. Burchard, *Das Lamm in der Wagschale. Herkunft und Hintergrund eines haggadischen Midrasches zu Ex., I, 15-22*, dans *Z.N.W.*, LVII, 1966, p. 219-228.

b) Selon C. F. Burney, J. Jeremias (art. Ἀμνός et Παῖς Θεοῦ, dans *T. W. N. T.*, I, p. 342-344; V, p. 700), O. Cullmann (*Christologie du N. T.*, Neuchâtel, 1958, p. 64-66) et F. Gryglewicz (*Das Lamm Gottes*, dans *N. T. S.*, XIII, 1966-67, p. 133-146), Jean-Baptiste aurait présenté Jésus comme le Serviteur de Jahvé. Le terme grec ἀμνός traduirait l'araméen טְלֵיָא, susceptible de deux significations : *puer* et *agnus*. Jean-Baptiste aurait désigné Jésus comme *talyah* au sens de *puer*, mais l'Évangéliste aurait volontairement traduit par l'autre sens *agnus*, en raison de la typologie de l'agneau pascal (cf. Joa., XIX, 36). A cette ingénieuse hypothèse on a opposé plusieurs objections de valeur inégale. D'un point de vue philologique, la démonstration est peu concluante. « Si les exemples de *talyah* au sens de « *puer* » sont innombrables, le sens d'agneau est au contraire *très rare* dans le Targum... Le *Targum d'Isaïe* ne traduit jamais le mot agneau par *talyah* » (R. Le Déaut, *La nuit pascale*, p. 158, n. 69). La difficulté est réelle.

Est-il possible de prêter à Jean-Baptiste la désignation de Jésus comme le Serviteur souffrant de Yahvé? N'est-ce pas en contradiction avec les indications des Synoptiques? Comment expliquer alors le « scandale » de Jean en sa prison devant les lenteurs de la mission du Christ? En réalité, il faut distinguer entre le thème des premiers poèmes du Serviteur et celui d'Is., LIII. Jeremias a relevé les nombreuses traces d'interprétation messianique d'Is., XLII dans le judaïsme contemporain du Christ (art. Παῖς Θεοῦ, p. 685 sq.), sans que soit retenue pour autant la perspective du sacrifice expiatoire (Is., LIII). On peut bien admettre que le Baptiste ait vu en Jésus le Serviteur de Yahvé, si l'on fait abstraction des vues spécifiques du dernier Poème du Serviteur. Le titre de ἐκλεκτός (I, 34), s'il faut le retenir comme leçon authentique, reprend l'affirmation

d'Is., XLII, 1. — L'expression ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (I, 29) ne signifie pas que l'Agneau « porte sur lui » le péché (contre Jeremias), mais qu'il extirpe le péché. L'affirmation cadre fort bien avec l'insistance sur l'Esprit qui repose sur Jésus et lui permet ainsi de « baptiser par l'Esprit Saint » (I, 33). Comme le remarque S. Lyonnet (art. *Péché*, dans *D. B. S.*, VII, col. 492), la proclamation du Baptiste prolonge les vues d'Ez., XXXVI et de Qumrân sur le rôle purificateur de l'Esprit :

« Quelque différent que soit l'Esprit-Saint chez S. Jean, pour qui il est une personne divine, et chez les Juifs, notamment à Qumrân, où l'esprit de vérité s'identifie concrètement avec la vérité, la sagesse, elle-même identique avec la Loi, néanmoins c'est parce qu'il est communiqué à l'homme chez S. Jean, ou habite en lui pour Qumrân, que le péché est effectivement « ôté» et l'homme arraché à son empire ».

Bien qu'il soit hasardeux de reconstituer la teneur même de la déclaration du Baptiste, on retiendra qu'il a annoncé la rénovation spirituelle opérée par le Messie, en raison de la permanence sur lui de l'Esprit de sainteté. Sur cette donnée de base, le IVe évangéliste s'est livré à une méditation féconde. La proclamation initiale de Jean se charge de toutes les significations que pouvait avoir l'agneau, l'animal par excellence des sacrifices, de l'holocauste quotidien et de la Pâque (cf. Joa., XIX, 36 et Ex., XII, 46). Plus encore on discerne la typologie d'Isaac, dont l'agneau pascal commémorait annuellement le sacrifice (*Aqédah*; voir : R. Le Déaut, *La nuit pascale*, p. 158 sq., 202-208; — F. M. Braun, *Jean le Théologien*, II, p. 84 sq., 179-181). Mais nous atteignons ici le plan de la théologie propre au IVe évangéliste.

Conclusion sur le messianisme de Jean-Baptiste. — Le témoignage convergent des Synoptiques et du IVe Évangile — en dépit des différences profondes de présentation et d'approfondissement théologique — permet de conclure que le Baptiste n'a pas été seulement le prophète du jugement tout proche (*Naherwartung*), mais qu'il a orienté ses disciples vers Celui qui devait baptiser par l'Esprit et par le feu. La méditation des textes saints sur l'Esprit de Yahvé aux temps eschatologiques a exercé sur Jean une influence décisive. Comme l'annonçait Isaïe, le Messie doit être comblé des dons de l'Esprit (Is., XI, 2; cf. XLII, 1; LXI, 1). Doué de la force d'En-Haut, le « plus fort » (ὁ ἰσχυρότερος) exercera le jugement, extirpera le mal et accomplira la rénovation intérieure du peuple élu, annoncée par Ez., XXXVI. Ayant reconnu par un signe céleste Jésus comme « celui qui baptise par l'Esprit », Jean lui a adressé ses premiers disciples, mais n'en a pas moins continué son propre ministère de préparation (cf. Joa., III, 22 sq.; IV, 1). Il y a là un épisode mystérieux qui s'éclaire par la croyance au *Messias designatus sed absconditus:* tant que le Messie ne s'est pas signalé par un acte de puissance, il faut poursuivre la préparation.

Sur les traditions relatives au Messie caché voir : E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 72-82; et *Justin als Zeuge vom Glauben an den verborgenen und den leidenden Messias im Judentum*, dans *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missæ*, Oslo, 1955, p. 173-183. — E. Stauffer, *Agnostos Christos. Joh., II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, éd. par W.D. Davies et D. Daube, *Mélanges C. H. Dodd*, Cambridge, 1954, p. 281-299.

On comprend aisément l'angoisse spirituelle de Jean lors de son emprisonnement :

« Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? ». Selon la leçon d'Habacuc, II, 3, Jean savait bien qu'il fallait attendre l'heure marquée par la Providence, mais le signe vu au moment du baptême de Jésus ne pouvait qu'aviver son impatience. D'une certaine manière, on pourrait dire que, par l'envoi de ses disciples, Jean veut faire pression sur Jésus pour qu'enfin il se décide à passer à l'action et à remplir son programme. C'est à l'Écriture (Is., LXI, 1-2) que Jésus renvoie son Précurseur, et par là à un dépassement de ses propres perspectives : « Et heureux serait-il celui qui ne serait pas scandalisé à mon sujet ! » (Matth., XI, 6).

C. Le jugement de Jésus sur Jean-Baptiste. — A titre de confirmatur, il importe de rappeler brièvement les déclarations par lesquelles Jésus a mis en valeur le rôle exceptionnel de Jean dans l'histoire du salut. Les textes en question posent sans doute de difficiles problèmes d'interprétation; les études actuelles sur la *Redaktionsgeschichte* soulignent l'accentuation spéciale donnée par chaque Évangéliste. Il n'en faut pas moins, à partir de ces éclairages rédactionnels, chercher à remonter jusqu'à la pensée de Jésus. Relevons les textes principaux.

A la suite de l'ambassade des disciples de Jean, Matthieu et Luc rapportent diverses sentences de Jésus (Matth., XI, 7-19; Luc., VII, 24-35. Voir W. Wink, *John the Baptist*, p. 18-26). Un éloge poétique, formé de deux strophes, aboutit à la déclaration : Jean est plus qu'un prophète (Matth., XI, 9).

Matthieu et Luc placent ici la citation de Mal., III, 1, qui figure dans Marc dans un autre contexte (Marc., I, 2). Suit alors la comparaison entre Jean et les fils du Royaume : « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a pas surgi de plus grand que Jean-Baptiste; et cependant, le plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que lui » (Matth., XI, 11 et par.). De ce logion paradoxal, deux types d'explication ont été proposés. A la suite de Strack-Billerbeck, R. Schnackenburg oppose l'ordre de la terre, représenté par les fils de la femme, à l'ordre de la βασιλεία eschatologique : « Comme homme appartenant à cette terre, Jean (dans sa sévérité morale indépassable) est le plus grand; mais le Règne de Dieu relève d'un autre ordre, il vient par la grâce de Dieu, et celui qui peut y pénétrer est établi au-dessus de tout ordre terrestre » (*Règne et Royaume de Dieu*, trad. franç. par R. Marlé, Paris, 1965, p. 112. On y trouvera la réfutation de l'interprétation de M. Dibelius, O. Cullmann, selon lesquels « le plus petit » désigne Jésus lui-même, précédemment disciple du Baptiste).

La majorité des exégètes pensent à la place de Jean dans l'histoire du salut. Comme l'écrit le P. Lagrange, « il ne s'agit point ici de la sainteté personnelle du Baptiste, mais de sa situation historique; il appartient à la Loi comme les autres, il les dépasse parce qu'il annonce le nouvel ordre, mais il est inférieur aux ouvriers du règne » (*Évangile selon S. Luc*, in Luc., VII, 28). En faveur de cette interprétation, on cite le logion sur les violents (Matth., XI, 12-13), dont Luc donne une version facilitante en XVI, 16 :

Matth., XI, 12-13 :
Ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. (13) Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.

Luc., XVI, 16 :
Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

Ces *logia* ont donné lieu à de nombreuses interprétations que nous ne pouvons détailler. Les uns comprennent en un sens favorable : les violents sont ceux qui s'imposent de grands sacrifices pour entrer

dans le Royaume; d'autres admettent un sens hostile : les violents s'opposent à la venue du Royaume (bon résumé du débat dans R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 109-111). Ph. H. Menoud vient de proposer une autre solution pour le texte de Luc : il garde le verbe βιάζεται que lui fournit sa source, mais l'entend au sens de παραβιάζεται : chacun est invité instamment par la prédication de l'évangile à entrer dans le royaume de Dieu, mais tous ne répondent pas (Ph. H. Menoud, *Le sens du verbe BIAZETAI dans Lc 16, 16*, dans *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux, 1970, p. 207-212). Bien que l'explication philologique de Ph. H. Menoud soit discutable, il nous semble certain que Luc a donné un sens favorable au logion sur les violents (cf. F. W. Danker, *Luke 16, 16. An Opposition Logion*, dans *J. B. L.*, LXXVII, 1958, p. 231-243) et, sauf preuve du contraire, son interprétation nous guide pour la difficile formulation de Matthieu, plus proche de l'original. Pour lui, le temps du Royaume commence avec Jean-Baptiste, comme le souligne la proclamation kérygmatique de III, 2 : ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Ἀπό est pris en un sens inclusif : à partir du temps de Jean Baptiste (cf. J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. II, p. 134, n° 1). Il n'en irait pas de même en Luc selon de nombreux commentateurs (H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 5e éd., Tubingue, 1964, p. 16-21; A. George, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du 3e Évangile*, dans *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux, 1967, p. 100-129, spécialement p. 104 sq.). La question pourtant est loin d'être tranchée, car il est dit aussi que le Baptiste évangélisait le peuple (III, 18) et μέχρι peut avoir un sens exclusif (jusqu'à Jean non compris; voir W. Wink, *op. cit.*, p. 51-57).

Quelle que soit la solution retenue, la prédication de Jean-Baptiste fait date. Jésus considère que le temps de la Loi et des prophètes est révolu et il se présente comme Celui qui apporte le Règne de Dieu par son Évangile. E. Käsemann a particulièrement insisté sur le caractère « nouveau » de pareille déclaration et s'appuie sur elle pour remonter au Jésus de l'histoire (*Das Problem des historischen Jesus*, dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, p. 210 sq.).

L'importance de la prédication de Jean se trouve illustrée par la parabole des enfants grincheux (Matth., XI, 16-19 et Luc., VII, 31-35).

Voir F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos* (*Matth., 11, 16-19 = Luke, 7, 31-35*), dans *Bibl.*, XL, 1959, p. 599-612. — S. Légasse, *Jésus et l'Enfant*, Paris, 1969, p. 289-317. — Voir aussi sur la conclusion : la Sagesse est justifiée par ses œuvres (ou ses enfants), F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, dans *Abhandlungen zur Theol. des A.u.N.T.*, n° 57, Zurich, 1970, p. 63-80.

En cette parabole, on trouve relevées et la parenté entre Jean et Jésus (cette génération mauvaise est impardonnable de ne pas avoir entendu les deux appels), et leur différence : à l'ascétisme de Jean s'oppose la conduite de Jésus, mais tous deux présentent le Royaume comme accessible aux pécheurs (cf. W. Wink, *John the Baptist*, p. 22 sq.). Jésus a souligné ce rapport entre le Précurseur et son action au cours des controverses de la dernière semaine à Jérusalem. Sommé de rendre compte de la purification du Temple, il répond par l'interrogation : « Le baptême de Jean, d'où était-il? du Ciel ou des hommes? » (Marc., XI, 30 et par.). Par là, il ne cherche pas à esquiver la réponse à une question difficile. En réalité, on ne peut découvrir le sens de son geste prophétique que si l'on reconnaît pour valides l'appel à la pénitence lancé par Jean et l'universalisme de son mouvement (cf. Matth., XXI, 32). En d'autres termes, Jésus établit un lien direct entre l'accueil des pécheurs par Jean et sa propre action. Ne peut-on alors se demander, avec W. Wink (*op. cit.*, p. 26), si la mission de Jean n'est pas apparue à Jésus comme le « signe » providentiel que le Royaume était aux portes?

On relèvera enfin les déclarations qui comparent Jean à Élie. En ce cas s'accuse de façon très nette la diversité d'orientation des Évangélistes. Dans l'entretien qui suit la Transfiguration, on trouve dans le second Évangile une allusion à la venue d'Élie et à son martyre (Marc., IX, 9-13). Ce qui restait voilé dans Marc, devient affirmation catégorique dans Matth., XVII, 10-13 : « Élie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu ».

Les Évangélistes nous attestent l'importance donnée à cette typologie dans la catéchèse. Luc veut éviter toute interprétation matérielle et se borne à dire que Jean agira « dans l'esprit et la force d'Élie » (I, 17). Dans le IVe Évangile, le Baptiste déclare formellement qu'il n'est pas Élie (I, 21). Cette dénégation s'explique, d'une part, par la volonté de présenter essentiellement Jean-Baptiste comme le Témoin du Christ et, d'autre part, par la controverse avec les Johannites. On ne saurait dire pourtant que toute allusion au rôle d'Élie ait disparu. En renvoyant au témoignage de Jean, « la lampe qui brûle et qui luit » (Joa., V, 35), le IVe Évangile rappelle discrètement le souvenir d'Élie qui « se leva comme un feu » et dont « la parole brûlait comme une torche » (Eccli., XLVIII, 1).

Note sur le martyre de Jean-Baptiste. — Nous disposons de deux versions sur la mort de Jean-Baptiste. Selon Flavius Josèphe, Hérode Antipas a fait tuer Jean pour des raisons politiques, parce qu'il redoutait des troubles en raison de sa popularité (*Ant. jud.*, XVIII, 116-119). Marc dans un récit très pittoresque, Matthieu de manière plus sobre, attribuent la décision à la haine d'Hérodiade, dont Jean avait condamné l'union adultère avec le souverain.

Selon Bultmann, Marc a recueilli une légende « qui ne présente aucun caractère chrétien » et qui proviendrait d'une tradition « hellénistico-juive » *(sic !)* (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 328 sq.). I. de La Potterie a relevé avec soin les allusions au livre d'Esther et montré qu'il n'y avait pas à recourir à des parallèles païens, comme le fait Bultmann (*Mors Johannis Baptistae*, dans *Verbum Domini*, XLIV, 1966, p. 142-151). Le genre du récit est « midrashique ». Les Évangélistes nous indiquent discrètement l'origine de la tradition en mentionnant l'intervention des disciples de Jean pour la sépulture de leur Maître (Marc., VI, 29 et Matth., XIV, 12). Si Marc a recueilli cette tradition, c'est en raison de l'idée que le sort de Jean annonçait celui de Jésus (Marc., IX, 11-13). Matthieu a accentué les traits qui font du Baptiste le prototype d'un martyr chrétien et a pris soin de noter que les disciples de Jean sont venus informer Jésus (Matth., XIV, 12). Ainsi apparaissent plus étroits encore les rapports entre le Précurseur et le Christ (W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, dans *B. Z.*, III, 1959, p. 272-274).

V. Conclusion. — La pauvreté de nos documents rend difficile l'exacte évaluation de la personne et de la mission de Jean-Baptiste. Une solution simpliste consiste à le ranger purement et simplement « parmi les apocalypticiens du Ier siècle » (ainsi C. K. Barrett, *The Lamb of God*, p. 213). S'il est vrai que Jean participe à l'attente eschatologique de son époque, il se distingue par l'originalité de son baptême. Ce n'est pas un rêveur, mais un homme d'action qui galvanise les foules. De quelque façon qu'on explique les rapports entre Jean et Jésus, il faut bien reconnaître que le christia-

nisme naissant a donné au message de Jean une place fondamentale dans sa catéchèse. Voilà qui demande explication et qui ne permet pas de confondre Jean avec les autres apocalypticiens.

1° *La place de Jean dans son temps.* — La découverte des textes de Qumrân a permis de poser les problèmes de manière plus précise. Il était inévitable que, dans un premier temps, les auteurs aient eu tendance à majorer les rapprochements au point de faire de Jean un ancien membre de la secte essénienne; aujourd'hui on assiste à un reflux de la critique, plus consciente de l'originalité de Jean.

On ne méconnaîtra cependant pas les traits communs : importance donnée à la préparation de la Voie du Seigneur, attente prochaine du Jugement, exégèse des Écritures qui en découvre l'actualité, conscience très vive du péché, attente d'une purification plus complète donnée par l'Esprit de sanctification. Et pourtant Jean se distingue très nettement de Qumrân par l'universalisme de son action. Ce n'est pas l'homme d'un secret réservé à des initiés; il prêche hardiment en public, ne fait pas de distinction entre « justes » et « pécheurs », mais appelle tous ses auditeurs au même baptême de pénitence. Bien qu'il soit entouré d'un petit groupe de disciples, il ne songe pas à fonder une communauté particulière; il se sait appelé pour tout Israël, qu'il s'agit de préparer pour la grande crise du jugement. Par l'action prophétique du baptême, il suscite le peuple eschatologique des « pénitents d'Israël », prêts à accueillir le « plus fort » qui baptisera par l'Esprit et le feu.

Selon J. Schmitt, Jean-Baptiste et la secte de Qumrân se rattachent au « milieu piétiste », dont les aspirations ont dû se maintenir vives dans les rangs de l'élite sacerdotale. C'est par leur commun patrimoine piétiste que s'expliquent leurs pensées fondées sur les mêmes principes bibliques, leurs modes de vie et d'action commandés par les mêmes formes de l'existence réformiste et, *last but not least*, leur tendance si accentuée à valoriser diversement les mêmes « écritures » (art. *Jean le Baptiste*, dans *Catholicisme*, t. VI, col. 371).

Par opposition au judaïsme officiel qui présente « la justice individuelle et le règne messianique comme les articles majeurs de son *credo*,... le mouvement piétiste, écrit le même auteur,... *professe d'abord l'Homme pécheur*, puis considère les dogmes traditionnels à la lumière de ce thème en un sens nouveau » (*La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° XXI, 1955, p. 16).

L'appellation « mouvement piétiste » appelle des réserves. Il s'agit, beaucoup plus que d'un groupe, d'une tendance attestée dans des milieux fort divers : secte fermée de Qumrân, milieu ouvert des *Testaments des XII Patriarches*, groupe des *anawîm* dont S. Luc évoque la présence dans les parvis du Temple.

Il est difficile de discerner un héritage « sacerdotal » dans le message de Jean. Sans doute, Luc nous a-t-il conservé des souvenirs sur le prêtre Zacharie et sa vie exemplaire, mais ces traditions ne suffisent pas à établir un lien entre la spiritualité de l'élite sacerdotale et l'activité prophétique de Jean. Rien dans sa prédication ne se rattache directement aux idées cultuelles; l'aspiration à la « purification » par le baptême est plus générale, et ce n'est pas sans raison que le sacerdoce officiel se tint sur la réserve vis-à-vis d'une initiative qui sortait du cadre rituel prévu par la Torah (cf. Joa., I, 19 sq.).

2° *L'action prophétique de Jean.* — Par contre, Jean-Baptiste agit délibérément *à la manière des prophètes de l'ancien temps.* Son costume, sa vie austère le signalent à l'attention. Le dénuement dans lequel il vit est comme un signe prophétique de la catastrophe qui s'abattra sur tout Israël, si son appel n'est pas entendu. Le *désert* où il prêche fait pressentir la proximité des temps du salut; le Messie est aux portes ! Jean a nourri sa prédication des exhortations des prophètes, beaucoup plus que des visions des apocalypticiens. On ne saurait rejeter comme inauthentiques les prescriptions morales indiquées en Luc., III, 10-14. Comme Isaïe, Jérémie..., le Baptiste donne la priorité aux principes fondamentaux de l'Alliance. Il bouscule la jurisprudence méticuleuse des Pharisiens, qui ne lui pardonnent pas d'ouvrir ainsi le Royaume de Dieu aux pécheurs publics, publicains et prostituées. Loin de prêcher la guerre sainte comme le font les Zélotes, il invite à attendre de Dieu seul l'intervention décisive.

Les textes relatifs à la « purification » eschatologique d'Israël ont exercé une influence décisive sur la pensée du Baptiste, mais la conviction que ces oracles allaient se réaliser dans l'immédiat, la décision de passer à l'action, d'inaugurer les temps du salut par une sorte de grand « pardon », cela échappe à l'analyse de l'historien et relève du domaine où s'unissent mystérieusement l'initiative de Dieu et la liberté humaine. Ce que l'historien peut seulement constater, c'est la conviction de Jean d'avoir été envoyé d'en haut pour cette mission eschatologique et l'empressement des foules à se soumettre à un rite nouveau dont elles ont admis l'origine divine.

3° *Le Précurseur.* — L'authenticité de la mission prophétique de Jean, le Christ l'a reconnue publiquement, en le saluant comme supérieur aux prophètes (Matth., XI, 10 par.). Et pourtant le moindre dans le Royaume lui est supérieur ! L'Évangile ne cache pas la différence entre la vie et le message de Jean et le comportement et la prédication de Jésus. Tandis que l'un mène la vie la plus mortifiée, l'autre invite à la joie des temps messianiques. Jean a motivé son appel à la pénitence par la proclamation du jugement; Jésus, par sa conduite de miséricorde, révèle l'existence d'une phase intermédiaire avant la reddition des comptes, la phase où l'Évangile est annoncé aux pauvres.

Bien que la tradition évangélique ait mis davantage en relief le témoignage rendu par Jean en faveur du Messie, elle n'a pas estompé les différences dans leur mode de faire, ni dissimulé les hésitations de Jean à reconnaître en Jésus l'inaugurateur des temps eschatologiques.

A juste titre, W. Wink s'est interrogé sur les raisons pour lesquelles, malgré cette situation indécise, l'Église primitive avait accordé tant d'importance à la mission de Jean. Il ne saurait s'agir d'un opportunisme, dicté par le souci de gagner à la bonne cause des disciples attardés de Jean. Les plus anciens textes ne présentent pas d'accent polémique, en dépit des assertions contraires. Les Évangélistes sont les interprètes autorisés de Jésus lui-même, qui a reconnu dans l'œuvre de Jean « la voix de la justice » (Matth., XXI, 32) et le point de départ de l'évangélisation des pauvres. Marc, tout spécialement, a souligné cette insertion de Jean dans les temps messianiques, en plaçant sa brève notice sous le titre général : « Début de l'Évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu. Comme il est écrit dans le prophète Isaïe : voici que j'envoie mon messager devant toi... » (Marc., I, 1, 2). De ce fait, Jean-Baptiste, qui par tant de traits rappelle les prophètes de l'A. T. et actualise leur message, relève déjà de la nouvelle économie de grâce; selon la formule lapidaire de S. Thomas : « *Joannes, plus quam propheta : fuit enim terminus legis et initium evangelii* » (*III*ª, q. 38, a. 1, ad 2ᵘᵐ).

De ce fait, Jean peut être considéré comme l'ami de l'époux et le type même du prédicateur chrétien, soucieux de s'effacer devant celui qu'il annonce : « il faut qu'il croisse et que, moi, je diminue » (Joa., III, 30).

Il n'est pas seulement la Voix qui annonce la venue du Roi, il est lui-même comme le représentant de toutes les aspirations de l'A. T., qui se tournent dans un geste de foi et d'humilité vers l'Agneau de Dieu. L'élan prophétique de l'ancien Israël avec ses exigences de justice et de sainteté, l'attente des *anawîm* qui comptent sur l'intervention de Dieu et non sur le déploiement de la force humaine, tout cela revit dans la figure émaciée de Jean, « la lampe qui brûle et qui luit » (Joa., v, 35), et qui en même temps s'incline devant Celui qui brille comme « le soleil de justice » (cf. Luc., I, 78).

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Articles récents de dictionnaires.* — J. Michl, art. *Johannes der Täufer*, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2e éd., 1960, V, col. 1084-1086. — J. Schmitt, art. *Jean* (Saint) *le Baptiste*, dans *Catholicisme*, VI, 1963, col. 365-374. — P. Vielhauer, art. *Johannes der Täufer*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., 1959, III, 804-808.

2° *Livres consacrés à Jean-Baptiste.* — D. Buzy, *S. Jean-Baptiste*, Paris, 1922. — J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*, Paris, 1964. — M. Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Gœttingue, 1911. — R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. *Die messianische Unabhändigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach den neuerchlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen*, I, Heidelberg, 1929; II, 1930; *The Messiah Jesu and John the Baptist*, 1928-1930. — M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste*, Paris, 1928. — C. H. Kræling, *John the Baptist*, New York, 1951. — E. Lohmeyer, *Das Urchristentum. I. Johannes der Täufer*, Gœttingue, 1932.— A. Schlatter, *Johannes der Täufer*, Bâle, 1956. — R. Schütz, *Johannes der Täufer*, Zurich-Stuttgart, 1967. — C.H.H. Scobie, *John the Baptist*, Londres, 1964. — J. Steinmann, *S. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris, 1955. — J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J.-Ch. - 300 ap. J.-Ch.), Gembloux, 1935. — W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Society for New Testament Studies. Monograph. Series, 7), Cambridge, 1968.

3° *Articles.* — Consulter : Bruce M. Metzger, *Index to periodical Literature on Christ and the Gospels*, dans *New Testament Tools and Studies*, VI, Leyde, 1966, n° 1328-1376 pour les articles plus anciens. — W. Barnes Tatum, *The epoch of Israel : Luke I-II and the theological plan of Luke-Acts*, dans *N. T. S.*, XIII, 1966-1967, p. 184-195. — P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, dans *N. T. S.*, III, 1956-1957, p. 169-194, reproduit dans *Exégèse et Théologie*, III, Paris, 1968, p. 165-196; *Qumrân et le Nouveau Testament*, dans *N. T. S.*, VII, 1960-1961, p. 276-296, reproduit dans *Exégèse et Théologie*, III, p. 361-386. — O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, dans *Rev. de Qumrân*, I, 1958, p. 213-234. — M.-E. Boismard, *Les traditions johanniques concernant le Baptiste*, dans *Rev. Bibl.*, LXX, 1963, p. 5-42; *Évangile des Ébionites et problème synoptique (Mc, I, 2-6 et par.) (planche XII)*, dans *Rev. Bibl.*, LXXIII, 1966, p. 321-352. — W. H. Brownlee, *John the Baptist in the new light of ancient Scrolls*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 33-53. — O. Cullmann, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος. *Conjectanea Neotestamentica XI in honorem A. Fridrichsen*, Lund-Copenhague, 1947, p. 26-32. — J. Delorme, *La pratique du baptême dans le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, dans *Lumière et Vie*, n° 26, 1956, p. 21-60. — J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu, XI, 2-6; Luc, VII, 18-23)*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXXIII, 1961, p. 805-821, 943-959. — E. E. Ellis, *Present and future Eschatology in Luke*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 27-41. — A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, dans *Rev. Bibl.*, LXXI, 1964, p. 321-352; *La controverse sur le jeûne (Mc, 2, 18-20; Matth., 9, 14-15; Luc, 5, 33-35)*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXXX, 1968, p. 113-136, 252-277. — J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, dans *Rev. de Qumrân*, III, 1961, p. 185-207. — J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*, dans *Z. N. W.*, XXVIII, 1929, p. 312-320; *Proselytentaufe und Neues Testament*, dans *Theologische Zeitschrift*, V, 1949, p. 418-248. — E. Käsemann, *Die Johannesjünger in Ephesus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, 1952, p. 144-154, reproduit dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, p. 158-168. — I. de La Potterie, *Mors Johannis Baptistæ*, dans *Verbum Domini*, XLIV, 1966, p. 142-151. — W. Michælis, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe*, dans *Judaica*, VII, 1951, p. 81-120. — F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos (Matt., XI : 16-19 = Luke, VII : 31-35)*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 599-612. — F. Neyrinck, *Une nouvelle théorie synoptique (A propos de Mc, I, 2-6 et par.)*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, XLIV, 1968, p. 141-153. — H.H. Oliver, *The Lucan Birth-Stories and the purpose of Luke-Acts*, dans *N. T. S.*, X, 1963-1964, p. 202-226. — A. G. Patzia, *Did John the Baptist preach a Baptism of Fire and the Holy Spirit*, dans *Evang. Quarterly*, XL, 1968, p. 21-27. — K. H. Rengstorf, art. Ποταμός, ποταμοφόρητος, Ἰορδάνης, dans *T. W. N. T.*, VI, p. 595-623. — G. Richter, « *Bist du Elias ?* » *(Joh., I, 21)*, dans *B. Z.*, VI, 1962, p. 79-92, 238-256; VII, 1963, p. 63-80. — J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus : an Essay in detection*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 263-281; *The Baptism of John and the Qumran Sect*, dans *New Testament Essays in memory of T. W. Manson*, éd. par A. J. B. Higgins, Manchester, 1959, p. 218-229; *The Qumran Sect and Christian Origins*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, XLIV, 1961, p. 119-156. — H. Sahlin, *Die Früchte der Umkehr*, dans *Studia Theologica*, I, 1948, p. 54-68. — A. Salas, *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt., III*, 7-12, dans *Estudios Bíblicos*, XXIX, 1970, p. 55-72. — J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân*, dans *Rev. Sc. Rel.*, XXIX, 1955, p. 394-401; XXX, 1956, p. 55-74, 261-267; *La Révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° 21, 1955, p. 13-34. — R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumrantexten*, dans *Studia Evangelica*, I, Berlin, *T. U.*, n° 73, 1959, p. 622-639; *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger*, dans *Hist. Jahrbuch*, LXXVII, 1958, p. 21-38. — J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, dans *Vom Messias zum Christus*, éd. par K. Schubert, Vienne-Fribourg-en-Br. - Bâle, 1964, p. 55-163. — H. Thyen, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, dans *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann), Tubingue, 1964, p. 97-125. — W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, dans *B. Z.*, nouvelle série, III, 1959, p. 271-289. — A. Vanhoye, *La structure du « Benedictus »*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 382-389. — P. Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit-Saint*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, XIII, 1936, p. 653-666. — P. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, 1952, p. 255-272.

III. Les prophètes de la première communauté chrétienne. — Malgré l'affirmation de Paul que les prophètes occupent dans l'Église la seconde place entre les apôtres et les didascales (I Cor., XII, 28) et que les fidèles reposent sur le fondement des apôtres et prophètes (Eph., II, 20), nos données sur le prophétisme sont assez réduites. Jésus a annoncé qu'il enverrait des prophètes (Matth., XXIII, 34), mais les Actes ne nous en font connaître que quelques-uns, tels Barnabé, Agabus et Silas. Aucune prophétie chrétienne ne nous est parvenue, en dehors de l'Apocalypse. Seul un passage de la Ire Épître aux Corinthiens nous fait découvrir la place de la prophétie dans la vie liturgique de l'Église ancienne (I Cor., XIV). Il est donc facile de comprendre que les auteurs anciens aient attaché peu d'importance au sujet.

La publication de la *Didachè* devait cependant attirer l'attention sur les apôtres et prophètes itinérants. Harnack en particulier a consacré au sujet une étude, bien vite devenue classique : *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, dans *T. U.*, II, 1-2, Leipzig, 1884. Il distingue dans la communauté primitive deux types de ministères : les ministères « charismatiques » ou mission-

naires (apôtres, prophètes et didascales), et les ministères administratifs et sédentaires (épiscopes et diacres). Toute la discussion ultérieure sur l'origine des ministères restera marquée par la systématisation de Harnack, soit qu'on l'approuve, soit qu'on la récuse.

L'école de la *Formgeschichte* a mis en un relief particulier le rôle des prophètes dans l'élaboration de la tradition évangélique, et secondairement dans la direction des communautés. Comme la problématique actuelle est dominée par les orientations de Bultmann, nous adoptons tout naturellement le plan suivant : I. L'interprétation de Bultmann et de Käsemann (col. 1265). — II. Les données de l'Évangile selon S. Matthieu (col. 1267) : 1° Jésus Prophète. 2° Jésus envoie. 3° Prophètes et justes. 4° La mission des prophètes. 5° Mise en garde contre les faux prophètes. — III. Les prophètes dans l'œuvre de S. Luc (col. 1275) : 1° Dans l'Évangile de l'Enfance. 2° La promesse de l'Esprit-Saint. 3° Le témoignage apostolique comme acte prophétique. 4° Les prophètes de la communauté primitive. — IV. Conclusion (col. 1285).

I. L'INTERPRÉTATION DE BULTMANN ET DE KÄSEMANN. — Dans la *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gœttingue, 1922; nous citons la 6e éd., 1964), R. Bultmann s'est efforcé de classer selon des principes littéraires la matière si variée de la tradition évangélique. C'est ainsi que sous la rubrique *Herrenworte*, il distingue les *logia* dans lesquels Jésus s'exprime comme un maître de sagesse (p. 73-113), les paroles prophétiques et apocalyptiques (p. 113-132), les paroles ayant trait à la Loi et les règles de communauté (p. 138-161), les *Ich-worte* (p. 161-179) et les paraboles (p. 179-222). La distribution entre paroles prophétiques et *Ich-worte* est établie uniquement d'après la forme, car l'origine et le contenu présentent des similitudes frappantes. Dans la série des paroles prophétiques, Bultmann recherche quelles sont celles qui remontent à Jésus lui-même, ce qui provient de sources juives, ce qui provient de la communauté chrétienne (*Gemeindebildung*). Pour donner un exemple, il range dans ce dernier lot les béatitudes sur les persécutions (Luc., VI, 22-23 et par.), la malédiction sur les villes du lac (Matth., XI, 21-24 et par.), la mise en garde contre les faux prophètes (Matth., VII, 15) etc.

Après l'analyse de la matière, Bultmann entreprend d'écrire l'histoire de la tradition (p. 132-138). Il constate d'abord que la tradition chrétienne a repris des données juives et les a mises sur les lèvres de Jésus (par ex. l'apocalypse de Marc., XIII); ensuite que la communauté a retravaillé les données originelles (exemple : les transformations du logion sur le signe de Jonas); enfin, dit-il, il faut admettre que des *logia* évangéliques sont le produit direct de prophètes chrétiens. « Des paroles comme Apoc., XVI, 15 (Voici que je viens comme un voleur...) ou III, 20 (Voici que je me tiens à la porte et que je frappe...) montrent en toute clarté le processus de la création de tels *logia* (*den Prozess der Neubildung solcher Herrenworte*) » (p. 134). « La communauté, en effet, n'établissait pas de différences entre de telles paroles de prophètes chrétiens et les paroles de Jésus transmises par la tradition, car pour elle ces paroles elles-mêmes n'étaient pas l'expression d'une autorité du passé, mais paroles du Ressuscité qui pour la communauté est un présent » (p. 135).

A cette thèse, M. Dibelius a apporté une restriction importante. Se basant sur I Cor., VII, 10; IX, 14, il remarque que Paul disposait déjà d'un recueil de *logia* et distinguait entre les cas où il y a une Parole du Seigneur et ceux où il n'y en a pas (I Cor., VII, 25). Il faut donc conclure, selon Dibelius, à l'existence de deux courants aux origines du christianisme. L'un est attaché aux principes de tradition, d'authenticité, d'autorité et conserve les *logia* prononcés par Jésus; l'autre, caractérisé par l'*Enthusiasmus*, donne la même valeur à ce qui est prononcé *in Spiritu* ou *in nomine Domini* qu'aux paroles du Jésus de l'histoire (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 4e éd., Tubingue, 1961, p. 241 sq.).

Les principes de Bultmann sont synthétisés par P. Vielhauer dans son Introduction aux Apocalypses chrétiennes (parue dans E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3e éd., 1964, t. II, p. 422-427). De manière précise, P. Vielhauer attribue tous les *logia* sur le Fils de l'homme à des prophètes chrétiens de Syrie ou du nord de la Palestine.

P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, dans *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen, 1957, p. 51-79; et *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer*, dans *Z. T. K.*, LX, 1963, p. 133-177. — H. Conzelmann adopte la même position (art. *Eschatologie*, IV : *Im Urchristentum*, dans *R. G. G.*, 3e éd., t. II, p. 668).

C'est E. Käsemann, disciple très personnel du maître de Marbourg, qui a étudié de la façon la plus systématique le rôle des prophètes dans la communauté chrétienne. Il est donc nécessaire d'analyser ses positions plus en détail.

E. Käsemann, *Die Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*, dans *N. T. S.*, I, 1954-1955, p. 248-260 (= *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. II, Gœttingue, 1964, p. 69-82); — *Die Anfänge christlicher Theologie*, dans *Z. T. K.*, LVII, 1960, p. 162-185 (= *Exegetische Versuche...*, t. II, p. 82-104); l'article a été traduit en français, *Les commencements d'une théologie chrétienne*, dans *Études théologiques et religieuses*, XLIV, 1969, p. 265-287; — *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, dans *Z. T. K.*, LIX, 1962, p. 257-284 (= *Exegetische Versuche...*, t. II, p. 105-131). Par la suite nous donnerons toutes les références par rapport aux *Exegetische Versuche* (abréviation : *Exeg. Vers.*).

Alors que M. Goguel avait soutenu que le christianisme jérusalémite n'était pas pneumatique (*La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 112-116) et par là se distinguait radicalement des communautés hellénistiques, Käsemann définit les premiers groupes chrétiens par l'*Enthusiasmus* pascal. En dépit de sa date tardive, l'Évangile de Matthieu nous a conservé plus que les autres Synoptiques le souvenir de ces expériences primitives. « Mère de toute théologie chrétienne », l'apocalyptique se manifeste d'abord comme la conviction que la Parousie est imminente (*Naherwartung*). C'est l'attente du retour de Jésus comme le Fils de l'homme céleste. Né de l'expérience pascale, cet enthousiasme est maintenu vivant grâce aux « pneumatiques », qui sont les vrais chefs de la communauté (Matth., X, 41). Dans ce climat, les prophètes s'expriment directement au nom du Ressuscité. On leur attribuera tous les *logia* commençant par ἦλθον et supposant un regard d'ensemble sur l'activité de Jésus (*Die Anfänge*, dans *Exeg. Vers.*, t. II, p. 96).

Käsemann tire argument des « énoncés de droit sacré » (*Sätze heiligen Rechtes*) qu'il isole dans les lettres pauliniennes et les Synoptiques. Littérairement ces énoncés se caractérisent par une protase de style casuistique et une apodose au futur qui exprime le *jus talionis* eschatologique. A titre d'exemples : « Si quelqu'un *détruit* le Temple de Dieu, Dieu le *détruira* » (I Cor., III, 17); — « Quiconque *se déclarera* pour moi devant les hommes, à mon tour *je me déclarerai* pour lui devant mon Père qui est dans les cieux; mais celui qui me *reniera* devant les hommes, à mon tour je le *renierai* devant mon Père qui est dans les cieux » (Matth., X, 32 sq.; dans *Exeg. Vers.*, t. II, p. 78).

Ces sentences eschatologiques manifestent l'assurance que le Juge ne tardera pas. Il n'y a donc pas

d'autre sanction à prendre que d'annoncer par avance le jugement. Par ailleurs, ces proclamations ont pour but de maintenir les fidèles dans le groupe, par opposition aux autres qui adoptent sur la pratique de la Loi et la mission aux païens des solutions différentes. La prophétie apparaît ainsi comme « l'instance directrice de la communauté » (*Die Anfänge*, dans *Exeg. Vers.*, t. II, p. 88).

L'hypothèse a été reprise et poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences par R. Scroggs. Pour lui le logion sur le blasphème contre le Saint-Esprit (Matth., XII, 31 et par.) a été forgé par les « prophètes » comme une arme défensive contre quiconque oserait contester leur autorité (*The exaltation of the Spirit by some early Christians*, dans *J. B. L.*, LXXXIV, 1965, p. 360-365).

La thèse qui fait des prophètes les chefs des petites communautés chrétiennes éparses en Syrie ou en Palestine du Nord a été reprise par G. Bornkamm (art. Πρέσβυς, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 670-672). « Le lieu auprès duquel se forma l'idée de la communauté représentée par l'Apocalypse devrait être recherché plutôt dans des conventicules judéo-chrétiens particuliers. Chez eux s'est maintenue une tradition apocalyptique ancienne, venue de Palestine, développée entre temps et ayant pris une forme littéraire. L'origine de cette tradition remonte bien à un temps où l'élément pneumatico-prophétique avait encore la direction dans la théologie et la constitution de la communauté. »

On trouvera des idées analogues dans l'étude de A. Kragerud et celle de l'exégète nippon Akira Satake.

A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo, 1959; — Akira Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen, 1966, thèse préparée sous la direction de Bornkamm.

Nous constatons ainsi qu'assez minime au premier coup d'œil, notre sujet touche en réalité à des questions aussi importantes qu'âprement débattues : la nature de la tradition évangélique et l'origine des ministères. Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons prétendre apporter une réponse complète à ces interrogations. Comme nous l'avons dit en introduction, il nous faut, à partir des emplois mêmes de la racine προφητεύειν dans le Nouveau Testament, recueillir toutes les indications qui concernent le prophétisme chrétien. Alors il nous sera loisible de porter un jugement de valeur sur la reconstitution tentée par l'école de Bultmann et de présenter nos propres conclusions.

Tout en reconnaissant les inconvénients d'un plan qui ne tient pas assez compte de la date de rédaction des divers écrits, nous jugeons plus commode de suivre approximativement l'ordre des faits en commençant par l'étude des Synoptiques et des Actes pour connaître le prophétisme de la première communauté chrétienne, puis nous étudierons le témoignage des épîtres pauliniennes qui ont pour cadre les communautés de langue grecque. Nous étudierons en dernier lieu les Pastorales et les Épîtres catholiques ainsi que le *corpus* johannique.

II. Les données de l'Évangile selon S. Matthieu. — Pour une étude du prophétisme dans la communauté palestinienne, c'est dans le Ier Évangile que nous trouvons le plus de données, comme l'a montré E. Käsemann. Par ailleurs, on ne saurait négliger l'œuvre de Luc (Évangile et Actes), si soucieux de montrer le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Église et la diffusion de la Parole.

1° *Jésus Prophète.* — D'une manière générale, on ne peut apprécier les assertions relatives au prophétisme chrétien dans le Nouveau Testament sans les situer par rapport à la foi en Jésus-Christ, le Prophète par excellence. Ce sujet relève directement de la christologie (voir l'art. Jésus-Christ). Nous ne pouvons ici que donner une bibliographie restreinte sur le sujet et relever les emplois du vocabulaire prophétique.

C. H. Dodd, *Jesus als Lehrer und Prophet*, dans G. K. A. Bell und A. Deissmann, *Mysterium Christi*, 1931, p. 67-86.— P. E. Davies, *Jesus and the role of the Prophet*, dans *J. B. L.*, LXIV, 1945, p. 241-254.— Cl. Chavasse, *Jesus : Christ and Moses*, dans *Theology*, LIV, 1951, p. 244-250, 289-296. — H. Riesenfeld, *Jesus als Prophet*, dans *Spiritus et Veritas, Mélanges K. Kundzins*, 1953, p. 135-148. — H. Duesberg, *Jésus prophète et docteur de la Loi*, Tournai-Paris, 1955. — F. Gils, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques*, coll. *Orientalia et Biblica Lovaniensia*, II, 1957. — O. Cullmann, *Christologie du N. T.*, p. 32-47. — I. de La Potterie, *L'onction du Christ*, dans *N. R. T.*, LXXX, 1958, p. 225-252, spécialement 227-229. — G. Friedrich, art. Προφήτης, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 842-849. — F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, coll. *F. R. L. A. N. T.*, n° 83, p. 380-404. — R. Swaeles, *Jésus, nouvel Élie, dans saint Luc*, dans *XV^e Dimanche après la Pentecôte*, coll. *Assemblée du Seigneur*, n° 69, Bruges, 1964, p. 41-66. — J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. II : *La Bonne Nouvelle*, coll. *Études bibliques*, nouv. édit., Paris, 1969, p. 123-139.

a) Jésus considéré comme prophète. — Les Évangélistes nous ont conservé plusieurs réflexions de la foule qui montrent que Jésus était considéré comme un prophète (ainsi Marc., VI, 15 par. en Luc., IX, 8; Marc., VIII, 28 par. en Matth. et Luc). La scène de Césarée de Philippe illustre en particulier la diversité des représentations sur ce point : « Qui suis-je, au dire des gens ? », demande Jésus. Ils lui dirent « Jean-Baptiste; pour d'autres Élie; pour d'autres, quelqu'un des prophètes » (Marc., VIII, 27, 28).

Ce premier jugement est en liaison avec le pouvoir thaumaturgique de Jésus. Ainsi après le miracle de Naïn la foule s'écrie : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (Luc., VII, 16). Par diverses touches de sa narration, Luc a souligné les similitudes entre l'activité de Jésus et celle d'Élie (F. Gils, *loc. cit.*, p. 25-30 et R. Swaeles). Un prophète doit être capable de lire dans les consciences, estime Simon le Pharisien (Luc., VII, 39; cf. la réflexion de la Samaritaine, Joa., IV, 19).

Les réflexions de la foule prennent parfois un tour plus précis. Ainsi lorsque Jésus fait son entrée à Jérusalem, ses partisans s'écrient : « C'est le prophète Jésus, de Nazareth en Galilée » (Matth., XXI, 11). De leur côté les disciples d'Emmaüs considéraient Jésus comme « un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple » (Luc., XXIV, 19). Les gardes du grand-prêtre sommeront Jésus de « faire le prophète » (P. Benoit, *Les outrages à Jésus Prophète* (*Mc* 14, 65, *par.*), dans *Neotestamentica et Patristica*. Freundesgabe... O. Cullmann, 1962, p. 92-110, reproduit dans *Exégèse et Théologie*, t. III, p. 251-269).

b) Jésus s'est-il présenté comme prophète ? — Dès le début de son enseignement, les foules ont été surprises par l'autorité souveraine que Jésus revendiquait (Marc., I, 22, 27 et par.). A la différence des rabbins de son temps qui invoquent le témoignage des « pères » et s'en tiennent aux « traditions », à la différence des prophètes qui faisaient précéder chacune de leurs déclarations par le préambule « Ainsi parle Yahvé, Oracle de Yahvé... », Jésus proclame sa Parole comme ayant autorité par elle-même. Tel est le sens de cet *Amen*, si souvent répété, dans lequel on a reconnu à bon droit l'un des *ipsissima verba Jesu* (J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima verba Jesu*, dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser...*, Munich, 1954, p. 86-93, reproduit dans *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Gœttingue, 1966, p. 145-152). Comme l'a noté très justement H. Schlier, toute la christologie se trouve déjà contenue *in nuce* dans cet *Amen* (art. Ἀμήν, dans

T. W. N. T., t. I, p. 341). L'autorité de Jésus s'affirme tout spécialement dans le Sermon sur la Montagne où S. Matthieu, dans les 6 antithèses, met en regard la parole novatrice de Jésus et la Loi ancienne. Le Christ nous apparaît ainsi comme un super-Moïse, « l'unique et définitif maître de l'humanité » (W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, p. 56).

D'ordinaire Jésus n'emploie pas le titre de προφήτης pour se désigner lui-même. La formule de Matth., XIII, 57 par. (« un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et dans sa maison ») a valeur proverbiale, mais elle est précieuse pour nous éclairer sur les conceptions de l'évangéliste (F. van Segbroeck, *Jésus rejeté par sa patrie (Mt XIII, 54-58)*, dans *Biblica*, XLIX, 1968, p. 167-198).

A plusieurs reprises, Jésus montre qu'il doit subir le destin des prophètes. Ainsi Luc., XIII, 33 : « Aujourd'hui, demain et le jour suivant, je dois poursuivre ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». L'idée prend toute son ampleur dans la parabole des vignerons homicides (Matth., XXI, 33-41 et par. en Marc et Luc). Mais en même temps Jésus affirme qu'il est au-dessus de tous ceux qui l'ont précédé : « Il y a ici plus grand que le Temple !... ; il y a ici plus que Jonas !... ; il y a ici plus que Salomon ! » (Matth., XII, 6, 41, 42). Il est en effet le Fils (Matth., XXI, 37). C'est en recourant aux prophéties sur l'Ebed Yahvé que Jésus donne à l'avance le sens de sa mort et de sa résurrection (abondante documentation dans l'art. de J. Jeremias, παῖς θεοῦ, dans *T. W. N. T.*, t. V, p. 709-713 ; voir en dernier J.-L. Chordat, *Jésus devant sa mort* [Lire la Bible, 21], Paris, 1970).

c) Jésus comme le Prophète. — Plusieurs passages des Évangiles nous montrent qu'on a appliqué à Jésus le texte du Deut., XVIII, 15 sq. Tel est le sens de la déclaration entendue par les apôtres à la Transfiguration : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé qui a toute ma faveur ; *écoutez-le* » (Matth., XVII, 5 et par.). Nous avons déjà relevé les indications fournies par le IVe Évangile sur l'attente du Prophète mosaïque qui renouvellera les prodiges de l'exode (Joa., VI, 14 ; VII, 40, 52 ; *supra*, col. 1233). Le titre « le Prophète » a tenu une grande place dans la christologie primitive (cf. Act., III, 21-22 ; VII, 38) et s'est maintenu chez les Judéo-chrétiens, qui ont eu tendance à ne voir en Jésus qu'un second Moïse. On comprend aisément que S. Paul ait combattu cette typologie (II Cor., III, 4-18), qui risquait de faire perdre de vue la transcendance du Christ, et ait développé par contre la typologie Adam-le Christ. Pour lui, le Christ est le Fils, le Seigneur, et ce sont ces titres que l'Église retiendra de préférence pour exprimer sa foi en Jésus.

Pour en revenir au Ier Évangile, il importe de souligner le relief donné à l'autorité de la Parole de Jésus : elle ne passera pas (XXIV, 35). Pour Matthieu, il ne peut y avoir d'autre doctrine valable que celle qui découle de l'enseignement du Fils à qui le Père a tout confié (XI, 27). L'apparition aux Onze a pour but de faire le lien entre l'enseignement donné par Jésus en Galilée et la période post-pascale (G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische, Mt. XXVIII, 16-20*, dans *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 6e éd., Neukirchen, 1970, p. 289-310). La doctrine de la tradition s'enracine chez Matthieu dans sa christologie. Rien n'est plus étranger à ses perspectives que l'idée gnostique d'une nouvelle révélation, apportée par le Πνεῦμα, sans référence au message du Jésus de l'histoire.

2° *Jésus envoie.* — Parmi les faits marquants du ministère galiléen de Jésus, l'envoi des Douze en mission figure en bonne place.

L. Cerfaux, *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. I, Vatican, 1964, p. 43-66 ; — H. Schürmann, *Mt X, 5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes*, dans *Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift J. Schmid)*, Regensburg, 1963, p. 270-282, reproduit dans *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Dusseldorf, 1968, p. 137-149 ; — A. Descamps, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, dans *Rev. théol. de Louvain*, II, 1971, p. 3-45.

Sans entrer ici dans l'analyse du Discours d'envoi, qui dans Matthieu englobe la première mission en Galilée et la mission postpascale, nous devons souligner la portée du fait. Rien de semblable n'est relaté dans la vie des prophètes. Jésus prend une initiative de grande portée, visant à la restauration de l'Israël eschatologique, comme le marque l'envoi de douze messagers. Lui, le pasteur messianique, saisi de pitié pour les brebis sans pasteur (Matth., IX, 36, avec allusion à Ez., XXXIV, 5), délègue ses pouvoirs à ceux qu'il a choisis de sa propre autorité (idée mise spécialement en relief par Marc., III, 14 ; voir B. Rigaux, *Die « Zwölf » in Geschichte und Kerygma*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, éd. par H. Ristow et K. Matthiæ, Berlin, 1960, p. 468-486, spécialement p. 474 sq.).

Le verbe ἀποστέλλειν est mis en relief dans ce contexte (Matth., X, 5, 16, 40 ; Marc., VI, 7 ; Luc., IX, 2 ; cf. X, 1, 3, 16, la mission des 72 disciples). On cite à ce propos l'adage rabbinique : « L'envoyé d'un homme est comme cet homme » (Strack-Billerbeck, I, p. 590 ; voir l'art. de Rengstorf, Ἀπόστολος, dans *T. W. N. T.*, t. I, p. 421-427). Pourtant l'institution juridique du *shaliaḥ* ne rend pas pleinement compte du contenu propre de nos textes. Comme B. Gerhardsson l'a montré, il faut partir du sens prophétique du verbe *shalaḥ* (*Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, XXVII, 1962, p. 89-131, spécialement p. 110 sq.). On le trouve en effet de façon constante dans les scènes de vocation prophétique (Is., VI, 8 ; Jer., I, 7 ; cf., XIV, 14 ; Zach., II, 12 ; Is., LXI, 1), dont N. Habel a montré la parenté de structure avec les scènes d'envoi d'un Juge comme Gédéon (Jud., VI, 14) et surtout du plus grand de tous les envoyés de Dieu, Moïse (Ex., III, 12, 14, 15 ; V, 22 ; *The Form and Significance of the Call Narratives*, dans *Z. A. W.*, LXXVII, 1965, p. 297-323, art. analysé *supra*, art. Prophétisme, t. VIII, col. 974 sq.).

L'autorité souveraine avec laquelle Jésus envoie se marque par la formule Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω (Matth., X, 16 ; XXIII, 34 ; Luc., X, 3). C'est l'équivalent d'une tournure oraculaire de l'Ancien Testament, introduisant soit une menace (par ex. Jer., XVI, 16 ; Hab., I, 6), soit des promesses (par ex. Is., XXVIII, 16 ; Mal., III, 1 ; voir P. Humbert, *La formule hébraïque en* hineni *suivi d'un participe*, dans *Revue des Études juives*, XCVII, 1934, p. 58 sq.). Ici ce n'est plus son Dieu qui envoie, mais Jésus avec toute l'autorité de son Ἐγώ (sur le Ἐγώ comme *ipsissima vox Jesu*, voir H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, dans *B. Z.*, II, 1958, p. 54-84, reproduit dans *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 83-108, spécialement p. 87 sq.).

On discute pour savoir si Jésus a lui-même employé le terme de *shaliaḥ* pour désigner les Douze (J. Dupont, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?*, Louvain, 1956, répond par la négative). La question est très secondaire, dès lors qu'on reconnaît la valeur prophétique de la désignation des Douze et de leur envoi par Jésus, envoi rendu universel et définitif après la résurrection (M. Hengel, dans *Nachfolge und Charisma*, p. 92-93, rappelle à juste titre le lien entre les deux missions). Ce que Matthieu souligne dans

sa présentation, c'est que les envoyés de Jésus ont à proclamer le même message que Jésus, l'évangile du Royaume, et qu'ils sont habilités à accomplir les mêmes signes (comparer Matth., x, 7, 8 avec Matth., iv, 17 et ix, 35). Pour bien comprendre le rôle des Douze dans la pensée de Jésus, il faut tenir compte aussi d'autres *logia*.

3° *Prophètes et justes.* — Le couple « prophètes et justes » est propre à Matthieu (x, 41; xiii, 17; xxiii, 29). La comparaison avec les textes parallèles de Luc montre que, dans la circonstance, Matthieu a mieux conservé la teneur originelle (cf. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif...*, Louvain-Gembloux, 1950, p. 46, à propos de Matth., xiii, 17). Dans le contexte du discours en paraboles, les Douze sont déclarés supérieurs aux prophètes et aux justes de l'Ancien Testament, parce qu'ils vivent au temps de l'accomplissement (Matth., xiii, 16, 17) et reçoivent la révélation des « mystères du Royaume » (Matth., xiii, 11 et par.).

La comparaison entre les disciples de Jésus et les « prophètes et les justes » de l'ancienne loi reparaît dans le climat passionné du chap. xxiii :

« Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui bâtissez *les sépulcres des prophètes* et décorez *les tombeaux des justes*... C'est pourquoi j'envoie vers vous des *prophètes, des sages et des scribes :* vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et pourchasserez de ville en ville, pour que retombe sur vous tout *le sang des justes* répandu sur la terre... » (Matth., xxiii, 29, 34, 35 et par. Luc., xi, 47-51).

E. Hænchen, *Matthäus XXIII*, dans *Z.T.K.*, xlviii, 1951, p. 38-63. — S. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus*, dans *R. B.*, lxviii, 1961, p. 323-333. — D. Hill, *Dikaioi as a quasi-technical Term*, dans *N. T. S.*, xi, 1964-1965, p. 296-302. — J. D. M. Derrett, « *You build the Tombs of the Prophets* » *(Lk, XI, 47-51; Mt, XXIII, 29-31)*, dans *Studia Evangelica*, iv, Berlin, 1968, p. 187-193. — O. J. F. Seitz, *The Commission of Prophets and « Apostles ». A reexamination of Matthew XXIII, 34 with Luke XI, 49*, dans *Studia Evangelica*, iv, p. 236-240. — F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, A. T. A. N. T.*, n° 57, Zurich, 1970, p. 120-135, qui donne un classement méthodique de toutes les opinions en présence.

Le passage est particulièrement difficile et nous ne pouvons que renvoyer aux commentaires pour le détail. Notons seulement que Matthieu a bien conservé le parallélisme synonymique entre « sépulcres des prophètes » et « tombeaux des justes » (ce que n'a pas fait Luc) et qu'il donne à *dikaios* son sens spécifique d' « enseignant la justice » (voir D. Hill). Aux messagers qui n'ont pu obtenir la conversion du peuple élu font suite les envoyés de Jésus selon Matthieu, de la Sagesse divine selon Luc. Les auteurs donnent en général la préférence à l'introduction lucanienne : « Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : "Je leur enverrai des prophètes et des apôtres" » (en dernier F. Christ). Or cette formule nous semble relever de la théologie de Luc, si soucieux de marquer l'unité profonde de l'histoire du salut. La liste « prophètes, sages et scribes » de Matthieu, unique en son genre, a toutes chances d'être primitive (cf. S. Légasse, *art. cit.*, p. 327). Même si l'on peut hésiter sur la forme primitive d'introduction du logion (Jésus ou la Sagesse), la volonté du Christ d'envoyer des disciples était déjà apparue dans le discours de mission (Matth., x, et par.). Ici les circonstances sont bien différentes : dans ce réquisitoire prophétique, Jésus caractérise les diverses formes de témoignage que ses envoyés devront rendre contre Jérusalem incrédule : dénonciation des fautes du peuple (cf. le discours d'Étienne en Act., vii), manifestation des secrets de la Sagesse divine (le rôle des « sages » dans Daniel), juste interprétation de la Loi (le rôle des scribes chrétiens, cf. Matth., xiii, 52). Sans prétendre trouver ici une liste précise des ministères, on notera que Jésus est à la source d'une nouvelle prophétie et d'une nouvelle *didachè*. Il promet l'Esprit du Père aux persécutés (x, 20 et par.). Et comment, dans les perspectives de Matthieu et dans celles de Jésus, ne pas placer les Douze en premier dans l'office du témoignage ? Les autres *logia* qui les proclament plus heureux que les prophètes et les justes de l'Ancien Testament montrent bien qu'ils sont eux-mêmes considérés comme des prophètes.

L'annonce de la persécution rejoint un lieu commun du bas-judaïsme.

O. Michel, *Prophet und Märtyrer*, Gutersloh, 1932; — H. J. Schœps, *Die jüdische Prophetenmorde*, dans *Symbolæ Biblicæ Upsal.*, ii, 1943 = *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tubingue, 1950, p. 126-143; — N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, Munich, 1961, p. 135-137; — J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. ii, p. 294-318, avec la bibliographie, p. 316, n. 2.

On est surpris de trouver la crucifixion en Matth., xxiii, 34 : n'est-ce pas un supplice essentiellement romain ? Il n'est pas nécessaire de penser à un *vaticinium ex eventu*; plus simplement on admettra que le sort du disciple doit ressembler à celui du maître (cf. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 2e éd., Gœttingue, 1966, p. 30, n. 6, et notre article *Imitation de Jésus Christ*, dans *Dict. de Spiritualité*, fasc. 48-49 [1970], col. 1545-47). Si l'on ne peut nier que, dans son état actuel, le chap. xxiii s'explique mieux après les décisions prises à Jamnia de considérer les chrétiens comme des *minim* (sic : E. Hænchen, art. *Matthäus XXIII, supra cit.;* G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946, p. 101-123), on ne doit pas oublier que « les paroles de Jésus » sont « la source historique de ce chapitre » (L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du Monde*, t. ii, Paris, 1961, p. 133, n. 85). La prédiction de la persécution des disciples, à l'instar des prophètes (Matth., v, 11-12; voir le commentaire de J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. ii, p. 338-368), est annoncée dans la parabole des invités aux noces (Matth., xxii, 6-7), où le massacre des envoyés de Jésus fait pendant au meurtre des prophètes dans la parabole des vignerons homicides (Matth., xxi, 35-36; voir R. Dillon, *Towards a Tradition-History of the Parables of the true Israel (Matthew, XXI, 33-XXII, 14)*, dans *Biblica*, *XLVII*, 1966, p. 1-42).

4° *La mission des prophètes.* — Un logion propre à Matthieu (x, 41) présente les prophètes comme des missionnaires itinérants : « Qui accueille un prophète en tant que prophète recevra une récompense de prophète. » On a rapproché cette déclaration des instructions de la *Didachè* : « Que tout apôtre qui se présente à vous soit reçu comme le Seigneur; mais il ne restera qu'un seul jour...; s'il reste trois jours, c'est un faux prophète » (xi, 4, 5). « Tout prophète authentique désirant s'établir parmi vous mérite sa nourriture » (xiii, 1) (*infra*, col. 1333). Parmi ces prophètes, il y en a qui prophétisent au nom du Seigneur, d'autres qui accomplissent des exorcismes et des miracles (Matth., vii, 22), La finale de Marc détaille tous les signes qui authentifieront les envoyés de Jésus; on relève le parler en langues (Marc., xvi, 17). Le cas le plus typique, c'est celui où les disciples auront à répondre devant les tribunaux : ils n'ont pas à préparer à l'avance leur défense, car l'Esprit-Saint parlera lui-même par leur bouche (Marc., xiii, 11 et par.).

Peut-on voir dans le logion de Matth., x, 41 une ancienne *Gemeindeordnung*, comme le pense Käsemann : « La communauté se compose de *prophètes* qui assurent certainement sa direction et de *justes*, comme les membres de la communauté se dénomment eux-mêmes à la manière juive » (*Die Anfänge...*,

dans *Exeg. Vers.*, t. II, p. 89). Cette interprétation ne respecte pas l'usage matthéen du mot *dikaios*. Sans doute peut-il s'appliquer aux fidèles (par ex. XIII, 43, 49), mais alors il n'est pas mis en relation avec le groupe des prophètes. Dans les autres emplois du couple « prophète-juste », le terme *dikaios* signifie enseignant, didascale, et c'est bien le sens à maintenir ici. Dans la composition matthéenne, le ℣. 41 est placé à la fin du discours d'envoi, comme pour suggérer le lien qui doit exister entre la première mission des Douze et celle des prédicateurs chrétiens qui viennent à la suite. Il n'y a pas d'autre message à faire entendre que celui que Jésus proclamait déjà lui-même.

5° *Mise en garde contre les faux prophètes.* — On sait l'importance que joue dans l'Ancien Testament la polémique contre les faux prophètes (cf. l'art. précédent, col. 1040 sq.). Dans le Ier Évangile, elle apparaît dans deux contextes très différents, l'un catéchétique (VII, 15-23), l'autre apocalyptique (XXIV).

Sur les faux prophètes : O. Böcher, *Wölfe in Schafspelzen. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Matth. VII, 15*, dans *Theologische Zeitschrift*, XXIV, 1968, p. 405-426. — C. Daniel, « *Faux Prophètes* » : *surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, dans *Rev. de Qumrân*, VII, 1969, p. 45-80. — S. Légasse, *Les faux prophètes. Matthieu VII, 15-20*, dans *Études Franciscaines*, XVIII, 1968, p. 205-218.

Nous commencerons par le discours apocalyptique, dont le schéma est commun aux trois synoptiques.

Voir A. Feuillet, art. PAROUSIE, *D. B. S.*, VI, 1343-1354. — Ajouter : A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, coll. *Supplements to Nov. Testamentum*, XIII, Leyde, 1966. — L. Hartman, *Prophecy interpreted. The formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse, Mc XIII par.*, coll. *Conjectanea Biblica*, New Testament, Series 1, Lund, 1966. — J. Lambrecht, *Die Logia-Quellen von Markus XIII*, dans *Biblica*, XLVII, 1966, p. 321-360; *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, coll. *An. Bibl.*, n° 28, Rome, 1967; *La structure de Mc XIII*, dans *De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques*, t. II, Paris-Gembloux, 1967, p. 141-164; sa recension de l'ouvrage de L. Hartman, dans *Biblica*, XLIX, 1968, p. 254-270, où il corrige quelque peu sa thèse et admet l'existence probable d'une *Midrasch-Quelle* de Daniel à la base de l'apocalypse synoptique, p. 269, n. 1. — J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des N. T.*, Regensburg, 1967. — R. Pesch, *Naherwartung. Tradition und Redaktion in Mk XIII*, Dusseldorf, 1968. — F. Neyrinck, *Le discours antiapocalyptique de Mc XIII*, dans *E. T. L.*, XLV, 1969, p. 154-164.

Sans pouvoir entrer dans le détail d'une exégèse particulièrement difficile et controversée, nous relèverons seulement l'importance donnée aux « trompeurs » dans l'énumération des fléaux avant-coureurs de la Fin. Ils apparaissent en deux endroits symétriques, si l'on reconnaît le bien-fondé de la thèse de J. Lambrecht (*La structure de Mc XIII*, p. 148) :

a	βλέπετε	(Marc., XIII, 5*b*-6) : les trompeurs
b	ὅταν δὲ ἀκούσητε	7-8) : les guerres
c	βλέπετε	9-13) : les persécutions
b'	ὅταν δὲ ἴδητε	14-20) : la guerre
c'...	βλέπετε	21-23*a*) : les trompeurs

Cette importance donnée aux faux messies et aux faux prophètes est un élément nouveau par rapport aux apocalypses juives, comme on peut le constater par l'étude comparative si soignée de L. Hartman. Voilà qui demande explication.

Dans Marc., XIII, 6, les trompeurs déclarent : Ἐγώ εἰμι. Est-ce une fausse revendication de gens qui veulent se faire passer pour Jésus (interprétation de Matth., XXIV, 5) ? ou une revendication proprement divine, et donc blasphématoire ?

Voir E. Stauffer, art. Ἐγώ εἰμι, dans *T. W. N. T.*, t. II, p. 350 sq. — A. Feuillet, *Les « Ego Eimi » christologiques dans le IVe Évangile*, dans *R. S. R.*, LIV, 1966, p. 5-22, 213-240, spécialement 223 sq.

L'étude des parallèles dans la littérature apocalyptique incline à penser avec L. Hartmann (*Prophecy interpreted*, 1966, p. 159-162) qu'il s'agit ici de l'Antichrist qui usurpe la dignité divine (cf. II Thess., II, 3 sq. et le commentaire de B. Rigaux, coll. *Études bibliques*, p. 247-280). Relevons l'écho de cette prophétie dans la *Didachè* : « Avec les progrès de l'iniquité, les hommes se haïront, se poursuivront et se trahiront les uns les autres, et alors paraîtra le séducteur du monde (ὁ κοσμοπλανής), se donnant pour fils de Dieu (ὡς υἱὸς Θεοῦ). Il fera des signes et des prodiges, si bien que la terre passera entre ses mains, et il commettra des crimes tels qu'il ne s'en est jamais vu depuis le commencement du monde. » (*Did.*, XVI, 4-5, trad. J.-P. Audet; voir aussi *Ascension d'Isaïe*, IV, 6 : « Il parlera à l'instar du Bien Aimé, et il dira : " C'est moi qui suis le Seigneur et, avant moi, personne ne fut " »).

Selon Hartman, l'apocalypse synoptique primitive ne comportait que l'annonce de l'Antichrist par transposition de ce qui est dit d'Antiochus Épiphane dans le livre de Daniel. L'annonce des faux prophètes proviendrait d'une « historicisation » postérieure où se reflète l'expérience de l'Église. C'est dans Matthieu que ce processus atteint tout son développement. Ajoutons que pour Hartman c'est bien le Christ qui a le premier proposé le « midrash » de Daniel.

A cette reconstruction linéaire du développement, on peut objecter qu'il est risqué de se baser sur le seul texte II Thess., II, 3 sq. pour reconstituer le schéma primitif. Manifestement Paul parle par allusions et l'on constate qu'il connaissait aussi des données typiquement matthéennes (voir l'art. PAROUSIE, t. VI, col. 1362 sq.). L'annonce des faux prophètes dans Marc., XIII, 22 (= Matth., XXIV, 24) n'est pas en relation avec Daniel, mais avec Deut., XIII, 2. C'est une mise en garde contre l'importance donnée aux « signes »; rien n'est plus en harmonie avec la doctrine générale de Jésus, qui a toujours refusé de faire des signes dans le ciel. La mise en garde contre les *pseudochristoi* et les *pseudoprophètai* (associés dans Matthieu et Marc) nous semble avoir une portée et une origine spécifiques. Nous avons relevé l'importance du mouvement zélote dans le monde juif au temps du Christ et noté que le titre de *nabî'* n'a été formellement revendiqué que par des prétendants messianiques, qui rassemblaient le peuple pour lui faire voir « les signes du salut » (*supra*, col. 1228). Le Christ a dû mettre ses disciples en garde contre les séductions d'une idéologie qui pouvait d'autant mieux gagner les foules qu'elle s'appuyait sur les principes mêmes de l'Alliance (voir l'exposé de M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, p. 93 sq.). L'allégorie johannique de la Porte des Brebis et du Bon Pasteur reflète de son côté cette dénonciation du zélotisme par Jésus (A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, coll. *Analecta biblica*, n° 29, Rome, 1967).

Dans le contexte du Discours sur la Montagne, Matthieu applique à la situation de son temps différents *logia* de Jésus. Pour une analyse plus détaillée, nous nous permettons de renvoyer à notre article à paraître dans *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (Journées bibliques, Louvain, 1970), sous le titre *Les prophètes chrétiens dans l'Év. selon S. Matthieu*. La désignation de « loups dévorants » s'explique au mieux par la controverse avec les Zélotes, mais par la suite a pu viser seulement l'esprit de lucre des faux prophètes, par opposition au désintéressement que doit présenter le messager authentique de l'Évangile (cf. J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de S. Paul* [*Actes, XX, 18-36*], Paris, 1962, p. 209-219). « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez » (Matth., VII, 16*a* et 20). La métaphore de l'arbre et des fruits est si spontanée qu'elle peut servir à plusieurs fins.

Il s'agit ici d'un principe de discernement : il ne faut pas examiner seulement la conduite personnelle des prophètes, mais les conséquences de leur doctrine. S'ils contribuent à la prolifération de l'*anomia* (VII, 23 et XXIV, 12) et entraînent le refroidissement de l'*agapè*, soit par leur attitude « sectaire » qui détruit la fraternité chrétienne, soit par leurs appels à la violence qui vont contre la Loi de charité (Matth., VII, 12 : la règle d'or), ils manifestent par là-même qu'ils ne sont pas les envoyés du Christ. Les signes dont se réclament certains charismatiques chrétiens ne doivent pas donner le change (VII, 22). L'invocation de Jésus comme *Kyrios* ne saurait suffire pour justifier; il faut accomplir la volonté du Père (VII, 21) qui se synthétise dans le grand commandement de l'*agapè*. On est frappé de la coïncidence d'enseignement entre Matthieu et I Cor., XII-XIV (cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, p. 235). C'est un nouvel indice de ces rapports si nombreux entre la I^re^ Épître aux Corinthiens et la tradition évangélique (voir l'art. PAUL, *I^re^ Épître aux Corinthiens*, t. VII, col. 171-195, par A. Feuillet).

Note. — Nous jugeons trop restrictive la position de S. Légasse qui estime que l'on ne peut remonter de la visée rédactionnelle de Matthieu en VII, 15-20 jusqu'à la pensée même de Jésus (*Les faux prophètes*, dans *Études franciscaines*, XVIII, 1968, p. 205-218). C. Daniel pense que le Christ visait les Esséniens (art. « *Faux Prophètes* », dans *Rev. de Qumrân*, t. VII, 1969, p. 45-80. Cet article fournit beaucoup de données, mais cite les textes en vrac sans opérer les discernements critiques nécessaires).

III. LES PROPHÈTES DANS L'ŒUVRE DE S. LUC. — Comme dans le I^er^ Évangile, l'argument prophétique tient une grande place dans l'œuvre de S. Luc (Évangile et Actes). C'est dans les Actes que les citations des textes prophétiques prennent le plus de relief (voir l'art. PRÉDICATION APOSTOLIQUE), mais on peut dire que l'Évangile de l'Enfance constitue de ce point de vue un préambule important.

1° *Dans l'Évangile de l'Enfance.* — Les deux premiers chapitres de S. Luc posent de difficiles problèmes de critique littéraire et historique, que nous ne pouvons exposer ici. Rappelons seulement les hypothèses sur des sources baptistes proprement dites à la base des récits sur l'enfance de Jean; elles apparaissent fragiles (*supra*, col., 1237-1238). L'importance théologique de ces deux chapitres est considérable. C'est une grave erreur de H. Conzelmann de n'en avoir pas tenu compte dans le livre, devenu un classique de la *Redaktionsgeschichte*, à savoir *Die Mitte der Zeit* (I^re^ éd., Tubingue, 1954). Comme l'ont montré H.H. Oliver (*The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts*, dans *N. T. S.*, X, 1963-1964, p. 202-26), W. Barnes Tatum (*The epoch of Israel : Luke I-II and the theological plan of Luke-Acts*, dans *N. T. S.*, XIII, 1966-1967, p. 184-195) et A. George (*Tradition et rédaction chez Luc. La construction du III^e^ Évangile*, dans *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux-Paris, 1967, p. 100-129), les deux premiers chapitres font corps avec tout l'ouvrage et en exposent quelques thèmes majeurs.

C'est ainsi que l'Esprit-Saint, qui apparaît chez S. Luc comme l'une des marques du « temps de l'Église », se manifeste en abondance dans les histoires de Jean-Baptiste et de Jésus comme l'Esprit de la prophétie et l'Esprit créateur (Luc., I, 35). Seul le premier thème nous retiendra ici.

A la Visitation, Élisabeth est remplie de l'Esprit-Saint pour saisir la signification du tressaillement de son enfant et reconnaître en Marie la mère de son Seigneur *(Kyrios)*. Les termes employés (elle poussa un grand cri) sont à rapprocher de l'emploi du verbe κράζω en contexte prophétique (W. Grundmann, art. Κράζω, dans *T. W. N. T.*, t. III, p. 900). On relèvera la portée du titre Κύριος en ce contexte (I. de La Potterie, *Le titre Kyrios dans l'Évangile de Luc*, dans *Mélanges B. Rigaux*, p. 119 sq.). « Marie est présentée comme la mère du Roi-Messie. Mais le contexte nous oblige à aller plus loin et à donner en même temps à Κύριος une portée transcendante » (*op. cit.*, p. 120). Déjà il apparaît que le rôle fondamental de l'Esprit est de faire reconnaître en Jésus le *Kyrios* (cf. I Cor., XII, 1-2).

Avec le *Magnificat*, nous avons le premier de ces hymnes qui sont les joyaux de l'Évangile de l'Enfance. Le *Magnificat* n'est pas attribué expressément à l'intervention de l'Esprit. « Ne serait-ce pas parce que l'Esprit est venu sur elle à un titre spécial qui la situe dans le Nouveau Testament ? », se demande A. George (*loc. cit.*, p. 123, n. 74). Le *Benedictus* (art. *supra*, t. I, col. 956-962) est présenté explicitement comme une prophétie : « Zacharie, son père, fut rempli de l'Esprit-Saint et il prophétisa en disant (ἐπροφήτευσεν λέγων) ». L'emploi du vocabulaire prophétique se comprend, parce que le père annonce la place de Jean-Baptiste dans l'histoire du salut (℣. 76-79). Selon H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Fribourg, 1969, p. 93, ces versets appartiendraient au donné primitif du récit, ℣. 57-67, tandis que le début du *Benedictus* constituerait un psaume eschatologico-messianique indépendant. Pourtant le verbe προφητεύειν se justifie si l'on maintient l'unité du *Benedictus* comme le fait A. Vanhoye (*Structure du Benedictus*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 382-389), car la bénédiction relève de la prophétie, comme on le voit par la *Didachè*, X, 7, qui concède aux prophètes le droit « de prononcer la bénédiction à leur gré ». Selon la juste remarque de J.-P. Audet, « la bénédiction étant regardée comme la plus haute forme cultuelle revêtue par la parole, elle revenait de droit, pour ainsi dire, à ceux que l'Esprit comblait de l'admiration et de la joie des « œuvres » de Dieu et à qui il donnait en même temps les moyens pour le dire » (*La Didachè*, Paris, 1958, p. 433). L'explication la plus probable pour le *Magnificat* et le *Benedictus*, c'est que Luc aura reçu des milieux judéo-chrétiens de Jérusalem ces hymnes (cf. H. A. Guy, *New Testament Prophecy, its Origin and Significance*, Londres, 1947, p. 29; Friedrich, art. Προφήτης, t. VI, p. 837).

A partir des textes vétéro-testamentaires, les premiers prophètes chrétiens célèbrent avec enthousiasme la réalisation du salut, manifestent un idéal religieux qui dépasse les limites d'Israël en annonçant l'illumination des Nations (cf. II, 32) et mettent au premier plan, non un triomphe humain, mais le service de Dieu « dans la sainteté et la justice » (I, 75). Sans nier en aucune manière l'existence de souvenirs sur l'enfance de Jésus et de Jean-Baptiste (voir la position très nuancée d'A. George, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc., I-II*, dans *Mélanges B. Rigaux*, p. 147-171), il semble donc légitime d'utiliser ces documents pour reconstituer les aspirations et la vie liturgique de la première communauté chrétienne. On comparera les espérances de nos cantiques avec le discours de Pierre en Act., III, 19-21 : « Repentez-vous donc et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés et qu'ainsi le Seigneur fasse venir le temps du répit. Il enverra alors le Christ qui vous a été destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes ». (Sur ce texte, voir C. M. Martini, *L'esclusione dalla comunita del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti III, 23*, dans *Biblica*, L, 1969, p. 1-14, spécialement p. 3 : « Luc semble avoir voulu décrire à travers ces premiers chap.

des Actes le cadre de ce qu'Israël aurait pu devenir ou était sur le point de devenir s'il avait écouté unanimement le message des Apôtres »).

Le vieillard Syméon et la prophétesse Anne (Luc., II, 25,36) représentent le milieu des *anawîm* qui attendent avec fidélité la venue du Sauveur (voir l'art. PAUVRES, t. VII, col. 396 sq.), dont Marie est le type accompli. Le *Nunc dimittis* contient bon nombre de lucanismes et s'inspire surtout de la seconde partie d'Isaïe, tandis que le *Magnificat* et le *Benedictus* emploient davantage le langage des Psaumes. Est-ce une raison suffisante d'attribuer le *Nunc dimittis* à Luc, comme le fait A. George (*Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc. I-II*, dans *Mélanges B. Rigaux*, p. 168) ? On doit remarquer que la seconde partie d'Isaïe est l'un des grands lieux théologiques de tout le Nouveau Testament et l'on ne saurait en tirer une preuve suffisante pour l'attribution de ce cantique à Luc.

H. Schürmann remarque avec raison que Luc nous présente Anne comme « ein Vorbild des christlichen Witwenstandes » (p. 130). Avec les filles de Philippe (Act., XXI, 9), c'est la seule prophétesse connue de Luc. Dans un cas la viduité, dans l'autre la virginité sont mises en relief. Il y a comme un lien entre cette prophétie liturgique et la consécration à Dieu dans la prière, le jeûne et la chasteté.

2° *La promesse de l'Esprit-Saint.* — Le troisième évangéliste est celui des Synoptiques qui a le mieux mis en relief le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie chrétienne. Il suffira de relever les principaux textes. Il est le don par excellence promis à la prière confiante (XI, 13, différent de Matth., VII, 11). A la promesse de l'Esprit en cas de persécution (Matth., X, 20; *supra*, col. 1272) correspondent deux logia lucaniens, l'un dans le contexte de l'apocalypse synoptique (cf. Marc., XIII, 11), l'autre en XII, 12, dans le contexte du témoignage apostolique. Luc a rassemblé dans ce chap. XII divers avertissements dirigés contre le pharisaïsme : se garder de son levain (XII, 1-4), ne pas craindre la mort (4-7), confesser le Fils de l'homme devant les hommes (8-11). Le logion sur le blasphème contre le Saint-Esprit prend ainsi un sens plus précis : c'est le blasphème contre la prédication apostolique, guidée par l'Esprit-Saint (cf. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, p. 93). « Le Saint-Esprit vous enseignera (διδάξει) au moment même ce qu'il faut dire. » On notera l'emploi du verbe διδάσκειν, comme en Joa., XIV, 26. En Luc., XXI, 14 sq., c'est Jésus lui-même qui promet de donner cette science surnaturelle : « Mettez donc dans votre cœur de ne pas vous soucier d'avance de vous défendre, car moi je vous donnerai un langage et une sagesse (ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν) auxquels ne pourront résister ni contredire tous vos adversaires. » Cette déclaration rappelle plusieurs récits de vocation prophétique de l'A.T. Ainsi Dieu promet-il à Moïse de lui ouvrir la bouche (Ex., IV, 11 sq.) et déclare-t-il à Jérémie qu'il place Ses paroles dans sa bouche (Jer., I, 9; voir S. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus*, p. 332, note 50). En communiquant l'Esprit aux siens, Jésus est source de cette sagesse surnaturelle qui rendra le témoignage des Apôtres efficace. « Voici que je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis » (Luc., XXIV, 49). L'action de l'Esprit se marque dans la compréhension christologique des Écritures, selon le sens que Jésus lui-même a commencé de dévoiler aux siens (Luc., XXIV, 25 sq., 44 sq.), et elle suscite le témoignage apostolique, comme le montre le livre des Actes.

3° *Le témoignage apostolique, comme acte prophétique dans les Actes.* — Dans la structure des Actes, la Pentecôte tient une place équivalente au baptême de Jésus dans l'Évangile. Le parallélisme des situations est mentionné dans l'ultime entretien de Jésus avec les siens : « Jean, lui, a baptisé avec de l'eau, mais, vous, c'est dans l'Esprit-Saint que vous serez baptisés sous peu de jours... Vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit-Saint qui descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Act., I, 5, 8).

Bibliographie sur les Actes. — J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents (1940-1950)*, Louvain, 1950; *Les sources du livre des Actes. État de la question*, Bruges, 1960; *Études sur les Actes des Apôtres*, coll. Lectio divina, n° 45, Paris, 1967.— J.-P. Charlier, *L'Évangile de l'Enfance de l'Église*, Bruxelles, 1966. — F. Gils, *L'Évangile du Saint-Esprit*, dans *Spiritus*, n° 7, 1961, p. 163-179. — M. Goguel, *La conception jérusalémite de l'Église et les phénomènes du pneumatisme*, dans *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1938, p. 209-223. — T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, coll. *T. U.*, n° 104, Berlin, 1968. — H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theol. Zeitschrift*, XI, 1955, p. 249-271.

Comme l'a montré M. Delcor (art. PENTECÔTE, *supra*, t. VII, col. 873-876), le récit de la Pentecôte est complexe et incorpore diverses traditions. Nous n'avons pas à en proposer ici l'analyse, mais seulement à relever les traits qui éclairent notre sujet. Le récit des Actes ne contient que quelques allusions à la théophanie du Sinaï et ne fait pas expressément mention de la nouvelle Alliance, caractérisée par le don de l'Esprit au peuple de Dieu (cf. Jer., XXXI, 31-34 et Ez., XXXVI, 26-28). S. Paul par contre opposera dans une vigoureuse polémique le ministère de l'Esprit au ministère de la lettre (II Cor., III, 1-IV, 6). Ce que Luc a voulu manifester avant tout, c'est l'universalisme de l'Église. Aux nations païennes qui, selon le Midrash, ont refusé l'une après l'autre les commandements de Dieu, s'opposent les hommes pieux venus de toutes les nations qui accueillent avec foi la proclamation des Apôtres.

Le miracle des langues tient donc dans le récit de la Pentecôte une place fort importante. Il est pourtant difficile d'en déterminer la nature exacte. On remarque qu'il est question du parler en langues en plusieurs autres occasions dans les Actes : conversion de Corneille (X, 45; cf. XI, 15-17) et baptême des Johannites à Éphèse (XIX, 6). Dans ces deux cas, la glossolalie ne se caractérise pas par une « communication » aux hommes, mais par une forme extatique de louange de Dieu, et l'on songe à la glossolalie de Corinthe (I Cor., XIV), interprétée comme prière dans la langue des anges (I Cor., XIII, 1).

Il est douteux cependant que S. Luc ait identifié les deux phénomènes. A juste titre, J. Dupont attire l'attention sur la différence de la présentation. En Act., II, 4, les Apôtres s'expriment en d'autres langues (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), langues humaines comprises des auditeurs, tandis que dans les autres cas il s'agit de « parler en langues » (λαλεῖν γλώσσαις) : le πνεῦμα de l'homme s'adresse à Dieu sans que son νοῦς perçoive le sens des mots (I Cor., XIV, 6 sq.) (J. Dupont, *La première Pentecôte*, dans *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 495, contre J. Lindblom qui, avec beaucoup d'auteurs, pense à un phénomène collectif de glossolalie, *Gesichte und Offenbarungen*, Lund, 1968, p. 179, note 35). Le caractère conventionnel de la liste des peuples donnée en Act., II, 9-11 (J. A. Brinkman, *The literary Background of the « Catalogue of the Nations »*, dans *C. B. Q.*, XXV, 1963, p. 418-427) manifeste la volonté théologique de Luc de donner à l'événement toute sa signification d'universalité, mais on ne saurait refuser le souvenir d'une effusion extraordinaire de l'Esprit au premier jour de la vie de l'Église (cf. P. Benoit, dans *Rev. Bibl.*, LXXIV, 1967, p. 140, s'opposant à l'interprétation trop minimisante de J.-P. Charlier, *L'Évangile de l'Enfance de l'Église*, p. 130-132).

Habilités par l'Esprit à être les « témoins du Christ », les Apôtres interprètent l'événement à la lumière de l'Écriture. Tel est le sens de la longue citation de Joël, III, 1-5. Le fait est à relever, car le bas-judaïsme ne semble pas avoir attaché beaucoup d'importance à cet oracle (*supra*, col. 1229) et dans le reste du N. T. seule la finale est utilisée : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*supra*, art. NOM DE JÉSUS, t. VI, col. 520-525). La citation commence par ces mots, tirés d'Is., II, 2-4 (pèlerinage eschatologique des Nations à Jérusalem) : « Dans les derniers jours » (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις). Les temps eschatologiques commencent donc avec l'effusion de l'Esprit (bibliographie à l'art. PRÉDICATION APOSTOLIQUE, t. VIII, col. 266). Tout le discours de Pierre, avec le témoignage rendu à la résurrection et l'interprétation christologique des Écritures, aboutit à la proclamation :

« Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que, vous, vous avez crucifié » (Act., II, 36).

Sans que nous ayons une déclaration aussi précise que celle de I Cor., XII, 3, il apparaît cependant que les interventions de l'Esprit dans la vie de l'Église sont ordonnées à faire découvrir la seigneurie de Jésus. De ce point de vue, l'événement de la Pentecôte manifeste une dimension fondamentale du temps de l'Église.

Dans la première partie des Actes, Luc a rassemblé quelques épisodes pour illustrer la force conquérante de la Parole de Dieu (voir le refrain de VI, 7; XII, 24; XIX, 20) et les interventions multiformes de l'Esprit dans la vie de l'Église. C'est ainsi que l'Esprit est source de cette παρρησία (Act., II, 29; IV, 13, 29, 31) qui permet aux prédicateurs d'affronter un auditoire hostile. Il dévoile le secret des cœurs, comme le montre l'épisode d'Ananie et Saphire (Act., V, 1-11), donne le sens des visions que reçoit Pierre au moment d'engager l'Église dans la mission aux païens (cf. X, 20 : l'Esprit lui dit). Enfin, l'Esprit agit tellement par l'intermédiaire des Apôtres que ceux-ci se réclament directement de son patronage. Devant le Sanhédrin, Pierre déclare en effet : « Nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent » (V, 32). Le décret du « concile de Jérusalem » (peu importe ici l'occasion exacte de sa publication) commence par ces mots audacieux : « L'Esprit-Saint et nous-mêmes avons décidé (ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) de ne pas vous imposer d'autres charges que celles-ci... » (XV, 28). La formule rappelle celle des conseils du monde hellénique ou juif (ἔδοξέ μοι καὶ τῷ ἐμῷ συμβουλίῳ [*Ant.*, XVI, 163]; il a semblé bon à nous et à nos collègues [lettres de Rabban Gamaliel, dans Dalman, *Aramäische Dialektproben*, p. 3]). Ainsi donc les Apôtres, entourés du collège des presbytres, apparaissent comme les organes de l'Esprit dans la conduite de l'Église. De ce point de vue, ils font office de *prophètes*, car ils parlent au nom de Dieu et manifestent le vouloir actuel de Dieu sur les destinées de son peuple.

Bien que Luc n'emploie guère le terme d'*apostolos* pour désigner S. Paul (Act., XIV, 4,14), parce que Paul n'a pas été témoin du Christ en sa vie terrestre, il n'en accorde pas moins une place exceptionnelle au converti de Damas (cf. A. George, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc I-II* [voir la section : Un parallèle chez Luc : Pierre et Paul dans les Actes], dans *Mélanges B. Rigaux*, p. 159-164, avec la conclusion : « L'intention de Luc est claire. Il veut montrer l'identité de la mission de Pierre et de Paul »). Luc interprète la vocation de Paul avec les mêmes textes prophétiques que son maître lui-même (ainsi Act., IX, 15 se refère à Jer., I, 10 [LXX]; Act., XXII, 21 à Jer., I, 7; Act., XXVI, 17 à Jer., I, 7, 8; allusions au Serviteur de Yahvé en Act., XIII, 47 et XXII, 21; XXVI, 16-18; *infra*, col. 1288). C'est une nouvelle preuve du fait que Luc interprète le témoignage apostolique comme la réplique supérieure du prophétisme ancien. Tel est le sens du logion, Luc., XI, 49 : « Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres... » (*supra*, col. 1271).

4° *Les prophètes de la communauté primitive.* — *a) Barnabé.* — En dehors des Douze, Barnabé est la personnalité de la première communauté chrétienne sur laquelle Luc nous a conservé le plus de souvenirs. Cela se comprend aisément parce que Barnabé a exercé une action considérable à Antioche et que Luc, selon la tradition, était lui-même originaire de cette ville. Il vaut la peine de recueillir toutes les informations dont nous disposons, car Barnabé représente au mieux pour nous la figure du « prophète » en ces premières décades de l'Église.

Luc commence par mettre en valeur son détachement (IV, 36 sq.) et explique son surnom comme signifiant « fils de l'exhortation » (υἱὸς παρακλήσεως). Quoi qu'il en soit de l'étymologie réelle (voir *The Beginnings of Christianity*, t. IV, p. 49, et Bauer *sub voce*), on relèvera l'importance donnée à la *paraklèsis* comme instruction et exhortation à partir des Écritures (cf. Rom., XV, 4). C'est l'une des tâches propres de la fonction prophétique (I Cor., XIV, 3; *infra*, col. 1299).

Barnabé est un homme de discernement : il reconnaît la sincérité de la conversion de Paul et le présente aux chrétiens de Jérusalem, encore défiants (Act., IX, 27). Helléniste par ses origines, ouvert à la mission, il jouit de l'entière confiance de la communauté-mère et est envoyé à Antioche pour enquêter sur l'entrée des païens convertis dans l'Église (Act., XI, 22-25). Lors du premier voyage missionnaire, Barnabé est nommé le premier (XIII, 2, 7) et avec Paul reçoit le titre d'*apostolos* (XIV, 4, 14), mais bien vite il passe au second rang. On retrouve Barnabé aux côtés de Paul lors du « concile de Jérusalem » (Act., XV, 2; Gal., II, 1,9). Il se laissera pourtant impressionner par les judaïsants et sa défection à Antioche sera vivement ressentie par Paul (cf. Gal., II, 13). Malgré le différend survenu au sujet de la conduite à tenir envers Jean-Marc (Act., XV, 36-39), Paul conservera toujours une grande estime pour son compagnon des premiers jours. En I Cor., IX, 6, Barnabé apparaît comme le type même du missionnaire totalement désintéressé : « Sommes-nous les seuls, Barnabé et moi, à être privés du droit à ne pas travailler ? »

Dans la liste si précieuse des « prophètes et didascales » d'Antioche (Act., XIII, 1; *infra*, col. 1284), Barnabé figure en tête. Il est appelé « apôtre » au cours de la première mission (Act., XIV, 4, 14). Précisons la valeur propre de chaque titre. A Antioche, Barnabé remplit l'office de prophète, parce qu'il discerne les signes des temps : « Ayant vu la grâce accordée par Dieu, il se réjouit » (XI, 23), et parce qu'il sait encourager par la doctrine appropriée les fidèles à la persévérance : « Il les encourageait (*parakalei*) tous à demeurer, d'un cœur ferme, fidèles au Seigneur » (XI, 23). Il est *apostolos* dans sa tâche de missionnaire (Act., XIV, 4, 14). *Prophètès* met en valeur le lien avec Dieu, dont l'homme est le porte-parole; *apostolos* fait ressortir l'envoi aux hommes, ainsi que le montre bien ce texte paulinien : « Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, pour vous du moins je le suis; car c'est vous qui, dans le Seigneur, êtes le sceau de mon apostolat » (I Cor., IX, 2). A l'origine, il n'y avait donc pas de distinction absolue entre un groupe de prophètes d'un côté, et un groupe d'apôtres de l'autre (voir J.-P. Audet, *La Didachè*, p. 440 sq.). Par la suite l'emploi d'*apostolos* se restreindra au groupe des

Douze (voir L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre* Apostolos *dans le N. T.*, dans *R. S. R.*, XLVIII, 1960, p. 76-92 = *Recueil Cerfaux*, t. III, p. 185-200). Par sa double désignation de prophète et d'apôtre, Barnabé est pour nous un représentant de la période des origines, où la terminologie se cherche et où les distinctions tranchées ne sont pas encore établies.

b) Étienne et le groupe des Sept. — Sans entrer ici dans les difficiles questions que pose l'institution du groupe des Sept, nous relèverons seulement l'importance donnée à l'action de l'Esprit-Saint. L'assemblée doit choisir « sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse » (Act., VI, 4). Pour sa part, Étienne est rempli de foi et de l'Esprit-Saint (VI, 5), de grâce et de puissance; aussi opère-t-il de grands prodiges et signes parmi le peuple (VI, 8). Nous trouvons la même association entre l'action de l'Esprit et les « signes » dans les épîtres de S. Paul (par ex. I Thess., I, 5; I Cor., II, 4; II Cor., XII, 12; cf. la liste des charismes, I Cor., XII, 9-10; 29). On ne saurait donc classer Étienne dans une catégorie bien tranchée.

Sur Étienne et le groupe des Sept, voir J. Dupont, *Études sur les Actes*, p. 89; — M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church*, Londres, 1958; — O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, art. paru dans *N. T. S.*, V, 1958-1959, p. 157-173, reproduit dans *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969, p. 25-41; — J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich, 1963; — M. H. Scharlemann, *Stephen : a singular Saint*, coll. *Analecta Biblica*, n° 34, Rome, 1968. — Sur le discours d'Étienne, voir : l'art. PRÉDICATION APOSTOLIQUE, t. VIII, col. 266 sq., et T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, p. 85-127.

A la manière des prophètes, Étienne prononce un réquisitoire passionné contre le judaïsme incrédule et dénonce la vaine confiance dans le Temple. L'accent unique du discours d'Étienne, si différent par son âpreté de la manière propre de Luc, nous garantit qu'il provient d'une source particulière. Comme prophète, Étienne est gratifié de la vision du Fils de l'Homme, vision qui n'est pas seulement une consolation à l'heure du martyre, mais l'annonce de la prochaine intervention du Juge. Comme un scribe instruit des secrets des Écritures, Étienne a reçu de l'Esprit une « sagesse » à laquelle nul ne peut résister (Act., VI, 10; cf. Luc., XXI, 15; *supra*, col. 1277). Étienne nous apparaît ainsi comme l'un de ces envoyés auxquels Jésus annonçait par avance le martyre : « Voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes; vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et pourchasserez de ville en ville... » (Matth., XXIII, 34).

c) Philippe et ses filles. — L'un des Sept, Philippe est aussi un homme rempli de l'Esprit et il reçoit le titre, rare dans le Nouveau Testament, d'évangéliste (Act., XXI, 8; Eph., IV, 11 sq.; II Tim., IV, sq.). C'est l'initiateur de la mission en Samarie (VIII, 5 sq.); les miracles accompagnent sa prédication, miracles qui provoquent la conversion intéressée de Simon le Mage. Mais l'effusion de l'Esprit-Saint est liée à la venue de Pierre et de Jean (VIII, 14 sq.) : ainsi est manifestée l'unité de l'Église.

Un second récit, d'un genre littéraire bien différent du précédent, nous présente Philippe à la manière de ces inspirés de l'ancien temps aux interventions soudaines et déconcertantes (cf. I Reg., XVIII, 12; II Reg., II, 9-12, 16; Ez., III, 12, 14 etc.). C'est ainsi que, sous la motion de l'Esprit, Philippe rejoint l'eunuque de la reine Candace d'Éthiopie, qui lisait dans son char le prophète Isaïe. « Comprends-tu ce que tu lis. — Et comment le pourrais-je, dit-il, si personne ne me guide ? » (Act., VIII, 29-31).

Par bien des aspects ce passage a valeur « typique ». C'est la plus longue citation d'Is., LIII, que nous ayons dans les Actes. Nul doute que, par là, Luc n'ait voulu nous signaler l'importance de ce texte pour le kérygme primitif. On remarquera surtout la méthode employée. En milieu juif et avec les prosélytes, le prédicateur chrétien part de l'Écriture et montre comment elle s'applique à Jésus de Nazareth. Déjà à Qumrân nous avions observé ce souci d'actualisation dans la littérature des *peshârîm*, mais on n'y trouvait pas d'application aussi systématique que dans la communauté chrétienne. Celle-ci considère l'Ancien Testament comme ces visions apocalyptiques dont on ne peut percevoir le sens avant l'intervention de l'*angelus interpres*. Seul le Christ a mérité d'ouvrir le livre aux 7 sceaux (Apoc., IV); seul l'Esprit enlève le voile qui empêchait de découvrir le sens profond des Écritures. La « bonne nouvelle » qu'apporte Philippe, c'est la réalisation des promesses de Dieu en Jésus-Christ. Une véritable tradition exégétique s'est très tôt constituée dans l'Église, comme l'a montré C. H. Dodd (*According to the Scriptures*, Londres, 1952; trad. franç. *Conformément aux Écritures*, Paris, 1968), et à la fin du Ier s. la IIe Petr. mettra en garde contre les interprétations individuelles qui détournent de la vraie foi (II Petr., I, 20-21).

Cette découverte progressive du sens de l'Écriture, elle relève d'un véritable charisme prophétique. Il s'agit de lire dans l'événement le rapport avec la Parole de Dieu et d'éclairer par là la route à suivre. Pour donner deux exemples, il est frappant de voir comment l'attente du retour du Seigneur se nourrit des anciennes annonces du Jour de Yahvé et comment la communauté naissante découvre sa dignité et sa vocation de « peuple élu » en partant des textes sur la sainte communauté du désert. Pour une part, les prophètes du Nouveau Testament nous apparaissent donc comme les interprètes de l'Ancien.

Après avoir évangélisé la Samarie, Philippe se fixa à Césarée, où il donna l'hospitalité à Paul (Act., XXI, 8-9). « Il avait quatre filles vierges qui prophétisaient ». Ce renseignement, qui vient probablement de l'*Itinéraire* de Luc, est d'autant plus intéressant que nous savons assez peu de choses sur le rôle des femmes dans l'Église primitive. Les filles de Philippe ont joui d'un grand prestige, mais les données de la tradition manquent de cohérence. Selon Proclus, on vénérait à Hiérapolis le tombeau de Philippe et de ses quatre filles (Eusèbe, *H. E.*, III, 31, 4); selon Polycrate, évêque d'Éphèse, il s'agit de Philippe l'apôtre et de ses filles; deux d'entre elles avaient vieilli dans la virginité, et une autre, après avoir vécu dans l'Esprit-Saint (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη), a été ensevelie aussi à Éphèse (*H. E.*, III, 31,3). Les montanistes revendiquèrent le patronage des filles de Philippe, mais leurs adversaires catholiques répliquèrent qu'il n'y avait rien de commun entre la prophétie authentique, représentée par Agabus, Jude, Silas, les filles de Philippe, Ammia de Philadelphie (inconnue par ailleurs), Quadratus (l'apologiste ?), et les prophétesses montanistes, Priscilla et Maximilla, qui se livraient à un délire extravagant (*H. E.*, V, 17, 3). On saisit dans ces traditions diverses l'écho de l'arrivée en Asie mineure de chrétiens de Palestine, chassés de leur pays par la Guerre juive. Le fait est important pour comprendre certaines données de l'Apocalypse et même le développement ultérieur du montanisme (J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1963, p. 133). On relèvera le lien établi par Act., XXI, 9 entre virginité et prophétie. Déjà le judaïsme commençait à entrevoir

un idéal de vie ascétique, comme le montrent le livre de Judith (VIII, 4-6), l'exemple d'Anne la prophétesse (Luc., II, 36), l'importance donnée au jeûne par le pharisaïsme, l'idéal de vie communautaire avec la renonciation aux biens propres à Qumrân. Ascétisme et estime pour la virginité ont marqué profondément les communautés judéo-chrétiennes (J. Daniélou, *ibid.*, p. 151-155). En quoi consistait le charisme prophétique des filles de Philippe ? On ne peut invoquer comme parallèle que I Cor., XI, 4, 5, où prophétie et prière sont étroitement associées (*infra*, col. 1301). On peut donc penser à une prophétie « liturgique », comme ces cantiques spirituels mentionnés par Eph., V, 19 et Col., III, 16.

d) Les prophètes de Jérusalem. — α. *Agabus.* — En plus de personnalités marquantes comme Barnabé et le groupe des Sept, la communauté de Jérusalem comptait plusieurs membres dotés du charisme prophétique. C'est ainsi que « des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche » pour annoncer une grande famine (Act., XI, 27-28). Selon E. Hænchen (*Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1959), la tradition primitive ne connaissait qu'Agabus, mais Luc aurait grossi le fait en se souvenant des textes vétéro-testamentaires sur « les bandes » de prophètes. Aucun indice littéraire ne vient justifier ce rapprochement; avec raison A. Satake remarque que, dans l'autre épisode où figure Agabus, personne ne l'accompagne (Act., XXI, 10-14). Pourquoi Luc lui aurait-il donné des compagnons dans un cas et pas dans l'autre (*Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, p. 167) ? Mieux vaut reconnaître simplement que Luc respecte ses sources.

Des prophètes jusqu'ici rencontrés, Agabus est le premier à faire une « prédiction ». S'agit-il d'une famine précise, comme le pense J. Jeremias (*Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*, dans *Z. N. W.*, XXVII, 1928, p. 98-103; cf. J. Dupont, *La famine sous Claude*, dans *Études sur les Actes*, p. 163-165) ? ou d'une annonce apocalyptique, la grande « famine » (λιμὸν μεγάλην) étant l'un des prodromes de la fin des temps (Marc., XIII, 8 et par.; Apoc., VI, 5 sq.) ? Luc a compris l'annonce dans un sens historique. On notera de toute façon comment le prophète suscite la générosité de la communauté. Ceci est à rapprocher des indications de la *Didachè :* « Quiconque vous dit sous l'inspiration : Donne-moi de l'argent, ou quelque autre chose, vous ne l'écouterez pas. Si toutefois c'était pour d'autres dans le besoin qu'il vous sollicitait, que personne ne le juge » (*Did.*, XI, 12; cf. 9 au sujet de la table que le prophète ordonne de dresser).

La seconde prophétie d'Agabus s'accompagne d'un geste symbolique, à la manière des prophètes de l'ancien temps (*supra*, col. 969-973).

« Voici ce que dit l'Esprit-Saint (Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) : L'homme auquel appartient cette ceinture, les Juifs le lieront comme ceci à Jérusalem et ils le livreront aux mains des Gentils » (Act., XXI, 11).

La prophétie ne s'est pas réalisée à la lettre puisque, au cours d'une émeute soulevée contre Paul, les soldats romains s'emparèrent de lui (Act., XXI, 30 sq.) pour le préserver du lynchage. C'est l'indice que Luc a conservé exactement l'oracle d'Agabus sans se préoccuper de l'adapter à son mode de réalisation.

La formule d'introduction de l'oracle n'a pas d'équivalent strict dans l'Ancien Testament. L'insistance sur l'intervention personnelle de l'Esprit (Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) est une note propre à la prophétie chrétienne, comme le montrent les lettres aux 7 Églises de l'Apocalypse (II, 7, 11, 17 etc.) et les oracles montanistes (H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theologische Zeitschrift*, XI, 1955, p. 249-271).

β. *Jude et Silas.* — Après avoir rédigé leur décret à Jérusalem, les Apôtres et les Anciens décidèrent de l'envoyer à Antioche par des hommes sûrs. « Ce furent Jude, surnommé Barsabbas, et Silas, hommes considérés (ou chefs, ἡγούμενοι) parmi leurs frères... Étant prophètes (καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες), ils exhortèrent (παρεκάλεσαν) les frères et les affermirent (ἐπεστήριξαν) par un long discours » (Act., XV, 32).

Jude ne figure pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Selon toute probabilité, Silas n'est autre que Sylvain mentionné dans les épîtres pauliniennes (I Thess., I, 1; II Thess., II, 1; II Cor., I, 19; cf. I Petr., V, 12). Il est important de déterminer le sens exact de ἡγούμενος. J. Dupont, dans la Bible de Jérusalem, traduit « hommes considérés ». On objectera que nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament ce participe substantivé ne reçoit ce sens. Par contre, ἡγούμενος comme substantif signifie *chef* (Luc., XXII, 26; Act., VII, 10; XIV, 12). De façon significative, l'Épître aux Hébreux emploie ἡγούμενοι pour désigner les chefs de la communauté (XII, 2, 17, 24). On rangera donc Jude et Silas parmi les responsables. Le sont-ils comme Anciens (Act., XV, 13) ou comme prophètes ? Le charisme de prophétie n'est mentionné que dans une incidente, en XV, 32, pour justifier la valeur de la paraclèse des deux délégués. On en conclura que, parmi le collège des Anciens, il y avait des prophètes. Il n'existe donc pas d'opposition de principe entre ministère institutionnel et charisme prophétique.

e) Les prophètes d'Antioche. — La communauté d'Antioche est dirigée de son côté par un groupe de prophètes et de didascales : Barnabé et Saul, et trois personnages par ailleurs inconnus, Siméon appelé Niger, Lucius de Cyrène et Manaën, ami d'enfance d'Hérode Act., XIII, 1). Les commentateurs estiment à juste titre que S. Luc a trouvé ces indications dans les archives de la communauté d'Antioche (E. Trocmé, *Le « Livre des Actes » et l'histoire*, Paris, 1957, p. 166; J. Dupont, *Les sources des Actes*, *op. cit.*, p. 60-70; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, coll. Lectio divina, n° 68, Paris, 1971, p. 58-61). La liste remonte à un temps où Barnabé tenait le premier rang et où Saul venait d'arriver. Rien ne permet d'isoler les prophètes des didascales, ce qui montre leur association étroite dans la direction de la communauté. Comme le suggère J.-P. Audet, la distinction devait s'établir plus selon le thème de l'intervention et le mode d'exposition que selon l'identité des personnes. A l'improvisation prophétique, qui manifeste la volonté de Dieu dans un cas déterminé, s'oppose l'enseignement didactique qui vise à transmettre « la tradition » (παραδόσις) (*La Didachè*, p. 440 sq.).

Après cette liste, Luc rapporte en quelques mots une célébration liturgique au cours de laquelle l'Esprit-Saint fait entendre sa voix (Act., XIII, 2-3; voir E. Peterson, *La « leitourgia » des prophètes et des didascales à Antioche*, dans *R. S. R.*, XXXVI, 1949, p. 577-579). Le jeûne a pour but de rendre la prière plus instante et favorise l'accueil d'une révélation (Dan., IX, 3; Act., X, 30; Hermas, *Vis.*, II, 2, 1; III, 1, 2; 10, 6; *Sim.*, V, 1).

Après le jeûne et la prière de la communauté, « ils imposèrent les mains (ἐπιθέντες τὰς χεῖρας) à Barnabé et Saul et les laissèrent à leur mission (αὐτοῖς ἀπέλυσαν) » (Act., XIII, 3). L'imposition des mains est susceptible de sens divers : communication de l'Esprit pour installer quelqu'un dans une fonction (Num., XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9; voir K. Hruby, *La notion d'ordination dans la tradition juive*, dans *La Maison-Dieu*, n° 102 (1970), p. 30-56) — geste de guérison (Marc., XVI, 18) — appel de la bénédiction

de Dieu (sur les enfants en Marc., x, 16). On peut donc hésiter sur la valeur précise de l'imposition des mains en la circonstance. Il ne peut être question d'une ordination, puisque Barnabé et Saul sont déjà en activité à Antioche. Par contre, il s'agit d'un geste lié au départ en mission. En s'appuyant sur l'emploi du verbe ἀφορίζω (Ἀφορίσατε δή μοι τὸν βαρναβᾶν...), qui est un geste de mise à part (Num., VIII, 11), E. Best pense qu'à la manière des Lévites mis à part pour le service divin (τὰ ἔργα κυρίου [Num., VIII, 11] et εἰς τὸ ἔργον [Act., XIII, 2]), Barnabé et Paul sont désignés pour un service missionnaire à plein temps (E. Best, *Acts XIII, 1-3*, dans *Journal of Theological Studies*, XI, 1960, p. 344-348). On pourrait y voir aussi une sorte de bénédiction de la communauté à l'égard des partants (J. Colson, *Désignation des ministres dans le N. T.*, dans *La Maison-Dieu*, n° 102, p. 25).

IV. Conclusion. — A ce stade de notre exposé, il convient de faire le point sur le rôle attribué aux Prophètes dans la formation du message évangélique.

On ne saurait parler du prophétisme chrétien sans rappeler que Jésus est le Prophète par excellence; cela implique que toute doctrine doit avoir son enracinement — nous ne disons pas sa formulation explicite — dans la personne de Jésus de Nazareth. La vérité de l'Incarnation est en cause, et il est très frappant de constater que certains évangiles apocryphes, à la différence des évangiles canoniques, ne manifestent aucun intérêt pour la vie concrète du Christ mais se bornent à transmettre des révélations intemporelles du Ressuscité à un disciple privilégié. Le prophétisme chrétien se rattache à la promesse du Christ d'envoyer l'Esprit divin à ses disciples; parmi ceux-ci, il faut compter au premier rang les Douze, qu'Il a choisis de sa propre autorité et auxquels Il a communiqué une révélation supérieure à celle des prophètes et des justes de l'Ancienne Alliance. On ne saurait donc traiter du prophétisme sans tenir compte et de l'apostolat et de la « tradition ». La plus grave critique qu'il faut adresser à Bultmann et à son école, c'est d'avoir fait abstraction du rôle des Douze comme témoins privilégiés de la « sainte tradition de Jésus » (voir la thèse si importante de B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, 2e éd., Lund, 1964).

L'argument tiré des *Sätze heiligen Rechts* est très contestable. Indépendamment l'un de l'autre, semble-t-il, deux auteurs viennent de reprendre la question et rattachent le « genre » à la morale sapientielle, selon laquelle la sanction correspond à l'acte selon une loi de justice immanente (thèse de G.-C. Kähler, résumée d'après Ed. Schweizer, *Observance of the Law and charismatic Activity in Matthew*, dans *N. T. S.*, XVI, 1969-1970, p. 226, n. 3; et K. Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*, dans *N. T. S.*, XVII, 1970-1971, p. 10-40). Ces formules d'origine sapientiale peuvent être transposées dans le domaine eschatologique, mais par elles-mêmes elles ne peuvent nous faire conclure à l'existence de prophètes dans la communauté qui promulguent le *jus talionis* eschatologique. On reprochera donc à Käsemann d'être passé trop vite d'une classification littéraire, valable sur ce plan, à un jugement d'existence historique. La même critique est formulée par H. Fr. von Campenhausen, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, dans *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tubingue, 1963, p. 69, et par J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. II, p. 375.

F. Neugebauer s'est élevé à bon droit contre l'idée que la communauté chrétienne n'établissait aucune différence entre les *logia* de Jésus et les oracles de charismatiques anonymes (*Geistsprüche und Jesuslogien*, dans *Z. N. W.*, LIII, 1962, p. 218-228). S'il en était ainsi, pourquoi avoir transposé au stade du Jésus prépascal ce qui valait comme affirmation du *Kyrios* ? L'idée de tradition loin d'être une grave erreur, comme le prétend H. M. Teeple (*The oral Tradition that never existed*, dans *J. B. L.*, LXXXIX, 1970, p. 56-68), est liée au fait que le christianisme n'est pas seulement l'acceptation d'énoncés de foi, mais qu'il est une vie s'enracinant dans la manière concrète dont Jésus lui-même a vécu son propre message des Béatitudes et a formé ses disciples à son exemple. Avec H. Schürmann, nous reconnaissons que dans la communauté prépascale il y avait déjà des dispositions de foi et des circonstances qui provoquèrent une première systématisation des *logia Jesu* (*Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, p. 342-370 = *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 39-65).

On ne peut donc envisager le rôle des prophètes dans la communauté primitive sans tenir compte, d'une part, de la présence agissante de ceux que Jésus avait appelés comme point de départ de l'Israël eschatologique et, d'autre part, de l'importance de la tradition dans une communauté qui proclamait que son Seigneur, c'est Jésus de Nazareth.

Ces remarques ne doivent cependant pas faire oublier tout ce que la venue de l'Esprit a apporté de neuf à l'Église. Il est frappant de constater que, dans les Actes, Luc n'invoque pour ainsi dire pas les paroles de Jésus, mais seulement l'intervention de l'Esprit lors des grandes décisions missionnaires. On en a conclu, un peu vite nous semble-t-il, que les souvenirs sur la conduite de Jésus à l'égard du centurion ou de la Chananéenne, ou les déclarations sur le pur et l'impur n'avaient pas joué. En réalité, Luc a écrit comme une unité ses deux tomes et il n'éprouve pas le besoin de renvoyer de l'un à l'autre. Ce qu'il a voulu montrer, c'est comment l'Esprit-Saint avait guidé l'Église pour lui faire prendre conscience de toute la portée de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus de Nazareth.

Nous avons relevé l'importance de l'interprétation de l'Écriture dans la communauté apostolique : c'est là un office « prophétique », rempli par exemple par Philippe quand il commente Is., LIII à l'eunuque. De la même manière, il y a eu tout un travail de réflexion et d'actualisation sur les *logia Jesu*. C'est ce que montre bien l'exégèse contemporaine, en s'efforçant de retrouver les divers stades par lesquels sont passées les paroles du Maître avant leur insertion dans nos Évangiles (*Traditionsgeschichte*). Malgré les abus auxquels elle conduit parfois, la recherche est féconde. E. E. Ellis s'est demandé si, dans certains cas (par ex. Luc., XI, 49-51; XIII, 34 sq.; XXI, 20-24), les prophètes chrétiens n'auraient pas proposé le *pesher* des *logia* du Maître, comme ils le faisaient pour les oracles prophétiques (*The Gospel of Luke*, Edinburgh, 1966, *in loc.*;— *Luke 11, 49-51: An Oracle of a Christian Prophet*, dans *Exp. Times*, 74 (1963), p. 157). La « paraclèse », qui nous est apparue comme l'une des fonctions du prophète, consiste justement à montrer l'application de la Parole de Dieu dans les circonstances présentes et à en tirer une leçon de courage et d'espérance. Ce long travail de maturation des textes de l'Ancien Testament et de la Parole du Christ, ce fut l'œuvre et des prophètes et des didascales, si étroitement associés à Antioche (Act., XIII, 1) comme dans les communautés pauliniennes. La distinction entre les deux ministères nous semble venir principalement du mode selon lequel ils s'exercent : la prophétie se fait entendre à l'assemblée liturgique,

comme une parole d'actualité qui vient de Dieu, tandis que la *didachè* se transmettait sous forme suivie à ceux qui voulaient avoir une connaissance plus approfondie. Elle devait donc, par ses méthodes d'exposition, ressembler à l'enseignement juif du temps (voir H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage des « Ämter » im Urchristentum*, dans *Z. N. W.*, XLIV, 1952, p. 1-43).

IV. Les prophètes chétiens d'après les grandes épîtres de S. Paul. — Les textes étudiés jusqu'ici concernaient principalement les communautés chrétiennes de Palestine et de Syrie, les premières fondées. Telle est la raison pour laquelle nous avons commencé par l'examen des Synoptiques, alors que, du point de vue de la rédaction, les épîtres de S. Paul leur sont antérieures. Les écrits de l'Apôtre des Gentils constituent pour nous le document le plus précieux sur l'éclosion du christianisme dans le monde grec traversé par d'autres courants de pensée et doté d'une autre culture que le monde sémitique (voir l'art. HELLÉNISME, t. III, col. 1442-1482). De fait, nous assistons à un bouillonnement spirituel extraordinaire, où l'étrange et parfois le pire se mêlent au meilleur, comme à Corinthe, et où se pose avec acuité le problème du « discernement des esprits ». Or on ne peut comprendre les assertions de S. Paul sur le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église et ses directives à la communauté de Corinthe, si l'on ne prend en considération sa propre conscience d'exercer le « ministère de l'Esprit » (II Cor., III, 8) et d'avoir « la pensée du Christ » (νοῦν Χριστοῦ, I Cor., II, 16).

Nous examinons successivement : I. La conscience prophétique de S. Paul (col. 1287). — II. Les orientations de la parole prophétique d'après les grandes épîtres (col. 1288) : 1° La prophétie apocalyptique. 2° La prophétie à Corinthe. 3° La fonction de la prophétie. — III. Conclusion : la place des prophètes dans l'Église (col. 1301).

I. LA CONSCIENCE PROPHÉTIQUE DE S. PAUL. — A l'article PAUL (t. VII, col. 313-329), J. Cambier a fort bien présenté la nature de la « vocation » de l'Apôtre et sa conscience apostolique. Il nous suffira donc de résumer à grands traits cette étude, après indication de quelques compléments bibliographiques.

J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954; trad. angl., *Paul and the Salvation of Mankind*, Londres, 1959; — A.-M. Denis, *L'apôtre Paul, prophète « messianique » des Gentils*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, XXXIII, 1957, p. 245-318; *L'investiture de la fonction apostolique par « Apocalypse ». Étude thématique de Gal., I, 16*, dans *Rev. Bibl.*, LXIV, 1957, p. 324-362; *L'élection et la vocation de l'apôtre Paul, faveurs célestes*, dans *Rev. Thom.*, LVII, 1957, p. 405-428; — S. Legasse, *La Révélation aux* ΝΗΠΙΟΙ, dans *R. B.*, LXVII, 1960, p. 321-348; — J. Murphy-O'Connor, *La prédication selon S. Paul*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, n° 4, Paris, 1966, p. 62-67; — R. Scroggs, *Paul* ΣΟΦΟΣ *and* ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ, dans *N. T. S.*, XIV, 1967-1968, p. 33-55; — M. Bouttier, *Remarques sur la conscience apostolique de S. Paul*, dans *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, dans *Mélanges O. Cullmann*, Hambourg, 1967, p. 100-108; — A. Satake, *Apostolat und Gnade bei Paulus*, dans *N.T.S.*, XV (1968-1969), p. 96-107; — P.-E. Langevin, *S. Paul, prophète des Gentils*, dans *Laval théologique et philosophique*, XXVI (1970), p. 3-16.

Le texte le plus important dans lequel Paul nous fait comprendre la nature de sa vocation est Gal., I, 11-17. Il proclame avec force qu'il est apôtre, non par l'entremise des hommes, mais en raison d'une « manifestation de Jésus-Christ » (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ce mot a une valeur technique et concerne les révélations de la fin des temps. La manifestation de Jésus-Christ sur le chemin de Damas, due à une libre initiative du Père, manifeste que les temps du salut sont arrivés. Le texte de Gal., I, 15 sq. présente les mêmes caractères que les vocations prophétiques dans l'A. T. : vision et mission sont liées l'une à l'autre (cf. Is., VI; Jer., I; Ez., I-III; *supra*, col. 973-981). Pour situer sa vocation dans l'histoire du salut, Paul reprend explicitement des expressions concernant Jérémie (ainsi Gal., I, 15 et Jer., I, 5, 7) et le Serviteur de Yahvé (Gal., I, 15 et Is., XLIX, 1, 5, 6; II Cor., VI, 1-2 et Is., XLIX, 8), etc. Comme Jérémie, mais en un sens beaucoup plus positif, Paul est établi « prophète des nations ».

L'adresse aux Romains contient une formule remarquable. Paul insère la grâce et l'apostolat (χάριν καὶ ἀποστολήν) (I, 5) qu'il a reçus de Jésus-Christ dans une confession de foi. Au temps de la Promesse, caractérisé par la prédication des prophètes, correspond le temps de l'Évangile (Rom., I, 2 et 5). Comme l'écrit M. Bouttier, « dans cette sorte de définition de l'évangile, l'apôtre est placé en symétrie, face aux prophètes, par rapport au Fils » (*Remarques sur la conscience apostolique de S. Paul*, p. 104, n. 12).

Dans son action, Paul se réclame de l'Esprit-Saint. « Nous avons reçu non pas l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu » (I Cor., II, 12; sur tout ce passage, voir M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 115-123). Paul se présente comme « l'homme spirituel » (ὁ δὲ πνευματικός), celui qui a l'Esprit de Dieu (I Cor., II, 15; VII, 40). C'est pourquoi, il est rendu capable de « juger » et de guider la communauté. Père de l'Église qu'il a fondée, il est par sa foi et sa conduite en quelque sorte la norme vivante des fidèles (cf. P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon S. Paul*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1968). Les développements de Paul sur les « charismes » ne peuvent se comprendre sans cet arrière-plan. Bien qu'il évite d'ordinaire de faire état des « grâces » exceptionnelles qu'il a reçues (cf. II Cor., XII), il nous laisse entrevoir cependant les visions et révélations dont il a été gratifié et qui l'ont souvent soutenu dans sa vie apostolique (cf. Act., XVI, 9; XVIII, 9; XXII, 17-21). Ainsi « l'apôtre réalisait, dans le concret de son ministère, les deux aspects d'un fondateur d'Églises chrétiennes. Paul est *charismatique* et prédicateur du message *à la manière des prophètes* (c'est nous qui soulignons), et il est avant tout cela; mais, en même temps, il est homme d'action s'intéressant concrètement à l'organisation de la vie chrétienne dans ses communautés » (J. Cambier, col. 327).

Comme les autres auteurs du N. T., S. Paul attache la plus grande importance au témoignage des prophètes de l'Ancienne Alliance. Il reprend la plus ancienne confession de foi qui rattache la passion et la résurrection à la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans l'Écriture ((κατὰ τὰς γραφάς, I Cor., XV, 3, 4). S'il se rattache à la tradition commune dans sa lecture christologique de l'Ancien Testament (cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*), il a de son côté beaucoup contribué à développer cette exégèse. Qu'on pense, par exemple, à la manière dont il a compris en profondeur la place d'Abraham dans l'histoire du salut ou à son exégèse d'Hab., II, 4 (voir *supra* notre art. HABACUC, t. VIII, col. 809-810). De ce point de vue, Paul se révèle à nous comme un interprète charismatique de l'Écriture; plus que les prophètes de l'ancien temps, il lui est donné de découvrir les étapes du mystère du salut (Rom., XVI, 25-27; Eph., III, 5, 9 etc.).

II. LES ORIENTATIONS DE LA PAROLE PROPHÉTIQUE D'APRÈS LES GRANDES ÉPITRES. — L'importance donnée à l'Esprit-Saint est l'une des marques caractéristiques de la théologie de S. Paul (*supra*, art. PAUL, t. VII, col. 359-366). Alors que S. Luc, par exemple, met surtout en valeur l'influence extérieure de l'Esprit

dans la croissance de l'Église, S. Paul développe un enseignement très profond sur l'action de l'Esprit dans l'âme de tout baptisé. Chez Paul, « l'Esprit est lié à un régime religieux nouveau » (col. 359). Nous n'avons pas à reprendre ici la doctrine générale sur l'Esprit, mais à relever les textes qui traitent formellement de la « prophétie » en faisant ressortir la diversité des orientations de la parole inspirée et en cherchant à préciser la place des prophètes dans l'Église.

1° *La prophétie apocalyptique* (*I Thess.*, v, *19-22*). — A la différence de I Cor., où la prophétie se rapproche davantage de la prédication, la Ire Épître aux Thessaloniciens la pésernte comme liée directement à l'attente eschatologique.

« N'éteignez pas l'Esprit (τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε),
ne dépréciez pas les dons de la prophétie (προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε);
mais vérifiez tout (πάντα δὲ δοκιμάζετε) :
ce qui est bon, retenez-le;
gardez-vous de toute espèce de mal. »

Art. Parousie, par A. Feuillet, dans *D. B. S.*, t. vi, col. 1362-1372. — B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, dans *Études bibliques*, Paris, 1956. — P.-Em. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens*, coll. *Studia*, n° 21, Bruges, 1967. — J. G. Davies, *The Genesis of belief in an imminent Parousia*, dans *J. T. S.*, xiv, 1963, p. 104-107. — A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, dans *Supplements to Novum Testamentum*, xiii, Leyde, 1966, p. 108-114, 152. — Ch. H. Giblin, *The Threat to Faith. An exegetical and theological Re-examination of 2 Thessalonians*, 2 (*Analecta biblica*, n° 31), Rome, 1967. — W. C. van Unnik, « *Den Geist löschet nicht aus* » *(1 Thess., v, 19)*, dans *Nov. Test.*, x, 1968, p. 255-269.

Le début de cette lettre aux Thessaloniciens nous a gardé un précieux résumé de la première prédication de l'Apôtre. La vie chrétienne y apparaît comme une « attente du Fils de Dieu qui viendra des cieux, ... de Jésus, qui nous délivre de la colère à venir » (I Thess., i, 9, 10; voir P.-Em. Langevin, *loc.cit.*, p. 58-106). Pour décrire la Parousie, Paul s'était servi des descriptions vétéro-testamentaires du Jour de Yahvé (*ibid.*, p. 143-153) et des images de l'apocalypse synoptique (art. Parousie, t. vi, col. 1362 sq.). La mention du *Logos Kyriou* en I Thess., iv, 15 ne se rapporte sans doute pas à une révélation nouvelle reçue du Christ ressuscité, mais indique que Paul renvoie au message apocalyptique de Jésus pour éclairer ses correspondants (cf. B. Rigaux, *in hoc loco*, et H. Fr. Campenhausen, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, dans *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tubingue, 1963, p. 37). Ces évocations avaient échauffé l'enthousiasme des Thessaloniciens, au point que certains estimaient inutile de s'adonner au labeur quotidien. On devine, d'après les allusions de I Thess., v, 19 sq. et II Thess., ii, 2, que des « prophètes » étaient responsables de cette agitation malsaine. Selon certains même le jour du Seigneur est déjà là (art. Parousie, col. 1368). Le danger d'égarement ne consiste plus ici, comme dans l'apocalypse synoptique, à suivre de faux messies, mais à croire que le Jour est arrivé (B. Rigaux, sur II Thess., ii, 3). C'est pourquoi, dans la IIe Épître, Paul s'emploie à démontrer que les signes précurseurs ne se sont pas encore produits.

Face à cette confusion, Paul reconnaît d'abord que les manifestations de l'Esprit sont une bonne chose. Il ne faut pas les éteindre. Très général, le principe du ℣. 19 ne se restreint pas à la prophétie et peut s'appliquer aux autres dons mentionnés dans la Ire Épître aux Corinthiens. C'est pourtant la prophétie que Paul a spécialement en vue. Les abus ne doivent pas condamner l'usage. Sans doute y avait-il à Thessalonique des chrétiens qui, justement opposés à la fièvre apocalyptique, avaient tendance à condamner en bloc les interventions des prophètes. D'où le rappel : « Ne dépréciez pas les dons de prophétie, mais vérifiez tout ». Ce discernement compte parmi les dons de l'Esprit en I Cor., xii, 10.

C'est lors des réunions liturgiques que les prophètes font entendre leur voix, stimulés qu'ils sont par l'acclamation « Maranatha » (étude récente avec bibliographie, dans P.-Em. Langevin, *op. cit.*, p. 168-208). Deux traductions sont possibles : « Le Seigneur vient » (indicatif, concernant le culte), ou « Seigneur, viens ! » (cf. Apoc., xxii, 20). Avec P.-Em. Langevin, on donnera la préférence à la seconde interprétation, favorisée par la correspondance stricte entre le Μαρὰν ἀθά prépaulinien de I Cor., xvi, 22, et la formule ἔρχου κύριε Ἰησοῦ de l'Apocalypse. Ce cadre liturgique se prêtait tout naturellement à la récitation des paraboles évangéliques sur le retour du Maître et au rappel du devoir de vigilance : « Ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres » (I Thess., v, 6; voir R. Schnackenburg, *Le message moral du N. T.*, trad. franç., Le Puy-Lyon, 1963, p. 168-177 : L'attente de la Parousie et son influence). De cela on trouve un écho dans la *Didachè*, qui lie le thème de la « vigilance » avec la « synaxe » (xvi, 1-2). La comparaison avec la *Tradition apostolique* est instructive : à l'attente du Seigneur qui est mise en relief dans la *Didachè* correspond la catéchèse dans la *Tradition apostolique* (J.-P. Audet, *op. cit.*, p. 471). La tension eschatologique n'est plus la même.

2° *La prophétie à Corinthe* (*I Cor., XII-XIV*). — Le développement sur « les faits spirituels » (traduction à préférer à « sur les hommes spirituels ». Voir M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu*, p. 148 sq.; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, *in h. loco*) suit le schéma A B A', si fréquent chez Paul : principes théologiques éclairant le sujet (xii); apparente digression, l'hymne à l'*agapè* (xiii); examen pratique des questions posées (xiv).

a) Les principes théologiques. — α. *L'Esprit fait reconnaître en Jésus le Kyrios* (I Cor., xii, 1-3). En réponse à la consultation des Corinthiens, Paul affirme comme une doctrine d'importance essentielle (γνωρίζω; cf. I Cor., xv, 1; Gal., i, 11) que la tâche première de l'Esprit est de faire découvrir en Jésus le Seigneur. Le principe est rendu plus expressif par l'antithèse du ℣. 2 : « Quand vous étiez païens, vous étiez entraînés irrésistiblement (ἤγεσθε ἀπαγόμενοι) vers les idoles muettes ». Il y a là sans doute une allusion aux cultes « secrets et mystiques », notamment les orgies de Dionysos auxquels certains fidèles avaient participé autrefois (J. Weiss, Allo, H. Conzelmann, Ed. Schweizer, art. Πνεῦμα, *T. W. N. T.*, t. vi, p. 421, n. 603, contre J. Dupont, *Gnosis*, p. 149, n. 2). N'étaient-ils pas tentés de garder dans leur nouvelle foi l'idée que le Pneuma divin se manifeste dans l'étrange et l'extraordinaire (cf. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*, 1re éd., Gœttingue, 1888; 3e éd., 1909) ? Devra-t-on alors supposer que, dans ce délire, des chrétiens aient alors prononcé le cri « Anathema Ièsous » ? (interprétation de J. Weiss, H. Lietzmann, R. Scroggs [*The exaltation of the Spirit by some early Christians*, dans *J. B. L.*, lxxxiv, 1956, p. 365 sq.). Le Père G. de Broglie a bien fait ressortir l'invraisemblance d'une pareille supposition. Malgré leurs défauts, les Corinthiens avaient sur l'essentiel une foi droite; de quelle encre Paul n'aurait-il pas usé s'ils avaient toléré que, dans leur assemblée, fût prononcé le cri « Anathema Ièsous » ? Aussi faut-il considérer « la première partie de la phrase comme une pure

aussi à Thessalonique : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie; mais vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le » (I Thess., v, 19-21). C'est à Corinthe toutefois qu'elle a connu le plus d'adeptes.

Selon T. W. Manson, *The Corinthian Correspondence*, dans *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, p. 197-207, Képhas aurait introduit la glossolalie à Corinthe, après la première mission de Paul. — Pour J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians*, Londres, 1965, p. 281, Paul aurait prêché lors de la première venue à Corinthe un évangile « enthousiaste », puis se serait ravisé. D'où le jugement embarrassé de I Cor., XIV. — J. P. Sweet semble mieux respecter les nuances du texte, *art. cit.*, p. 240-257.

Bien que la glossolalie ressemble à l'agitation des cultes dionysiaques avec ses cris désordonnés (cf. Allo, *I^re aux Corinthiens*, commentaire sur XIII, 1), elle se rattache aux manifestations de l'Esprit telles que la communauté palestinienne a pu les éprouver (thèse de J. Dupont, *Gnosis*). C'est une forme supérieure de prière, dans laquelle le glossolale exprime des mystères (XIV, 2). Il parle la langue des anges (XIII, 1). Cette conviction prend un relief singulier quand on songe à l'importance donnée par les gens de Qumrân à la liturgie angélique. La motivation du port du voile « à cause des anges » (I Cor., XI, 10) nous situe dans ce même contexte. Paul lui-même se fait gloire de parler en langues plus que tous (XIV, 18). Pénétrant par là en quelque sorte dans le monde céleste, il sait pourtant que les paroles entendues sont des ἄρρητα ῥήματα, des paroles ineffables (II Cor., XII 4).

Le danger qui menace les Corinthiens, c'est d'interpréter à contre-sens les signes de l'Esprit et de se croire déjà parvenus dans le Royaume. D'où la sévère mise en garde du début de la lettre :

« Déjà vous êtes rassasiés; déjà vous êtes riches; sans nous, vous avez commencé de régner ! Plût au ciel que vous eussiez commencé de régner, pour que nous aussi nous régnions avec vous ! » (I Cor., IV, 8).

Même celui qui parle le langage des anges n'est pas dispensé de l'obscur cheminement de la foi, et surtout pas d'imiter le Christ pauvre et souffrant. Commandée par l'eschatologie, la mystique chrétienne doit se vivre concrètement dans la vie de tous les jours, sous le signe de la croix. Parce qu'elle doit manifester le rapport entre la foi et la vie, la prophétie constitue selon S. Paul un don précieux de l'Esprit-Saint à l'Église, un don à désirer (*zèloun*).

β. *La supériorité de la prophétie : son caractère intelligible.* — Dans le parallèle qu'il institue entre prophétie et glossolalie, l'Apôtre met d'abord en relief la valeur de communication de la première :

« Aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie. Car celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; personne, en effet, ne le comprend : il dit en esprit des choses mystérieuses. Celui qui prophétise au contraire profère aux hommes édification, exhortation, consolation » (I Cor., XIV, 1-3; *infra*, col. 1297).

Dans cette prise de position, on reconnaît le tempérament du missionnaire qui sait que la foi est conditionnée par la proclamation du message (*fides ex auditu*) et qu'elle requiert une adhésion de l'intelligence.

Ce qui constitue l'infériorité de la glossolalie, ce n'est pas son absence totale de signification, mais la nécessité d'un interprète (ἑρμηνεύς). Par rapport au glossolale, celui-ci est dans la situation du « prophète » qui, à Delphes, mettait en forme le langage souvent désordonné de la Pythie.

Ce qui est plus grave, c'est que le glossolale lui-même est dans l'incapacité de comprendre ce qu'il dit; tout se passe dans la zone du *pneuma* en tant que distinct du *noûs*.

« C'est pourquoi celui qui parle en langue doit prier pour avoir le don d'interpréter. Car, si je prie en langue, mon esprit (τὸ πνεῦμα μου) est en prière, mais mon intelligence (ὁ δὲ νοῦς μου) n'en retire aucun fruit. Que faire donc? Je prierai avec l'esprit (τῷ πνεύματι), mais je prierai aussi avec l'intelligence (τῷ νοΐ). Je dirai un hymne avec l'esprit, mais je le dirai aussi avec l'intelligence » (*ibid.*, 13-15).

La conception grecque de l'*enthousiasmos*, selon laquelle l'inspiré est un instrument purement passif et inconscient du *pneuma* divin, Philon l'avait utilisée pour rendre compte de l'inspiration biblique. S. Paul se refuse à s'engager dans cette voie. Il n'admet pas la conception primitive qui apparaît dans les groupes de *bené nebî'îm* du temps de Samuel, mais est fidèle à l'expérience des prophètes canoniques qui engageaient toute leur personnalité au service de la Parole qu'ils avaient reçue. L'influence du milieu grec a permis par ailleurs à l'Apôtre d'exprimer ces idées avec plus de précision. Le *noûs* est à la fois organe d'intelligence et de communication. La grandeur du prophète, c'est qu'il est à la fois en contact avec Dieu, puisque son *noûs* reçoit l'illumination divine, et avec les hommes, puisqu'il transmet un langage intelligible.

d) Les prophètes de Corinthe. — Les Corinthiens voyaient dans la glossolalie le don suprême, parce que le plus extraordinaire. Paul, nous l'avons vu, a retourné l'échelle des valeurs. On peut se demander s'il y avait à Corinthe un groupe bien déterminé de prophètes. L'impression dominante qui se dégage de I Cor., XIV, c'est celle de la spontanéité et de la liberté. Comme le marque l'emploi répété du participe ὁ προφητεύων (*ℵ*. 3, 4, 5), l'inspiration peut tomber à l'improviste sur n'importe lequel des fidèles (*ℵ*. 30).

En se basant sur les *ℵℵ*. 29-31, H. Greeven estime cependant qu'il y avait un groupe déterminé, chargé et de la prophétie et du discernement (*Die Geistesgaben bei Paulus*, p. 111-120). Après qu'un inspiré a prononcé la parole de Dieu, ses collègues apportent un complément ou une mise au point. Le plus souvent, ils doivent se contenter d'une approbation muette, car l'Apôtre ne souhaite pas un prolongement de la discussion (*ℵ*. 29 : pour les prophètes, qu'il y en ait deux ou trois à parler, et que les autres jugent).

Obvie en apparence pour le *ℵ*. 29, cette interprétation oblige à multiplier les sous-entendus pour le *ℵ*. 31 : « Vous (les prophètes), vous pouvez prophétiser *tous*, à tour de rôle, pour que tous (à savoir tous les membres de la communauté) soient instruits et que *tous* soient exhortés ». Il nous semble plus simple de laisser à l'indéfini πάντες la même extension pour chacun de ses emplois. C'est à tous les fidèles que s'adressait l'exhortation : « Aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie » (XIV, 1; cf. 39). Les autres qui ont à juger au *ℵ*. 29, c'est l'ensemble de la communauté, comme en I Thess., v, 22.

Réaliste, Paul donne des règles précises pour éviter le désordre. Il les fonde sur les principes suivants : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes; car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (*ℵℵ*. 32, 33). Ainsi donc il s'élève contre les formes extérieures d'agitation qui n'ont rien à voir avec l'inspiration authentique. Au temps du montanisme, Miltiade composera un ouvrage pour démontrer « qu'il ne faut pas qu'un prophète parle en extase » (dans Eusèbe, *H. E.*, v, 17, 1-3). Tertullien au contraire décrit en ces termes l'activité d'une sœur : « Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino; et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit... » (*De anima*, 9; *C. C. S, L.*, t. II, p. 792).

L'affirmation que le prophète reste maître de lui est prouvée par ce principe que Dieu est un Dieu de paix. Il poursuit donc, non la division entre les fidèles,

mais leur unité dans le Christ, comme l'a démontré le chap. XII. Il est donc impossible que d'authentiques dons spirituels provoquent des σχίσματα, comme les Corinthiens sont trop enclins à en constituer. S'il s'en forme, c'est le signe que l'esprit des ténèbres est à l'œuvre.

Note sur les prophétesses. — Il existe une opposition entre I Cor., XI, 5, qui impose seulement le voile à la femme « qui prie ou prophétise » dans l'assemblée (voir E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1966, p. 237-277), et I Cor., XIV, 34, qui interdit à la femme de parler. Aussi W. Schmithals (*Die Gnosis in Corinth*, p. 207 sq.), H. Conzelmann (*in h. l.*), A. Lemaire (*Les ministères aux origines de l'Église*, p. 86, n. 45) pensent-ils que les ℣℣. 34-35 viennent d'ailleurs et dépendent des Pastorales (I Tim., II, 12). La critique textuelle atteste que, s'il y a eu insertion, elle s'est faite à un stade très ancien, car tous nos manuscrits portent ces versets. Quelques-uns cependant les placent après le ℣. 40 (D, G, 88, it ar, d, e, f, , Ambrosiaster). Ce déplacement pourrait venir d'un souci de logique : il faut finir l'instruction sur les prophètes, avant de prohiber l'intervention des femmes. Aussi H. Fr. von Campenhausen maintient l'appartenance de nos ℣℣. 34-35 à la lettre primitive (*Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, p. 55).

On peut rendre compte des deux directives de I Cor., XI, 5 et XIV, 34 sq., si l'on observe le caractère propre de chaque développement. Paul n'a pas voulu formuler des principes théologiques définitifs, mais remédier à des abus. L'existence de prophétesses dans l'Église primitive est attestée (Act., XXI, 8; *supra*, col. 1282). Mais Paul est préoccupé par le rôle que certaines femmes veulent jouer dans la communauté chrétienne, à l'instar de ce qui se passe dans des confréries païennes (documentation dans C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, 1969, nouv. éd., t. I, p. 397, n. 1). De là le coup de barre de I Cor., XIV., 34 sq.

Conclusion. — On relèvera dans ce passage le souci de Paul de resserrer les liens entre Corinthe et la communauté palestinienne : « Serait-ce de vous qu'est sortie la Parole de Dieu? » (XIV, 36). De la même façon, il cite le kérygme apostolique pour remédier aux abus dans la célébration de l'Eucharistie (XI, 23 sq.) ou rétablir la foi (I Cor., XV, 1 sq.). C'est dans cette même perspective qu'il invite les inspirés de Corinthe à régler leurs paroles sur le message authentique, tel que l'ont transmis apôtres, prophètes et didascales (I Cor., XII 28), et que lui-même, le père de la communauté, l'expose avec certitude (XIV, 37-38).

3° *La fonction de la prophétie.* — L'estime que l'Apôtre porte à la prophétie apparaît au mieux dans ce passage : « Celui qui prophétise profère (λαλεῖ) aux hommes édification, exhortation et consolation (οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν) « (I Cor., XIV, 3). On ne peut traduire seulement, comme le fait la *Bible de Jérusalem*, « celui qui prophétise... parle aux hommes ». « Le verbe λαλεῖν, construit ici de façon inaccoutumée avec des accusatifs, n'est pas employé en un sens banal, mais, comme souvent dans la Septante, a valeur oraculaire » (cf. J. Dupont, *Gnosis*, p. 229, qui donne de nombreux exemples. Relevons Is., XXXVII, 22 et Am., III, 1 : οὗτος ὁ λόγος ὃν ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ ὁ θεός).

a) L'édification de l'Église. — Le thème de l'édification (οἰκοδομή) est une notion-clef de la Ire aux Corinthiens (voir H. Schlier, dans *Le temps de l'Église*, trad. franç., Tournai, 1961, p. 157-168).

Voici quelques-unes des études majeures : C. Trossen, « *Erbauen* », *Theologie und Glaube*, VI, 1914, p. 804-812; — P. Vielhauer, « *Oikodomè* ». *Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom N. T. bis Clemens Alexandrinus*, Karlsruhe, 1940;— J. Dupont, *Gnosis*, p. 235-247 : le critère d'édification;— O. Michel, Οἰκοδομέω-Οἰκοδομή ..., *T.W.N.T.*, t. V, p. 139-151; — J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulus-briefe*, Rome, 1960; — M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 19-64 : étude critique de la fonction d'*Oikodomè*; — J. H. Elliott, *The Elect and the Holy*, dans *Supplements to Novum Testamentum*, XII, Leyde, 1966, p. 23-36.

Sans pouvoir reprendre ici l'étude si controversée de l'origine de l'*oikodomè*, relevons la portée ecclésiologique que lui assigne l'Apôtre : « Celui qui parle en langue s'édifie lui-même, mais celui qui prophétise édifie l'Église » (ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ, XIV, 4). On peut hésiter sur la traduction : communauté locale ou Église universelle. Sans doute, Paul a-t-il concrètement en vue la communauté de Corinthe, mais jamais il ne considère une assemblée isolément, sans quelque lien avec l'unique Corps du Christ (cf. I Cor., XII, 12 sq.). L'idée de l'édification de l'Église est associée avec le thème de l'Église comme Temple de Dieu, comme on le voit en Eph., II, 19-22 et I Petr., II, 5 (*infra*, col. 1306). A l'arrière-plan, on reconnaît la parole du Christ : « J'édifierai mon Église » (οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν). On notera, en effet, que ce sont les deux seuls textes du Nouveau Testament qui associent de cette façon les notions d'édification et d'église. Assigner à la prophétie cette tâche de « construction », c'est à la fois en montrer l'importance et formuler des règles de discernement. Ne peut être parole de Dieu un message qui va en contradiction avec les fondements déjà posés (cf. I Cor., III, 11) ou qui tendrait à isoler une communauté des autres, dans une orgueilleuse suffisance.

Dans l'Épître aux Romains, l'Apôtre met explicitement le don de prophétie en relation avec la foi :

« Ne vous surestimez pas plus qu'il ne faut vous estimer, mais gardez de vous une sage estime, chacun selon le degré de foi que Dieu lui a départi » (ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως). Le don de prophétie, exerçons-le en proportion de notre foi (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) » (Rom., XII, 3, 6).

Outre les commentaires, voir C. E. B. Cranfield, *Metron Pisteôs in Romans XII, 3*, dans *N. T. S.*, VIII, 1961-1962, p. 345-351.

Les auteurs anciens voyaient dans l'*analogia pisteôs* la règle doctrinale qui permet de juger l'orthodoxie de la parole prophétique, mais cette explication est souvent rejetée comme anachronique. A cause du ℣. 3 qui insiste sur la distribution faite par Dieu à chacun, on pense d'ordinaire que le prophète doit seulement respecter la tâche que Dieu lui assigne et l'on donne à *pisteôs* un sens subjectif (Cornely, Sanday-Headlam, Zahn, Kittel, art. Ἀναλογία, dans *T. W. N. T.*, t. I, p. 350 sq., Leenhardt). On ne saurait pourtant oublier le lien fréquent entre prophètes et didascales (Act., XIII, 1; I Cor., XII, 28), entre prophétie et science (XIV, 31). L'idée qu'une règle de foi s'impose apparaît dès les débuts (cf. Rom., X, 9; I Cor., XII, 3; XV, 1 sq.; Cranfield, *art. cit.*). La Traduction Oecuménique de la Bible, sur Rom., XII, 6 *a*, juge cette interprétation aussi probable que la précédente.

Elle ne saurait être parole de l'Esprit, la parole qui ne serait pas conforme au kérygme de la mort et de la résurrection du Christ. Elle ne peut être action du Christ, l'intervention qui ne vise pas à prolonger l'édification de l'Église sur les bases et selon le plan tracé par l'Apôtre fondateur (cf. I Cor., III, 10 sq.). Elle ne peut être authentique la science qui recherche une gloire personnelle au détriment de l'*agapè* authentique, car « la science enfle, mais la charité édifie » (I Cor., VIII, 1). Œuvre par excellence de l'Esprit (Rom., V, 5), l'*agapè* est le signe qui permet de discerner celui qui est authentiquement mû par Dieu.

J. Mouroux a bien dégagé cet enseignement : « Cette critique de l'inspiration... nous met en possession de cette triple table de valeurs : primauté des théologales, et avant tout de la charité, sur les autres charismes; primauté des charismes de service sur les charismes extraordinaires; primauté du jugement spirituel sur le sentir et le pâtir. L'inspiré n'est un vrai spirituel — et son expérience n'est authentique — que par son insertion dans la vie totale de l'Église, son engagement au service de la charité, et cette pureté de l'esprit qui est un hommage à Dieu... » (*L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, p. 143; voir aussi J. Guillet, art. *Discernement des esprits*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. III, col. 1238-1244).

b) La paraclèse. — A l'édification de l'Église, S. Paul joint l'exhortation et la consolation (παράκλησιν καὶ παραμυθίαν comme objectifs de la prophétie. Le verbe *parakaleô* est susceptible de nuances variées, qui s'ordonnent autour de trois sens principaux : exhorter, prier et consoler (H. Schlier, *L'essence de l'exhortation apostolique d'après l'Épître aux Romains*, dans *Le temps de l'Église*, p. 85-99, et *Le caractère propre de l'exhortation selon Saint Paul*, dans *Essais sur le N. T.*, trad. franç., Paris, 1968, p. 393-412). L'emploi biblique le plus caractéristique se trouve dans le *Livre de la Consolation* (Is., XL-LV). La consolation consiste à annoncer comme imminents le retour d'exil, la reconstruction de la Ville Sainte dans la justice et la paix (Is., LIV, 13). Dieu, qui se présente lui-même comme le Consolateur d'Israël, exerce son action par sa Parole consignée dans l'Écriture (Ps., CXIX, 50; II Macc., XV, 9; cf. Rom., XV, 4). Les prophètes apparaissent ainsi comme les consolateurs du peuple affligé, en dévoilant le plan de Dieu (Eccli., XLVIII, 24 et XLIX, 10).

Fréquent en cet emploi dans l'Ancien Testament, *parakalein* a d'ordinaire dans le Nouveau le sens d'exhorter et sert souvent pour introduire des directives morales (ainsi I Thess., IV, 1; Rom., XII, 1; Eph., IV, 1; Phil., IV, 2; voir en dernier C. J. Bjerkelund, *Parakalô-Form, Funktion und Sinn der Parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen*, Oslo, 1966).

Dans bien des cas, la paraclèse apparaît comme une fonction prophétique. Ainsi Barnabé est « fils de la paraclèse » (Act., IV, 36; cf. XI, 23); Jude et Silas, envoyés de Jérusalem à Antioche, exhortent les chrétiens, parce qu'ils sont prophètes (Act., XV, 32). La paraclèse prophétique prend appui sur l'Écriture pour donner un message adapté à la situation présente. Elle montre comment les promesses de Dieu se réalisent. C'est ce que déjà le Christ a fait à la synagogue de Nazareth (Luc., IV, 18, citant Is., LXI, 1). En réponse aux questions sur leurs défunts, Paul écrit aux Thessaloniciens : παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις (I Thess., IV, 18). Traduire avec la Vulgate : *consolamini invicem* affaiblit la portée du passage. Il ne s'agit pas de vaines condoléances que des amis bien intentionnés prodiguent à la famille en deuil, mais de l'affermissement dans la certitude que le Christ n'abandonnera aucun de ses fidèles. Le verbe *parakalein* connote donc et cette lumière dans la foi et cet encouragement fraternel. Telle est la tâche de celui qui prophétise dans l'Église (I Cor., XIV, 3). Un tel encouragement ne part pas de considérations sentimentales, mais est lié à l'enseignement, comme le marque l'association des verbes παρακαλεῖν et μανθάνειν en XIV, 31.

L'épître aux Romains montre de son côté que la paraclèse fait partie de l'office prophétique :

« Pourvus de dons différents selon la grâce qui nous a été donnée, si c'est le don de prophétie, exerçons-le en proportion de notre foi (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως; *supra*, col. 1298)... Si c'est le service, en servant; l'enseignement, en enseignant; l'exhortation, en exhortant » (ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει)(Rom., XII, 6-8).

Ce texte concerne moins les personnes que les fonctions. Paul ne mentionne pas de « prophètes » comme tels, mais de façon concrète il envisage l'intervention de celui qui, dans l'assemblée, « enseigne » (ὁ διδάσκων), exhorte (ὁ παρακαλῶν), distribue les offrandes (ὁ μεταδιδούς), préside (ὁ προϊστάμενος), exerce la miséricorde (ὁ ἐλεῶν). Ces indications correspondent tout à fait à l'impression de spontanéité que nous avons dégagée du chap. XIV de I Cor. On aurait donc tort de chercher là un enseignement précis sur les « ministères » et leur gradation et d'en conclure, par exemple, comme le fait Greeven (*Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, dans *Z. N. W.*, XLIV, 1952, p. 31-43), que la direction de la communauté apparaît comme quelque chose de secondaire. Ce qui est vrai, c'est que l'Apôtre met par dessus tout la rectitude de la foi. Mais rien ne s'oppose à ce que le « président » prononce lui-même à l'occasion la parole d'exhortation ou d'enseignement! Le *parakalôn* dans l'assemblée chrétienne rappelle le prédicateur de la synagogue qui, après la lecture des textes saints, adresse l'exhortation aux frères (cf. Act., XIII, 15 : εἴ τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν).

La parole prophétique, telle qu'elle apparaît en I Cor. et Rom., XII (cf. I Petr., IV, 11), est donc très voisine de la prédication fondée sur l'Écriture. Elle se distingue de l'enseignement par une intervention directe de Dieu, qui révèle à l'improviste (I Cor., XIV, 30) une explication nouvelle, une application à une situation concrète, ou demande à la communauté un geste de charité (cf. Act., XI, 27-30, et *Didachè*, XI, 9, sur la table en faveur des indigents ordonnée par un prophète) ou un départ en mission (Act., XIII, 1-2). A Corinthe, la prophétie n'a pas pris le même tour apocalyptique qu'à Thessalonique, puisqu'au contraire Paul doit rappeler à ses correspondants que le Royaume n'est pas encore arrivé !

Dans certains cas, la prophétie consiste à lire dans les cœurs. Telle est l'interprétation généralement donnée à I Cor., XIV, 24-25 : si un infidèle entre dans l'assemblée, « le voilà repris par tous, jugé par tous; les secrets de son cœur sont mis à nu » (voir en ce sens Tertullien, *De anima*, 9, cité *supra*, col. 1296). Pareille connaissance est attribuée à Pierre en Act., V, 1-11, mais son autorité apostolique est alors en cause : Ananie a voulu tromper l'Esprit (Act., V, 4 et 9). Le cas est différent dans I Cor., XIV, et Allo n'a pas tort de relever une pointe d'humour dans le développement paulinien : « Quel profane aurait alors voulu se risquer en de telles réunions? ».

On peut donc penser que, dans I Cor., XIV, 24-25, il s'agit seulement de l'efficacité de la prédication prophétique (cf. Robertson-Plummer, dans *I.C.C.*, H. Schlier, dans *Le temps de l'Église*, p. 264), qui oblige l'incroyant à s'examiner lui-même (comparer ἐλέγχεται du ℣. 24 avec Joa., XVI, 8 : le Paraclet convaincra ἐλέγξει le monde de péché). La prophétie manifeste la présence de Dieu au milieu de la communauté (℣. 25, avec allusion à Is., XLV, 14 et Zach., VIII, 20-23; voir J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, p. 301-305 et J. P. M. Sweet, *A sign for Unbelievers...*, p. 245).

Au terme d'une étude très attentive de I Cor., XIV, M.-Al. Chevallier a proposé la définition provisoire suivante :

« La prophétie a pour fonction d'éclairer par la révélation de Dieu l'existence des chrétiens, soit comme communauté, soit comme individus » (*Esprit de Dieu*, p. 198, comparer avec la p. 209).

Cette définition rejoint pour l'essentiel l'explication fournie par F. J. Leenhardt : « Le prophète n'est pas l'homme des prédictions, mais de la prédication, qui insère la Parole de Dieu dans l'existence d'une com-

munauté, qui donne des mots d'ordre concrets et précis » (*L'Épître aux Romains*, Neuchâtel - Paris, 1957, p. 174).

Ces explications mettent bien en valeur l'essentiel. Elles sont un peu restrictives cependant. Les nombreux textes où la prophétie est associée aux verbes παρακαλεῖν, στηρίζειν, ἐπιστηρίζειν montrent que le prophète fait appel à l'énergie spirituelle de ses auditeurs; plus qu'à donner des connaissances nouvelles, il s'emploie souvent à faire reprendre conscience à ses frères de leur dignité de baptisés et à les raffermir dans la persécution. Face aux abandons toujours menaçants et à la pénétration de l'esprit du monde dans l'Église, il rappelle la fidélité de Dieu à ses promesses et les exigences de la croix.

Comme l'a bien vu Friedrich (art. προφήτης, dans *T.W.N.T.*, t. VI, p. 854), on ne saurait mettre de barrières précises entre prophétie et prière liturgique (cf. I Cor., XIV, 13 sq.). La comparaison de la liste de XIV, 26 (psaume, enseignement, apocalypse, discours en langue, interprétation) avec celle de XIV, 6 (apocalypse, gnose, prophétie, enseignement) nous confirme dans le rattachement possible de la prière à l'office prophétique : le psaume, en effet, en XIV, 26 tient lieu de la prophétie en XIV, 6. Déjà nous avons souligné l'importance de la *Berakah* dans la liturgie primitive (cf. Luc., I, 67; *supra*, col. 1276). Dans les épîtres de la Captivité, Paul donne une grande importance aux « hymnes spirituels », c'est-à-dire inspirés par l'Esprit-Saint (Col., III, 16; Ephes., V, 18 sq.). La prophétie n'est pas seulement parole de Dieu aux hommes, elle est aussi la réponse des hommes, suscitée par l'Esprit-Saint.

III. Conclusion. Place des prophètes dans l'Église.—Harnack a justement attiré l'attention sur la place des prophètes entre les apôtres et les didascales en I Cor., XII, 28. De ce texte, il a rapproché d'autres passages (Act., XIII, 1; Apoc., XVIII, 20; *Didachè*, XI, XV; Hermas, *Sim.*, IX, 25, 2; *Vis.*, III, 5, 1). Ces trois titres concernent fondamentalement le ministère de la parole, mais on ne saurait oublier que la notion biblique du *dâbâr* est beaucoup plus riche que la notion grecque du *logos*. L'accentuation sur les ministères de la parole est à mettre en rapport avec le rôle primordial de la *foi* dans l'économie chrétienne. Partant de ses observations sur la triade « apôtres-prophètes-didascales », Harnack a développé une distinction, appelée à une longue fortune, entre les ministères « charismatiques », valables pour l'Église universelle, et les ministères « administratifs », liés à une communauté déterminée (épiscopes, presbytres, diacres) (*supra*, col. 1264).

Il serait trop long de faire l'histoire des études sur le ministère chrétien parues depuis Harnack. Signalons seulement l'opposition établie par H. Küng, à la suite de Käsemann, entre la « structure charismatique permanente », attestée dans I Cor. et propre à Paul, et la conception « hiérarchique », attestée dans les Actes, les Pastorales et les lettres de S. Ignace.

« L'Église de Corinthe... ne connaissait ni presbytres, ni épiscopes, ni ordination; à l'exception de l'autorité de l'Apôtre, la communauté vivait uniquement de l'apparition spontanée des charismes en son sein. Néanmoins, et selon le témoignage même de Paul, l'Église de Corinthe était une communauté parfaitement nantie en vue de la Proclamation de la Parole, la collation du baptême, la célébration de la Cène du Seigneur et les autres ministères » (*Thèses concernant la nature de la succession apostolique*, dans *Concilium*, n° 34, 1968, p. 33).

Voir notre étude : *Le problème de l'Église d'après H. Küng*, dans *Esprit et Vie*, 24 juill. 1969, p. 490-496, et P. Grelot, *La structure ministérielle de l'Église d'après S. Paul. A propos de « L'Église » de H. Küng*, dans *Istina*, 1970, p. 389-424.

Tout le débat au sujet de la « structure charismatique » est mené dans la plus grande confusion, parce qu'on donne au mot *charisma* chez S. Paul une nuance qu'il ne possède pas en fait. M.-Al. Chevallier a justement mis les choses au point dans une enquête qu'il faut lire avant toute autre chose (*Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 139-171). En voici la conclusion :

« Pour l'apôtre Paul, toute la question de la participation des fidèles à la vie communautaire a pour clé une proclamation théologique : c'est Dieu lui-même qui agit dans l'Église en distribuant des « talents » extrêmement variés, c'est-à-dire à la fois la grâce et la tâche. C'est ce qu'il appelle les *charismata*, les dons de Dieu.

Ces talents peuvent être classés de deux manières. Du point de vue de l'organisation de l'Église, Dieu a voulu une certaine hiérarchie des rôles. Il a associé les prophètes et les didascales aux apôtres pour l'animation des communautés... L'autre point de vue est celui de l'importance relative des talents que Dieu dispense à l'Église. A cet égard l'apôtre est catégorique; le don suprême, c'est *l'agapè* » (p. 170).

Opposer charisme à hiérarchie, c'est sortir des catégories de Paul qu'on prétend justement promouvoir ! Pour apprécier correctement l'enseignement de l'Apôtre, il faut d'abord relever les textes par lesquels lui-même se présente comme ministre de l'Esprit pour la Nouvelle Alliance, comme investi d'une charge « prophétique » pour l'édification de l'Église. A la suite de J. Dupont (*Gnosis*), de A.-M. Denis etc., M.-Al. Chevallier a rappelé comment Paul avait utilisé les termes même de Jérémie pour faire comprendre sa mission (*supra*, col. 1287-1288). Il a été investi par le Seigneur dans la charge de « construire » et non pas de « détruire » (II Cor., X, 8, et XIII, 10, citant Jer., I, 10). Son rôle d'apôtre, c'est de poser l'unique fondement à savoir le Christ (I Cor., III, 11), et l'on ne peut confondre la tâche de ceux qui bâtissent par dessus avec celle de l'apôtre qui a engendré la communauté par la foi (cf. I Cor., IV, 15, texte bien mis en valeur par P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon S. Paul*, Paris, 1968, p. 129-168). Attentif à discerner l'action de l'Esprit chez les croyants, soucieux de promouvoir leurs énergies spirituelles, Paul n'en use pas moins avec fermeté de son pouvoir de discernement. Le long exposé sur les dons spirituels, il le conclut par cette déclaration sans réplique :

« Si quelqu'un se croit prophète ou inspiré par l'Esprit, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il l'ignore, c'est qu'il est ignoré » (I Cor., XIV, 37, 38).

On ne saurait opposer, comme l'a fait J.-L. Leuba, l'apostolat « spirituel de Paul » à l'apostolat institutionnel des Douze (*L'Institution et l'Événement*, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel, 1950). L'origine concrète de l'appel est différente dans le cas de Paul et dans celui des Douze, mais tout l'effort de Paul a consisté à faire reconnaître qu'il n'était pas un simple *apostolos*, comme il y en avait de nombreux autres (cf. I Cor., XV, 7), mais qu'il partageait le rôle collégial avec les « apôtres avant lui » pour fonder en Jésus-Christ l'Israël de Dieu.

L'argument *e silentio*, sur lequel s'appuie H. Küng, est fragile. Pour valoir, il faut démontrer qu'un auteur se devait de parler d'une institution si elle existait. Dira-t-on qu'à Thessalonique les fidèles ne célébraient pas l'Eucharistie, parce qu'il n'en est pas question dans les deux épîtres qui leur sont adressées? Sans entrer dans plus de détails, ne peut-on penser que les responsables de Corinthe, ce sont précisément Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus qui se sont rendus à Éphèse pour avertir l'apôtre fondateur des difficultés de leur Église? L'avertissement de I Cor., XVI, 15, 16 prend tout son sens dans cette hypothèse : « A votre tour, rangez-vous sous de tels hommes et sous quiconque travaille et peine avec eux... »

C'est une grave erreur d'interprétation que de prétendre que Paul a voulu fonder un autre type d'Église que celui de l'Église mère. Malgré toutes les attaques dont il fut constamment l'objet de la part des judaïsants, Paul a toujours été hanté par le souci de maintenir l'unité de l'Église. Sur le plan des faits, la collecte en est l'expression la plus touchante. Mais sur le plan des idées, il suffit de lire la Ire Épître aux Corinthiens pour constater combien de fois l'Apôtre rappelle à ses correspondants le kérygme fondamental. S'il est le défenseur de la « liberté » chrétienne, c'est pour proclamer la valeur suréminente du salut en Jésus-Christ et non pour diviniser l'esprit grec d'indépendance. Si les pneumatiques de Corinthe jouent un rôle important pour développer la vie de foi et de prière, pour faire prendre conscience aux autres de la grandeur du salut et éclairer les cas de conscience que pose la cohabitation avec le monde païen, ils sont avertis de ne pas se couper de l'enseignement de ceux que « Dieu a établis premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme didascales ». N'est-ce pas là un renvoi à la première tradition, telle qu'elle s'est élaborée à Antioche, et déjà en Palestine où « prophètes, sages et scribes » (Matth., xxiii, 34) se sont efforcés, sous l'impulsion de l'Esprit du Christ, à exprimer son témoignage dans la situation nouvelle créée par Pâques ?

L'importance donnée à la prophétie par S. Paul s'explique par le caractère même de la Nouvelle Alliance, qui consiste en une connaissance plus intime de Dieu (cf. Jer., xxxi, 31-34). Cette découverte s'acquiert dans la contemplation de la Gloire de Dieu qui brille sur la face du Christ (II Cor., iv, 4-6), aussi faut-il souligner en conclusion le caractère « christologique » de la prophétie néo-testamentaire. Il s'agit pourtant d'une connaissance encore limitée, qui fera place au face-à-face de la vision céleste (I Cor., xiii, 9).

V. Apôtres et prophètes dans les épîtres de la Captivité. — A la différence de la Ire Épître aux Corinthiens qui situe la prophétie dans le cadre concret de l'assemblée liturgique, les épîtres de la Captivité nous donnent peu de renseignements sur l'organisation des communautés d'Asie mineure auxquelles S. Paul envoie les lettres dites de la Captivité. Par contre, on y recueille des affirmations théologiques de grande portée sur la fonction des apôtres et le développement des ministères dans l'Église.

I. Le ministère prophétique de S. Paul (col. 1303). — II. L'Église fondée sur les apôtres et prophètes (col. 1304) : 1° Concitoyens des saints. 2° Le Christ pierre d'angle. 3° Édifiés sur le fondement des apôtres et prophètes. 4° Qui sont les apôtres et prophètes ? 5° Conséquences théologiques. — III. Le rôle des prophètes dans l'Église (col. 1309).

Sur l'origine de ces épîtres, sur les rapports d'Éphésiens avec Colossiens, on se reportera à P. Benoit, art. Paul (*Épîtres*). 1. *Colossiens* (*D. B. S.*, vii, col. 157-170), 3. *Épître aux Éphésiens* (*ibid.*, col. 195-211) et à *Rapports littéraires entre les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, dans *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift... J. Schmid*, Regensburg, 1963, p. 11-22, reproduit dans *Exégèse et théologie*, t. iii, p. 318-334.

I. Le ministère prophétique de S. Paul. — Dans les épîtres de la Captivité, Paul revendique une connaissance exceptionnelle du Mystère (voir *D.B.S.*, t. vii, col. 197-204). Il oppose par là son autorité aux prétentions des faux docteurs d'Asie mineure, qui spéculent sur les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde et mettent en péril la suprématie du Christ. Il souligne aussi la nouveauté de la révélation chrétienne par rapport à l'Ancienne Alliance.

« A me lire, vous pouvez vous rendre compte de l'intelligence que j'ai du Mystère du Christ. Ce Mystère n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι) dans l'Esprit... A moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ... » (Eph., iii, 4-8).

En ce passage, Paul insiste sur sa mission révélatrice. Il vient d'employer une locution fort surchargée (τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, Ephes., iii, 2; cf. ℣. 7 et Col., i, 25), qui cause un grand embarras aux traducteurs. Χάρις est pris ici au sens concret d'apostolat, comme fruit de la bienveillance de Dieu pour les hommes (cf. Rom., i, 5; xv, 15; I Cor., iii, 10; Gal., ii, 7, 9). Οἰκονομία est beaucoup plus que « ministère ». En raison des autres emplois du mot spécialement en Gal., i, 15 où il est question d'*apocalypse* comme ici, on comprendra que la personne de Paul entre en jeu dans le plan du salut, du fait qu'il a été appelé comme « apôtre des Gentils ». Avec H. Schlier, on donnera donc à οἰκονομία le sens d'exécution, de réalisation *(Durchführung)*. « L'apôtre lui-même et son action apostolique ont à l'évidence une signification salvifique » (Schlier, *in h.l.*).

La révélation du Mystère dans les épîtres de la Captivité se distingue de l'apocalyptique juive par un déplacement du centre de gravité : dans un cas, toute l'attention se porte vers l'avenir, le jugement et le don du salut au peuple élu, dans l'autre, tout l'accent porte sur l'accomplissement du plan divin dans le Christ, mort et ressuscité, et sur la participation actuelle des croyants de toute race aux richesses insondables de Dieu. Cette suprématie du Christ dans la création et la rédemption, cette découverte de l'actualité du salut, S. Paul la découvre dans sa méditation de l'Écriture, et notamment des livres sapientiaux, comme l'a montré A. Feuillet dans *Le Christ, Sagesse de Dieu* (*Études bibliques*, Paris, 1966). La confrontation de l'Écriture avec la propre « apocalypse » du chemin de Damas, telle est l'une des sources les plus fécondes de la théologie paulinienne. La fonction « prophétique » de l'Apôtre consiste donc pour une part dans l'exégèse christologique de l'Écriture.

On relèvera le soin avec lequel Paul, dans sa connaissance exceptionnelle du Mystère, s'associe pourtant « aux saints apôtres et prophètes dans l'Esprit » (Ephes., iii, 5). Le qualificatif de « saint » est interprété souvent comme un signe de l'inauthenticité de la lettre (par ex. H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 2e éd., Tubingue, 1963, p. 57, et C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1951, p. 136, 232 sq.). La difficulté n'est pas insurmontable, car il ne s'agit pas ici de la « sainteté de vie », mais de la sainteté de la fonction, l'apôtre et le prophète étant sous l'emprise de l'Esprit-Saint. Si, avec P. Benoit, on reconnaît le rôle assez large d'un secrétaire dans la rédaction d'Éphésiens, l'expression s'explique plus aisément comme un développement de la formule de Col., i, 26 (le mystère... manifesté à ses saints). Un même article, comme en ii, 20, régit le groupe « apôtres et prophètes » (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις). C'est au minimum l'indice qu'ils sont envisagés *per modum unius*, comme constituant un seul groupe.

II. L'Église fondée sur les apôtres et prophètes (*Ephes., II, 20*). — Les ℣℣. 19-22 constituent la conclusion (ἄρα οὖν) d'un beau développement sur l'unité de l'Église : pécheurs les uns et les autres, païens et juifs ont été réconciliés avec Dieu et entre eux par le sang du Christ et ils sont appelés à constituer le même Temple saint dans le Seigneur.

Ce passage, pour être bien compris, demande à être placé en regard des autres textes du Nouveau Testament sur le Temple spirituel, et tout spécialement I Petr., II, 4-10. Dans ces deux cas, le Christ est considéré comme la pierre d'angle (cf. Is., XXVIII, 16 et Ps., CXVIII, 22), les chrétiens sont invités à entrer dans la construction comme des pierres vivantes (I Petr., II, 5) qui constituent les assises superposées de l'édifice (Ephes., II, 20 : ἐποικοδομηθέντες), le rôle de l'Esprit-Saint est fortement souligné (I Petr., II, 5 : οἶκος πνευματικός; Ephes., II, 22 : κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι). Ces points de rencontre manifestent que le thème appartient au fonds de la catéchèse commune, ce qui n'exclut pas l'orientation propre de chaque passage.

Voir J. Pfammatter, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ecclesiologie der Paulusbriefe*, Rome, 1960; — B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge, 1965, p. 16-46; — J. H. Elliott, *The Elect and the Holy. An exegetical Examination of I Peter 2 : 4-10 and the phrase basileion hierateuma*, dans *Supplements to Novum Testamentum*, XII, Leyde, 1966, et notre compte-rendu dans *Esprit et Vie*, 13 mars 1969, p. 169-173.

Dans l'épître aux Éphésiens, Paul veut mettre en relief la cohésion de l'édifice spirituel. De là la multiplication des composés avec συν- : συμπολῖται (℣. 19), συναρμολογουμένη (℣. 21), συνοικοδομεῖσθε (℣. 22).

1° *Concitoyens des saints.* — S. Paul vient d'affirmer que, par le Christ, juifs et païens ont également accès au Père (℣. 18). La conséquence, c'est qu'ils ne sont plus ni des étrangers ni des hôtes, mais qu'ils sont « concitoyens des saints et habitants de la maison de Dieu ». Deux interprétations sont possibles. En raison du but du chap. II, L. Cerfaux estime que Paul exprime ici la relation des convertis du paganisme avec les « saints », à savoir les fidèles de la communauté-mère de Jérusalem (I Cor., XVI, 1; II Cor., VIII, 4; IX, 1, 12; Rom., XV, 25, 31). « C'est dans l'Église de Jérusalem qu'on cherchera les apôtres et les prophètes. Eux seuls ont donné aux gentils droit de cité dans la Ville céleste... Les *hagioi* seront donc la toute première communauté de Jérusalem, quelque chose comme ces 120 dont parlent les Actes des Apôtres... » (L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, nouv. éd., coll. Unam Sanctam, n° 54, Paris, 1965, p. 119).

H. Schlier pense au contraire à la Cité céleste et rapproche l'expression οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ de Hebr., XII, 22-24; les « saints » sont alors les anges, habitants de la Cité de Dieu (cf. Ephes., I, 18). En faveur de cette interprétation, on fera valoir que notre épître offre beaucoup de contacts avec les textes de Qumrân et que dans ceux-ci la participation à la liturgie céleste tient une grande importance.

2° *Le Christ pierre d'angle.* — Après le ℣. 19 qui déclinait les titres d'honneur des convertis, le ℣. 20 exprime les conditions de leur croissance spirituelle en Église. Ils ont été édifiés sur le fondement des apôtres et prophètes, le Christ étant lui-même la pierre d'angle (ἀκρογωνιαίου) ou, selon certains (Jeremias, J. Cambier), la clef de voûte. Les deux textes scripturaires sur lesquels s'appuie S. Paul (Is., XXVIII, 16 et Ps., CXVIII, 22) supposent la première traduction; c'est le cas aussi à Qumrân où le texte d'Isaïe est appliqué à la communauté.

J. Jeremias, art. Ἀκρογωνιαῖος, dans *T. W. N. T.*, t. I, p. 792 sq.; art. Λίθος, *ibid.*, t. IV, p. 277-283; suivi par J. Cambier, *Vie chrétienne en Église. L'épître aux Éphésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui*, Tournai-Paris, 1966, p. 76; et H. Schlier. — En sens contraire : J. Pfammatter, *loc. cit.*, p. 143-151 (liste des auteurs pour chaque position); et R. J. Mc Kelvey, *Christ the Cornerstone*, dans *N. T. S.*, VIII, 1961-1962, p. 352-359.

La traduction « pierre d'angle » s'impose d'autant mieux que le judaïsme voyait dans la pierre de fondation du Temple le centre du monde, — le nombril à partir duquel la terre s'est développée, comme un embryon, — la dalle qui ferme l'entrée de l'Abîme et donne accès au monde supérieur.

3° *Édifiés sur le fondement des apôtres et prophètes.* — Le lien entre l'image de la pierre angulaire et des fondations s'explique comme une sorte de pesher d'Is., XXVIII, 16 :

Is., XXVIII, 16 : Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς.

Eph., II, 20 : Ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Dans I Cor., III, 10, le fondement c'est le Christ lui-même, tandis que Paul se compare à un sage architecte. Ici, on assiste à un glissement de sens, mais le rôle du Christ reste évidemment au premier plan. Les apôtres et prophètes ne sont fondement qu'en référence au Christ, à savoir en posant le Christ, comme fondement, par leur prédication (Y.-M. Congar, *Le mystère du Temple*, p. 198). Outre l'influence d'Is., XXVIII, 16 et de son interprétation à Qumrân, nous pensons qu'il faut tenir compte aussi d'un texte évangélique fondamental pour la conception de l'Église comme Temple spirituel : « Tu es Roc, et sur ce Roc j'édifierai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur elle (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) » (Matth., XVI, 18).

Pour une bibliographie récente, voir B. Rigaux, *S. Pierre et l'exégèse contemporaine*, dans *Concilium*, n° 27, 1967, p. 129-152.

L'un des titres archaïques donnés aux dirigeants de l'Église, c'est celui de στῦλοι, colonnes (Gal., II, 9 et *I*ª *Clem.*, V, 2). Dans l'Apocalypse, les douze Apôtres sont considérés comme les douze fondements du rempart de la Jérusalem céleste (Apoc., XXI, 14).

Voir Wilckens, art. Στῦλος, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 732-736; — O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*, dans *Z. N. W.*, XLVIII, 1957, p. 49-77; — C. K. Barrett, *Paul and the « Pillar » Apostles*, dans *Studia paulina...*, *J. de Zwaan*, 1953, p. 1-19.

On ne peut expliquer valablement le texte d'Ephes., II, 20, sans tenir compte de ce thème général de l'Église, temple spirituel, et plus spécialement des textes qui mettent en valeur le rôle de certains hommes comme « assises de fondation ».

4° *Qui sont les apôtres et prophètes?* — A la différence de IV, 11 où est employée une formule distributive (les apôtres et les prophètes et les évangélistes...), on trouve en II, 20 et III, 5 le même groupement des apôtres et prophètes avec un seul article. Deux interprétations sont possibles : ou bien on donne à καί un sens additif et l'on considère les prophètes comme distincts des apôtres, ou bien on donne à καί un sens epéxégétique et l'on comprend : les apôtres qui sont prophètes.

Relevons une particularité stylistique de notre épître : le goût pour les couples de mots, le second terme ne faisant que préciser le premier : ainsi en I, 4, Dieu nous a choisis pour que nous soyons ἁγίους καὶ ἀμώμους; en I, 17, σοφία et ἀποκάλυψις sont étroitement associées comme moyens de connaissance ; en II, 19, la répétition ξένοι καὶ πάροικοι n'a d'autre but que de renforcer l'idée. Citons comme autres exemples de ces redondances littéraires : τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγήν (III, 12), ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι (III, 17), ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος (IV, 2), κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι (IV, 14), συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (IV, 16), δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι (IV, 24), προσφορὰν

καὶ θυσίαν (v, 2), προσευχῆς καὶ δεήσεως (vi, 18).

a) Le fondement des apôtres. — Bien que le terme *apostolos* soit susceptible d'un sens très élargi (II Cor., viii, 23; Rom., xvi, 7), le contexte exige qu'il ne s'agisse pas des simples « apôtres des Églises », mais des témoins du Christ ressuscité. Ce groupe est plus étendu que celui des Douze (I Cor., xv, 7), mais ne peut se comprendre sans les Douze qui apparaîtront de plus en plus comme les « apôtres ». Pour ceux qui rejettent l'authenticité de l'épître aux Éphésiens et la placent vers la fin du I^er^ s., cette interprétation stricte s'impose. Même en se plaçant comme nous dans l'hypothèse de la rédaction paulinienne médiate (*i. e.* avec le rôle important d'un secrétaire), il s'agit des apôtres, dont le témoignage sert de base au kérygme pascal, base de toute vie de foi (cf. I Cor., xv, 1 sq.).

b) Les prophètes. — Prophètes de l'A.T. ? — A la suite de plusieurs Pères de l'Église (Chrysostome, Théodoret, Ambrosiaster), quelques modernes pensent aux prophètes de l'Ancien Testament. Ainsi F. Prat : « Le charisme prophétique du Nouveau Testament édifie, mais ne fonde pas. Au contraire, nous savons combien Paul est jaloux d'asseoir la nouvelle économie sur les bases de l'ancienne et de nous représenter les apôtres comme les héritiers des prophètes » (*La théologie de S. Paul*, t. ii, p. 340).

Contre Prat, on fera remarquer que l'ordre « apôtres et prophètes » est bien peu naturel, s'il s'agit des prophètes de l'Ancien Testament. Argument décisif : il est impossible de voir dans les prophètes de iii, 5 des personnages de l'Ancienne disposition, puisque S. Paul vient de dire que la connaissance du mystère a été refusée aux générations passées.

Charismatiques du N. T.? — C'est la thèse la plus souvent soutenue, par assimilation de ii, 20 avec iv, 11. D'ordinaire, les auteurs n'éprouvent pas le besoin de justifier leur position. E. Percy, par contre, s'y est efforcé en tenant compte de tout le chapitre iii. Puisque Paul fait de la vocation des Gentils à la foi le centre du Mystère, il s'associerait à tous ceux qui ont été les pionniers de l'évangélisation auprès des païens : Barnabé, Andronicus et Junias (Rom., xvi, 7), les hommes de Chypre et de Cyrène, fondateurs de la chrétienté d'Antioche (Act., xi, 20), les prophètes et les didascales d'Antioche (Act., xiii, 1), sans oublier les apôtres qui, comme Pierre, Jacques et Jean, ont reconnu l'authenticité de sa mission (*Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 342-349).

c) Apôtres-prophètes. — Pareille extension nous semble contraire à l'esprit du texte. S'il est vrai que Paul ne veut pas faire cavalier seul, il n'insiste pas moins sur sa connaissance exceptionnelle du Mystère et, lui qui est si jaloux de ses droits d'apôtre du Christ, il n'a certainement pas l'intention de se ranger dans la foule des prophètes anonymes ou des apôtres de second rang (W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925, p. 363-371).

L'exégèse de Percy ne permet pas de comprendre pourquoi S. Paul insiste tellement sur sa connaissance du Mystère. Il a reçu pour cela une apocalypse (νῦν ἀπεκαλύφθη, Ephes., iii, 5, cf. Gal., i, 12 sq.) et de ce fait a reçu une investiture analogue à celle de Pierre, constitué Roc de l'Église.

A.-M. Denis a bien vu le lien entre ces textes, *L'investiture de la fonction apostolique par « apocalypse »*, dans *R. B.*, lxiv, 1957, p. 492-515, mais il a proposé une interprétation « invraisemblable » (appréciation de A. Vögtle, art. *Petrus*, dans *Lex. f. Theol. und Kirche*, t. viii, col. 336). Pour lui, Matth., xvi, 17-18 *a* serait « l'écho d'une polémique destinée à souligner l'autorité de S. Pierre face à S. Paul » (p. 510). — Réfutation détaillée par J. Dupont, *La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt XVI, 17)*, dans *R. S. R.*, lii, 1964, p. 411-420, et *S. Paul témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de S. Pierre dans la collégialité épiscopale*, coll. Unam Sanctam, n° 52, Paris, 1965, p. 15-21.

Dans Galates, Paul insiste sur l'origine directe de son apostolat (Gal., i, 1, 12 sq.). Néanmoins, il tient à ce que soit manifestée sa communion dans la foi avec ceux qui étaient « apôtres avant lui » (Gal., i, 17). Il est nécessaire à son apotolat qu'apparaisse en pleine lumière l'accord des « colonnes de l'Église » avec le principe de la liberté des Gentils convertis (Gal., ii, 2 sq.). La discussion d'Antioche, vive dans la forme et grave dans sa portée immédiate, n'en supposait pas moins l'accord des deux apôtres sur le fond du problème.

Dans un examen serré de la thèse de A.-M. Denis, dom Dupont a montré qu'il est inutile de recourir au vocabulaire paulinien pour expliquer Matth., xvi, 16-18; au contraire, « c'est le contexte de la tradition proprement évangélique qui fournit » à Gal., i, 15 sq. son « véritable éclairage ». De la révélation accordée à Pierre par le Père, il convient de rapprocher les autres *logia* qui soulignent les privilèges des Douze : c'est à eux qu'il a été donné (ὑμῖν δέδοται) de connaître les mystères du royaume des cieux (Matth., xiii, 11 par. voir aussi Matth., xi, 25 sq.; xiii, 16 sq. par.) et le Christ les a établis comme les chefs de l'Israël eschatologique (Matth., xix, 28 et Luc., xxii, 30).

Les affirmations de Paul sur la nature prophétique de son apostolat (Gal., i, 15 sq. etc.) correspondent ainsi à la tradition qui fait des Douze les prophètes de Jésus. La différence — c'est elle qui explique les difficultés de Paul à faire admettre son apostolat — c'est que les uns ont reçu leur formation au cours de la vie terrestre de Jésus et l'envoi décisif lors des apparitions pascales, alors que Paul a été gratifié de la seule vision de Damas. Apostolat et prophétisme apparaissent donc comme étroitement associés. C'est pourquoi P. Jouön (*art. infra cit.*) a proposé de considérer l'expression « apôtres et prophètes » de Eph., ii, 20 (et iii, 5) comme une sorte d'hendiadys.

P. Jouön, *Notes de philologie paulinienne. Ephes., II, 20*, dans *R. S. R.*, xv, 1925, p. 532-534. — Ajoutons un argument philologique : les formules προφῆται καὶ ἱερεῖς, στολισταῖ καὶ ἱερεῖς signifient : les prêtres qui appartiennent à la classe des prophètes (*hm-ntr*; *supra*, t. viii, col. 862-865), les prêtres qui appartiennent à la classe des stolistes (chargés de vêtir les statues divines) (E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, p. 79).

Tout en ayant le tort d'introduire ici la catégorie sacerdotale, J. Pfammatter aboutit à cette conclusion après une enquête très minutieuse : « Il n'y a pas là un groupe d'hommes différents des apôtres (au sens strict), mais il s'agit simplement d'un autre point de vue, selon lequel les premiers apôtres sont le fondement de l'Église : en tant qu'apôtres, ils sont les témoins tout puissants et par là les représentants de Jésus, pasteur et prêtre; en tant que prophètes, par contre, les authentiques maîtres et messagers de la révélation reçue par eux » (*Die Kirche als Bau*, p. 96). De son côté, J. Murphy-O'Connor fait remarquer très justement que les deux titres ne font pas double emploi : le terme d'apôtre signifie la mission, celui de prophète « le caractère de cette mission et les moyens par lesquels elle s'exerce » (*La prédication selon S. Paul*, p. 34, en note). Pour Paul, la valeur religieuse essentielle, c'est celle de la foi et c'est pourquoi il déclare : « Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais prêcher l'Évangile... » (I Cor., i, 17; voir aussi dans le même sens L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre* Apostolos, dans *Recueil*, t. iii, p. 189-190).

5° *Conséquences théologiques.* — *a) Unité du fondement doctrinal de l'Église.* — Même si l'on récuse

notre exégèse, on doit reconnaître que S. Paul unit étroitement apôtres et prophètes. Il faut donc rejeter résolument les explications apportées par certains auteurs sur un double fondement. Citons H. Schlier : « Le fondement de l'Église en tant que construction céleste est double : ceux qui sont les autorités en raison du principe de l'envoi *(Sendung)* et du mandat direct (*Beauftragung*), et ceux qui sont les autorités charismatiques » (*Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, p. 142). Pareille assertion vient d'une grave confusion sur le sens de *charisma* dans S. Paul; comme nous l'avons relevé plus haut, il n'y a pas opposition entre apostolat et charisme. Parce qu'apôtre, Paul rassemble toutes les fonctions particulières dans l'Église et juge en dernier ressort des « dons spirituels ».

La même confusion se retrouve dans l'article de N. Füglister : « L'Église est édifiée non seulement sur les apôtres, mais aussi sur les prophètes : elle a donc un *double fondement* (c'est nous qui soulignons) (cf. Eph., II, 20), et si l'on a raison de remarquer que le ministère des apôtres et de Pierre, fonction fondamentale, devait nécessairement se prolonger dans l'Église après les apôtres, il en est de même du prophétisme, qui a la même valeur fondamentale et donc essentiellement la même nécessité » (art. *Prophète*, dans *Encyclopédie de la Foi*, t. III, p. 501). L'idée de sucession est totalement étrangère à Ephes., II, 20; elle apparaît peut-être en IV, 11.

b) L'apostolicité de l'Église. — Ephes., II, 20 et Apoc., XXI, 14 constituent des bases essentielles pour la définition de l'« apostolicité » de l'Église.

Voir à ce sujet le numéro spécial d'*Istina*, XIV, janvier 1969 : *Problèmes de l'œcuménisme*, rapports présentés à la commission « Catholicité et Apostolicité ».

Celle-ci se définit, en premier lieu, par la fidélité au témoignage des apôtres. Comme l'écrit Y.-M. Congar, « dans une société comme est l'Église, la cause réalisatrice, l'autorité instituante devient principe formel en s'immanentisant dans le groupe comme autorité organisatrice. C'est pourquoi les apôtres, qui sont les constructeurs de l'Église-Temple de Dieu (I Cor., III, 9,17), sont présentés également comme en étant les assises (Ephes., II, 20) : d'initiateurs extérieurs à l'œuvre, ils deviennent la partie formelle et organisatrice de celle-ci » (*Esquisses du mystère de l'Église*, 2e éd., p. 172).

Voir aussi : *L'apostolicité de l'Église selon S. Thomas d'Aquin*, dans *R. Sc. Ph. Th.*, LIV, 1960, p. 209-224; — *Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine*, dans *Volk Gottes, Festgabe für J. Höfer*, Fribourg-en-Br., 1967, p. 84-110.

C'est toujours par la méditation du témoignage apostolique que nous pouvons avoir accès à la pensée du Christ. « L'Église repose d'aplomb sur leur témoignage et s'édifie sur eux » (Ch. Masson, *L'épître aux Éphésiens*, Neuchâtel-Paris, 1953, p. 169). Ce témoignage est « collégial ». Aussi l'Église s'est-elle toujours opposée aux révélations particulières, comme celles dont se réclamèrent les gnostiques au IIe siècle. L'unité de l'Église, constituée par la communion dans une même foi (Ephes., IV, 4), se rattache ainsi à son apostolicité. Soulignons enfin le caractère « normatif » du témoignage apostolique; à une époque où, sous couleur d'herméneutique, certains tendent à vider le message de son contenu propre, il est nécessaire de rappeler le caractère déterminant de l'*oikodomè* apostolique (cf. M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 64, 215 sq.).

III. Le rôle des prophètes dans l'Église. — Avec le chap. IV, Paul développe les exigences pratiques de la vie dans l'unité. Il met en valeur l'action du Christ glorifié dans l'Église : « C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du corps du Christ (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) ». La cascade de compléments qui terminent le passage cité est susceptible de plusieurs interprétations (voir les commentaires). Avec Schlier, nous pensons que les saints ne sont pas ici les fidèles en général, mais les chrétiens qui, par mission du Christ, exercent la *diakonia*. Le but commun de leur ministère, c'est l'édification du Corps du Christ (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) et l'acheminement de tous à la pleine connaissance du Fils de Dieu (℣. 13).

On notera comment l'Apôtre voit dans les ministères le don du Christ vainqueur (cf. la citation de Ps., LXVIII, 19 au ℣. 8) à son Église. Le ἔδωκεν du ℣. 11 (à comparer avec ἔθετο de I Cor., XII, 28; *supra*, col. 1293) reprend le ἔδωκεν δόματα du psaume. Ce don est ordonné à la croissance et à l'unité de l'Église, comme le montre la comparaison anatomique des jointures (℣. 16 : διὰ πάσης ἁφῆς; cf. Col., II, 19).

Comme en I Cor., XII, 28, les prophètes sont distingués en Eph., IV, 11 des apôtres (τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας). Après eux viennent les évangélistes, missionnaires (Act., XXI, 8; *supra*, col. 1281) ou premiers rédacteurs des traditions sur le Christ (D.Y. Hadidian, Τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς *in Eph. IV, 11*, dans *C.B.Q.*, XXVII, 1966, p. 317-321), et les pasteurs qui sont associés aux didascales (J. Jeremias, art. Ποιμήν, dans *T.W.N.T.*, t. VI, p. 497). La liste d'Ephes., IV, 11 manifeste ainsi le développement des ministères et constitue une étape intermédiaire entre la période des origines (apôtres, prophètes et didascales) et celle des Pastorales et de S. Ignace d'Antioche (épiscopes-presbytres-diacres) (voir A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, p. 106 sq.). La fonction spécifique des prophètes n'est pas indiquée ici. La construction du Corps du Christ est la finalité de tous les ministères : d'après les indications de I Cor., XIV, 3, on assignera aux prophètes un rôle d'explication des desseins de Dieu à partir de l'Écriture et de soutien des communautés dans l'épreuve.

Leur rôle dans la liturgie est probable, vu l'importance que nos épîtres donnent aux cantiques inspirés par l'Esprit-Saint :

« Chantez à Dieu de tout votre cœur avec reconnaissance, par des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés (ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς) » (Col., III, 16).

« Ne vous enivrez pas de vin : on n'y trouve que libertinage; mais cherchez dans l'Esprit votre plénitude (πληροῦσθε ἐν πνεύματι). Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés (ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς); chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur » (Eph., V, 18-19).

G. Delling, art. ὕμνος, dans *T. W. N. T.*, t. VIII, p. 492-506; — R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Gœttingue, 1967.

Ces textes concernent le chant, dans l'assemblée liturgique, non pas seulement de psaumes, mais aussi de pièces nouvelles créées sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu. Les communautés d'Asie mineure ont connu très tôt l'efflorescence du lyrisme chrétien (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, p. 306). Relevons à titre d'exemple : l'hymne au Serviteur, dont S. Paul semble bien s'être inspiré dans Phil., II, 6-11; la bénédiction solennelle qui ouvre l'épître aux Éphésiens et où l'on retrouve les thèmes de la *berakah* juive et les caractéristiques de la poésie asianique; le fragment baptismal conservé en Ephes., V, 19 : « Éveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ. » A la fin du Ier siècle, l'Apocalypse nous apporte d'autres

témoignages et, quand Pline le Jeune fera son enquête sur les chrétiens, il relèvera qu'ils chantent en l'honneur du Christ : « Carmenque Christo quasi deo dicere » (*Epist.*, x, 96, 7).

De son côté, la *Didachè* attribue au prophète le droit de prononcer la bénédiction à son gré : « Laissez les prophètes rendre grâce autant qu'ils le voudront » (*Did.*, x, 7). Indice précieux qui corrobore les indications recueillies dans Luc., i-ii et manifeste le lien entre la prophétie et la liturgie naissante.

VI. La lutte contre les faux prophètes dans les Pastorales et les Épîtres catholiques. — Attestée déjà dans les Synoptiques, la mise en garde contre les faux prophètes revient avec une insistance très particulière dans les écrits tardifs du Nouveau Testament. Sans établir un classement chronologique, nous grouperons en raison de leurs affinités le discours de S. Paul aux anciens d'Éphèse (Act., xx), vrai prélude aux Pastorales, les épîtres à Timothée et à Tite, les épîtres de Jude, de Pierre et de Jean, puis nous indiquerons quels moyens sont proposés pour lutter contre l'influence pernicieuse des faux prophètes et faux docteurs. Le plus souvent, en effet, il n'est guère possible de distinguer entre les deux.

Pour comprendre ces textes, il importe de bien connaître les courants de pensée et les tendances religieuses de l'époque. On se reportera à l'art. Pastorales, t. vii, col. 29-45 : « Hérésie et hétérodoxie », où le P. Spicq a accumulé une précieuse documentation.

Nous adopterons l'ordre suivant : 1° Le discours de Paul aux presbytres d'Éphèse. 2° Les Épîtres pastorales. 3° Prophétie et imposition des mains. 4° Faux prophètes et faux docteurs dans les Épîtres catholiques.

1° *Le discours de S. Paul aux presbytres d'Éphèse* (Act., xx, 18-35). — Dans la structure des Actes, le discours de Paul aux presbytres d'Éphèse revêt une grande importance. C'est le seul discours qui est adressé aux « ministres » de l'Église, alors que les discours précédents nous offraient des spécimens de la prédication missionnaire, adaptée aux divers auditoires. Avec ce passage se pose formellement la question de la « succession apostolique ».

Outre les commentaires, voir : J. Munck, *Discours d'adieu dans le N. T. et la littérature biblique*, dans *Aux sources de la Tradition (Mélanges M. Goguel)*, Neuchâtel, 1950, p. 155-170. — R. Schnackenburg, *Episkopus und Hirtenamt. Zu Apg 20, 28*, dans *Episcopus (Kard. Faulhaber-Festschrift)*, Regensburg, 1949, p. 66-88. — J. Dupont, *Le discours de Milet*, collection Lectio divina, n° 32, Paris, 1962. — H. Schürmann, *Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg XX, 18-35)*, dans *Unio christianorum (Festschrift L. Jaeger)*, Paderborn, 1962, p. 108-146, reproduit dans *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Dusseldorf, 1968, p. 310-340.

J. Munck a rapproché les recommandations de Paul des autres « discours d'adieu » assez fréquents dans la littérature biblique et intertestamentaire. L'annonce de la corruption qui s'étendra après la mort du chef fait partie du schéma habituel (ainsi, le discours de Noé dans le *Livre des Jubilés*, vii, 27 sq. ; *Test. de Joseph*, x, 1-xi, 1 ; xvii-xviii). En utilisant la comparaison du loup, S. Paul se rattache à la mise en garde du Christ en Matth., vii, 15 :

« Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau, et que du milieu de vous se lèveront des hommes qui tiendront des discours pervers dans le but d'entraîner les disciples à leur suite. Soyez donc vigilants... » (Act., xx, 29-31).

En apparence, le texte distingue deux sortes de périls : les uns venus du dehors (℣. 29), les autres surgis de l'intérieur de la communauté. Il nous semble pourtant que dans les deux cas il s'agit de chrétiens. Des prédicateurs païens feraient-ils courir un tel danger? Si le ℣. 29 vise des prédicateurs itinérants, l'emploi du verbe εἰσελεύσονται est parfaitement justifié. Il faut vérifier l'orthodoxie des nouveaux venus avant de les accueillir dans la communauté. Le désintéressement est l'un des critères (℣. 33-35 ; cf. *Didachè*, xi, 6-12). Le sens de l'unité chrétienne en est un autre : le ℣. 30 vise l'esprit sectaire des faux docteurs qui, en prêchant des doctrines contraires à la foi (διεστραμμένα), veulent s'attirer des partisans (ἀποστᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν).

Le discours est rédigé en termes généraux, qui ne permettent pas de décrire avec précision les erreurs incriminées. C'est l'hérésie comme telle qui est dénoncée. Pensant à l'Église de son temps, après la mort des apôtres, S. Luc met en valeur l'importance de la tradition apostolique. Elle a été transmise en public (℣. 20) et en son intégralité (℣. 27). Il n'y a pas à chercher d'autres révélations auprès des amateurs de nouveautés.

Les dépositaires de la tradition apostolique, ce sont les presbytres-épiscopes d'Éphèse que Paul a convoqués auprès de lui. Solennellement l'Apôtre leur rappelle leurs responsabilités :

« Prenez garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau dont l'Esprit-Saint nous a constitués épiscopes (ἔθετο ἐπισκόπους), pour paître l'Église de Dieu, acquise par lui au prix de son propre sang » (xx, 28).

On se reportera au commentaire du P. Spicq, *supra*, t. vii, col. 12-13. Le rôle de l'Esprit-Saint est bien mis en valeur (cf. P. Grelot, *La structure ministérielle de l'Église*, dans *Istina*, 1970, p. 413). Pas trace d'une opposition entre une conception charismatique et une conception institutionnelle de l'Église. Le propre de la communauté eschatologique, c'est d'être animée du dedans par l'Esprit divin. Paul peut donc remettre à Dieu et à la parole de sa grâce (℣. 32) les pasteurs d'Éphèse. Ils seront assistés ainsi pour maintenir l'unité du troupeau dans la fidélité à « l'Évangile de la grâce de Dieu » (xx, 24).

2° *Les Épîtres pastorales.* — Les Pastorales se caractérisent par l'importance donnée à la connaissance exacte de la vérité et à l'enseignement traditionnel (*supra*, t. vii, col. 44-45).

Voir *supra* art. Pastorales, t. vii, col. 1-50 (C. Spicq) et ajouter à la longue bibliographie : C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, coll. *Études bibliques*, 4e éd. refondue, 2 t., Paris, 1969. — P. Dornier, *Les Épîtres pastorales*, coll. *Sources bibliques*, Paris, 1969. — E. Käsemann, *Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparenäse*, dans *Exeg. Vers.*, t. i, p. 101-108 ; *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, dans *Z. T. K.*, xlix, 1952, p. 272-296 (*Exeg. Vers.*, t. i, p. 135-157). — A. Jaubert, *L'image de la colonne (I Tim., III, 15)*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus, 1961*, Rome, 1963, t. ii, p. 101-108. — J. Murphy-O' Connor, *La « vérité » chez S. Paul et à Qumran*, dans *R. B.*, lxxii, 1965, p. 29-76. — J. H. Elliott, *A catholic Gospel : Reflections on Early Catholicism in the New Testament*, dans *C. B. Q.*, xxxi, 1969, p. 213-223.

La conversion se réalise par « la connaissance de la vérité » (I Tim., ii, 4 : εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας). La *didaskalia* est associée à la lecture de l'Écriture et à la paraclèse (I Tim., iv, 13 ; II Tim., iii, 16) ; elle consiste dans l'interprétation traditionnelle de l'Écriture et s'oppose aux élucubrations des faux docteurs. Le donné de la foi est comparé à un dépôt (παραθηκή) qu'il faut garder fidèlement (I Tim., vi, 20 ; II Tim., i, 12).

Ces prescriptions sont d'autant plus importantes qu'on assiste à une offensive généralisée de l'erreur :

« L'Esprit dit expressément (ῥητῶς λέγει) que dans les derniers temps certains renieront la foi pour s'attacher à des esprits trompeurs (πνεύμασιν πλάνοις) et à des doctrines diaboliques, séduits par des menteurs hypocrites... » (I Tim., iv, 1-2).

Par la formule ῥητῶς λέγει, Paul semble introduire une citation, à moins que l'adverbe signifie seulement : de manière explicite. On peut penser à l'intervention d'un prophète au cours d'une assemblée liturgique; ce pourrait être aussi l'explicitation apportée par Paul lui-même à cette idée traditionnelle que les derniers temps seront caractérisés par une recrudescence des fléaux de toute sorte. Parmi les « signes » annonciateurs de la fin des temps, l'apocalypse synoptique ne compte pas seulement les guerres, les tremblements de terre et les famines, mais aussi la parution de faux prophètes (Marc., XIII, 6, 21-22 et par.; *supra*, col. 1273). Nous avons ici une actualisation de ces sombres perspectives et, conformément au point de vue propre des Pastorales, c'est la perversion de la « vérité » qui est seule retenue.

L'expression *pneumata plana* rappelle la terminologie de Qumrân et des *Testaments des XII Patriarches*. Selon la *Règle de Communauté*, il existe une lutte incessante entre « les esprits de vérité (אמת) et de perversité (עול) » (*1 Q S* III, 19 sq.). L'allusion qui est faite en II Tim., III, 8 à Jannès et Jambrès, cités dans le *Document de Damas* (V, 17-19), montre que l'auteur des Pastorales est familier avec les thèmes qumrâniens (*supra*, t. VII, col. 42) et cela confirme l'idée que les hérétiques combattus viennent de milieux juifs hétérodoxes.

3° *Prophétie et imposition des mains.* — L'Apôtre, par deux fois, fait allusion à l'imposition des mains sur Timothée (I Tim., IV, 14 et II Tim., I, 6) et mentionne à ce propos une intervention prophétique (cf. I Tim., I, 18). Ce rappel était clair pour le destinataire; il n'en va pas de même pour nous. D'après l'analogie d'Act., XIII, 1-3, on peut supposer qu'un prophète a désigné Timothée à l'attention de Paul; mais Act., XVI, 3 souligne l'initiative de l'Apôtre et fait penser qu'il a reçu lui-même l'indication (cf. Gal., II, 2, où Paul décide de monter à Jérusalem à la suite d'une apocalypse).

La « prophétie » n'est pas seulement pour Timothée le garant de sa vocation, mais elle apparaît comme une source toujours actuelle de force. « Tel est l'avertissement que je t'adresse, Timothée, mon enfant, en accord avec les prophéties jadis prononcées sur toi (κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας), afin que, pénétré de celles-ci, tu combattes le bon combat (ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν) » (I Tim., I, 18). La construction est si abrupte que les traducteurs recourent à un participe pour traduire la fin de la phrase : « appuyé sur » (Spicq), « pénétré de » (*Bible de Jérusalem*), « braced by them » (Kelly)... On attendrait après le verbe « combattre » un complément instrumental, avec ou sans ἐν, tel que « les armes de justice » (II Cor., VI, 7), ou « le glaive de l'esprit » (Ephes., V, 17). Dans cette atmosphère de combat spirituel pour la foi, les prophéties, comme toute Parole authentique de Dieu, sont douées d'énergie pour habiliter Timothée à sa mission.

Dans un contexte analogue, Paul invite son disciple à « raviver le don que Dieu a déposé en toi par l'imposition des mains » (ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου; II Tim., I, 6). Nous n'avons pas ici à refaire l'histoire très complexe du rite de l'imposition des mains. Il suffit de relever son effet : le χάρισμα τοῦ θεοῦ, conçu comme un don permanent et une exigence spirituelle. De là vient que dans son Excursus IX, « Imposition des mains et ordination de Timothée » (p. 722-730), C. Spicq propose de comprendre προφητείαι au sens de « paroles communiquant l'Esprit », presque « formules liturgiques ».

« Il est meilleur de donner à διά (en I Tim., IV, 14 : ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας) sa valeur propre d'instrumentalité et de comprendre προφητείας comme un génitif singulier : « par une parole prophétique », au sens large de ce terme : « venant de Dieu, surnaturel », englobant toute la « Liturgie de la Parole » qui accompagnait l'imposition des mains et explicitait sa signification au cours de la cérémonie de l'ordination. » (p. 727).

A la bibliographie donnée par C. Spicq, t. VII, col. 13-14, ajouter : K. Hruby, *La notion d'ordination*, dans *La Maison-Dieu*, n° 102, 1970, p. 30-56. — C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, *ibid.*, p. 57-72.

Käsemann a bien vu ce rapport entre l'imposition des mains et le *charisma* au sens de communication de l'Esprit, mais il en tire des conséquences extrêmes. L'imposition des mains « est communication de l'Esprit et habilite pour la gérance (*Verwaltung*) du *depositum fidei* de I Tim., VI, 20 »... « Un ministère (*Amt*), s'opposant au reste de la communauté, est devenu le porteur de l'Esprit (*Geistträger*) au sens propre et la conception primitive, selon laquelle tout chrétien reçoit au baptême l'Esprit, recule et pratiquement disparaît. Il est également clair que cela n'a plus rien à voir avec l'enseignement paulinien des charismes. L'héritage juif refoule l'héritage paulinien au moins sur un point central de la prédication... *Charisma* désigne le mandat de l'ordination (*Ordinationsauftrag*) et l'habilitation à gérer le *depositum fidei*. D'une manière peu élégante, mais absolument conforme à la réalité, on doit parler d'un esprit ministériel (*Amtsgeist*) » (*Amt und Gemeinde*, dans *Exeg. Versuche*, t. I, p. 128 sq.).

Attentif aux différences, Käsemann les durcit en thèses opposées. Remarquons que les Pastorales n'oublient pas que l'Esprit est donné au baptême, qu'il opère la régénération du baptisé (Tit., III, 5) et demeure dans les chrétiens (I Tim., I, 14). L'enseignement paulinien sur les charismes dans I Cor. et Rom. n'est pas formulé par opposition à des fonctions, puisque l'apostolat est considéré comme la « grâce » supérieure (Rom., I, 6; I Cor., XII, 28; Ephes., IV, 11). A juste titre H. Fr. von Campenhausen a dénoncé l'opposition « typiquement moderne » « entre les groupes institutionnels et charismatiques. Les titulaires de charge (*Amtsträger*) eux aussi possèdent l'Esprit, et les charismatiques (*Geistträger*) eux aussi enseignent dans la force de la vérité apostolique reçue pour autant qu'ils appartiennent en vérité à l'Église (Campenhausen vise la situation du II^e s.). La frontière est tirée du point de vue réel et dogmatique (*sachlich-dogmatisch*), non du point de vue du droit ecclésiastique et de la sociologie » (*Kirchliches Amt*, p. 195).

Si elles ne marquent pas une rupture avec la constitution « paulinienne » de l'Église, les Pastorales ne constituent pas moins un jalon important dans le développement des ministères. Ce qu'elles mettent principalement en relief, c'est la responsabilité de Tite et Timothée, des épiscopes et des presbytres dans la conservation et la transmission de la saine doctrine : « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs (πιστοῖς ἀνθρώποις), capables à leur tour d'en instruire les autres » (II Tim., II, 2; voir A. M. Javierre, *Pistoi Anthropoi*, dans *Studiorum paulinorum Congressus*, t. II, p. 109-118).

Cet ordre, il faut le comprendre d'après le verset précédent, où Paul demande à Timothée de « se fortifier dans la grâce qui est dans le Christ Jésus ». Cela veut dire que le choix des « hommes sûrs ne peut se faire sans le discernement accordé par le Saint-Esprit » (K. Stalder, *Les successeurs des Apôtres d'après le N. T.*, dans *Ministères et laïcat*, Taizé, 1964, p. 82). En d'autres termes, ce passage pose le fondement d'une

doctrine de la tradition et de la succession apostolique (H. Roux, cité par P. Dornier, *in h. loc.*). On le comparera à l'exhortation suivante :

« Pour toi, demeure dans ce que tu as appris et dont tu as acquis la certitude. Tu sais de quelles personnes tu l'as appris et que, depuis ta tendre enfance, tu connais les Saintes Lettres... » (II Tim., III, 14-15).

Ce texte est fort intéressant parce qu'il unit le témoignage apostolique et la Ste Écriture (cf. H. Roux, *in h. loc.*, p. 145 sq.). Ainsi se précisent les fondements de la « didascalie » qui s'organise pour faire face aux périls doctrinaux, mais dont l'origine remonte aux temps même de l'Église naissante (contre H. Fr. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 163 sq., qui établit une coupure entre la période des origines et le IIe s.).

4° *Faux prophètes et faux docteurs dans les Épîtres catholiques.* — La polémique contre les faux docteurs est très violente dans l'Épître de Jude et, dans sa dépendance, en II Petr. On ne saurait rien tirer de précis de ce « portrait-robot » de l'hérétique (C. Spicq, *Les Épîtres de S. Pierre*, Paris, 1966, p. 202), où défilent tous les griefs traditionnels : impiété (Judæ, 4), impureté et orgueil (ỿ. 8), avidité (ỿ. 12), esprit de secte (ỿ. 19). Dans ce déferlement, Jude voit l'accomplissement de ce qu'ont prédit « les apôtres de Notre Seigneur Jésus-Christ » (ỿ. 17). Le contexte est judéo-chrétien, comme le montre l'importance donnée aux apocryphes juifs (Hénoch et *Assomption de Moïse*, Judæ, 8, 9, 14). Sur ce point, l'auteur de II Petr. opérera une révision bien notable (voir K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, dans *Herders theologischer Kommentar zum N. T.*, XIII, « Die jüdischen Apokryphen in Jud. und II Petr. », p. 220-221).

Par opposition aux élucubrations des faux docteurs, Jude rappelle que la foi « a été transmise aux saints une fois pour toutes » (τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει, ỿ. 3). On relèvera l'importance de cet ἅπαξ : Jude proclame que la révélation est achevée.

La IIe épître de S. Pierre dénonce les mêmes adversaires, expressément dénoncés comme « de faux prophètes », qui introduisent des sectes pernicieuses (αἱρέσεις ἀπωλείας) et renient le Maître qui les a rachetés (II Petr., II, 1). Ils sont assimilés à Balaam qui, dans la haggada, se voyait chargé de tous les vices (G. Vermes, *The story of Balaam*, dans *Scripture and Tradition*, Leyde, 1961, p. 127-177; et M. McNamara, *The N.T. and the palestinian Targum*, Rome, 1966, p. 186; *infra*, col. 1328). Seul un point précis de leur enseignement est réfuté, leurs doutes au sujet de la Parousie (II Petr., III, 3-10). L'auteur de la IIe épître de S. Pierre répond par divers arguments qui rappellent ceux de certains docteurs juifs après 70 : si Dieu semble « tarder », c'est qu'il veut laisser aux pécheurs le temps de la conversion (A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leyde, 1961, p. 87-97).

En réponse au découragement qui se manifeste, la IIe épître de S. Pierre réaffirme la validité de l'espérance prophétique : « Ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (II Petr., II, 21). Ce texte est un *locus classicus* pour le traité de l'Inspiration (t. IV, col. 488-490). Nous relèverons ici la confrontation entre le témoignage apostolique, résumé à propos de la transfiguration (I, 16-18), et l'attestation des prophètes : « Ainsi nous tenons plus ferme la parole prophétique ». Dans le même sens, II Petr., III, 2 unit la « prédiction des saints prophètes » (τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν) et le « commandement des apôtres » (τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς). Avec des expressions différentes, l'affirmation de I, 19 rejoint le développement de S. Paul sur le « voile de Moïse » (II Cor., III, 4 sq.). L'Ancien Testament ne se comprend vraiment que par ses relations avec le Nouveau.

L'inspiration de l'Écriture n'est pas mise en doute par les faux docteurs, mais c'est l'interprétation (ἐπίλυσις, II Petr., I, 20) qui est en cause. Par opposition aux exégèses fantaisistes, la IIe épître de Pierre affirme que seule l'Église, héritière du témoignage apostolique, peut interpréter authentiquement l'Écriture (Schelkle, p. 202, note 1).

La formule πᾶσα προφητεία γραφῆς serait dirigée, selon Käsemann, contre le prophétisme chrétien. « Nous devrions nous étonner qu'il ne soit plus question de la prophétie néo-testamentaire. Cependant cette énigme se résout aisément... La prophétie primitive a été l'un des instruments les plus dangereux, sinon même l'élément déterminant de la gnosticisation croissante de l'Église. Dans l'affrontement avec ce danger, l'Église a acepté l'institution judéo-chrétienne du presbytérat, d'où est sorti par la suite l'épiscopat monarchique. Le ministère conféré par l'ordination est l'adversaire-né de la gnose comme de la prophétie chrétienne primitive... Pour la IIe épître de S. Pierre, il n'y a que la prophétie écrite, telle qu'elle est contenue dans l'Ancien Testament » (*Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, dans *Exeg. Versuche*, t. I, p. 151).

Ce texte méritait d'être cité parce qu'il résume bien la synthèse historique de Käsemann. Les analyses précédentes ont montré au rebours qu'il est erroné d'établir une opposition irréductible entre la constitution paulinienne de l'Église et la constitution hiérarchique, issue du judéo-christianisme. Malgré tant de travaux de valeur, les origines de la gnose restent incertaines et l'on s'étonnera du lien si étroit que Käsemann établit entre « prophétie primitive » et « gnosticisation » de l'Église. Par l'importance donnée aux problèmes anthropologiques et au dualisme métaphysique, la gnose n'est elle pas aux antipodes de la prophétie biblique qui a pour objet l'intervention de Dieu dans notre monde et professe la résurrection de la chair ? Les fausses doctrines, dénoncées par les Pastorales et les Épîtres catholiques, se rattachent pour une part aux spéculations du judaïsme hétérodoxe, mais cela ne permet pas d'établir un lien direct avec la prophétie chrétienne. Enfin, en ce qui concerne II Petr., I, 20, il nous semble que Käsemann fausse la pointe du passage : l'addition γραφῆς a seulement pour but de caractériser certains textes comme appartenant à l'Écriture, par opposition aux textes apocryphes qui ne sont pas reçus dans l'Église et donc n'ont pas d'autorité.

VII. L'Esprit de prophétie dans le « corpus » johannique. — Malgré des différences considérables dans le genre littéraire, le style et la visée théologique, les écrits traditionnellement attribués à S. Jean présentent assez d'affinités entre eux pour que l'on puisse parler d'un *corpus* johannique.

Voir *supra* les art. APOCALYPSE, t. I, col. 306-325; JEAN (Épîtres de Saint), t. IV, col. 797-815; JEAN (Évangile de Saint), t. IV, col. 815-843; JEAN LE PRESBYTRE, t. IV, col. 843-847. État plus récent de la question et solution nuancée sur la date relative de l'Évangile et de l'Apocalypse, dans F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, coll. Études bibliques, t. I, Paris, 1959, p. 60-63.

Les écrits johanniques offrent, entre autres points communs, celui d'une théologie développée de l'Esprit-Saint, comme don du Christ ressuscité à son Église. Nous n'avons pas à exposer ici l'enseignement pneumatologique du Disciple que Jésus aimait, mais à relever les thèmes qui se rapportent directement au prophétisme.

Après avoir abordé la question d'un « cercle johannique » à la base de ce *corpus*, nous aborderons succes-

sivement : I. Le discernement des esprits d'après les lettres johanniques (col. 1318). — II. Le rôle prophétique du Paraclet (col. 1320). — III. L'Apocalypse (col. 1322) : 1° La prophétie comme témoignage. 2° La conscience prophétique de l'auteur de l'Apocalypse. 3° Le rôle des prophètes dans la communauté chrétienne. 4° Mise en garde contre les faux prophètes. 5° La fonction prophétique de l'Église.

Œuvre du cercle prophétique ? — De nombreux critiques ont interprété les écrits johanniques dans le cadre du conflit entre le « ministère charismatique itinérant » et le « ministère institutionnel » sédentaire (cf. la thèse de Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig, 1884, citée *supra*, col. 1264; voir l'art. JEAN, t. IV, col. 811). Cette thèse a été reprise par Bornkamm à l'art. Πρέσβυς, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 668-672). La II^e^ et la III^e^ épître de Jean représentent « le conflit ouvert entre le titulaire d'un ministère communautaire qu'il faut se représenter à la manière de l'épiscopat monarchique et le représentant d'une libre autorité, non liée à un territoire ». Le *presbuteros*, auteur de ces deux lettres, n'est pas un « ancien », membre du presbyterium local, ni un ministre (*Amtsträger*), mais « un maître jouissant d'une particulière autorité ou un prophète des anciens temps ».

L'hypothèse a été généralisée par A. Kragerud (*Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo-Hambourg, 1959), qui interprète le Disciple bien-aimé du IV^e^ Évangile comme le représentant du *Wanderprophetismus*. Déjà plusieurs auteurs avaient remarqué que le Paraclet dans le IV^e^ Évangile agissait à la manière d'un prophète (G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium*, dans *Festschrift R. Bultmann*, 1950, p. 12-35) et que le Disciple bien-aimé apparaissait comme l'incarnation du Paraclet (A. Loisy; H. Sasse, *Der Paraklet im Johannesevangelium*, dans *Z. N. W.*, XXIV, 1925, p. 260-277). Kragerud étend les bases de la démonstration en considérant tous les textes du IV^e^ Évangile qui mettent en rapport Pierre avec le Disciple bien-aimé et il en conclut que l'un représente le ministère institutionnel et l'autre le groupe des charismatiques. Le IV^e^ Évangile serait ainsi un manifeste du « cercle johannique » contre les épiscopes et les presbytres qui veulent diriger les communautés (voir les comptes-rendus de M.-E. Boismard, dans *Rev. Bibl.*, LXVII, 1960, p. 405-410, et de R. Schnackenburg, dans *B. Z.*, IV, 1960, p. 302-307).

L'Apocalypse de son côté refléterait une ancienne organisation de l'Église. Rejetant tout rapport entre la vision céleste des Anges des Églises et le chœur des XXIV Vieillards et la structure terrestre de l'*Ecclesia militans*, — comme y invite pourtant le jeu des plans apocalyptiques, — G. Bornkamm ne découvre dans la Révélation johannique que le ministère du Voyant et de ses « frères qui ont le témoignage de Jésus » (Apoc., XIX, 10). Pareille description ne correspond ni aux prescriptions des Pastorales (fin du I^er^ s., selon notre auteur), ni a fortiori aux vues de S. Ignace d'Antioche. « Le lieu auprès duquel se forma l'idée de la communauté représentée par l'Apocalypse devrait être recherché plutôt dans des conventicules judéo-chrétiens particuliers. Chez eux s'est maintenue une tradition apocalyptique ancienne, venue de Palestine, développée entre temps et ayant pris forme littéraire. L'origine de cette tradition remonte bien à un temps où l'élément pneumatico-prophétique avait encore la direction dans la théologie et la constitution de la communauté » (art. Πρέσβυς, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 670).

Disciple de Bornkamm, Akira Satake a développé ces vues dans sa thèse *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen, 1966. Pour cet auteur, les apôtres mentionnés en XVIII, 20 entre les saints et les prophètes ne sont pas les Douze, mais les apôtres itinérants (cf. *Didachè*). Partout ailleurs la communauté n'apparaît constituée que de prophètes exerçant un ministère (*Dienstträger*) et de « saints », les simples fidèles. C'est la situation présupposée par Matth., X, 41, selon l'exégèse de Käsemann (*supra*, col. 1272). Le Voyant pourtant ne reconnaît aucune autorité doctrinale aux « prophètes »; seul son Livre s'impose, comme la « Prophétie ». On ne peut rien déduire de l'Apocalypse sur l'activité concrète des prophètes et, comme l'avait vu Bornkamm, l'Apocalypse nous renvoie à la situation archaïque de petits groupes chrétiens.

L'examen de ces vues devrait conduire à un exposé d'ensemble sur les origines et l'évolution des ministères dans l'Église primitive. Nous ne pouvons que renvoyer aux études spécialisées, sous peine d'enfler démesurément notre sujet. Qu'il nous suffise de relever la tranquille assurance avec laquelle *I^a^ Clem.*, 42-44 rattache les ministères à la volonté des Apôtres. Comme le note J.N.D. Kelly, « l'Église des Pères avait sa théorie, simple et indubitable : les apôtres eux-mêmes avaient fondé le ministère et pris des dispositions pour qu'il se perpétue régulièrement » (« *Catholique* » *et* « *apostolique* » *aux premiers siècles*, dans *Istina*, 1969, p. 42). Reconnaître que cette vue traditionnelle simplifie les perspectives et fait abstraction de tous les méandres du devenir historique ne permet cependant pas de contester la vérité globale qu'elle exprime. La mort des apôtres n'a pas créé dans l'Église un vide mortel. On aurait tort de limiter la portée du témoignage d'Ignace d'Antioche aux Églises de Syrie, comme semble le faire A. Ganoczy dans son rapport sur « Ministère, épiscopat, primauté » *(ibid.)*. Relevons la juste réplique d'un orthodoxe : Il faudrait étudier à fond *pourquoi* ce système (à savoir le système « monarchique ») a pu se généraliser aussi vite et sans susciter d'opposition (dans *Istina*, 1969, p. 106, note 1. Voir aussi A.-M. Javierre, « Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive », dans *L'Épiscopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam, n° 39, Paris, 1962, p. 171-221).

I. LE DISCERNEMENT DES ESPRITS D'APRÈS LES LETTRES JOHANNIQUES. — La I^re^ Épître est dirigée contre les hérétiques qui compromettent la foi au Christ et sont les précurseurs du docétisme combattu par Ignace d'Antioche (t. IV, col. 810). Contre eux, Jean réaffirme de la façon la plus solennelle que Jésus est bien le Christ (II, 22), le Fils de Dieu (IV, 15). Dans la confusion doctrinale engendrée par les subtiles théories des nouveaux docteurs, s'impose le « discernement des esprits » : « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα) pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde » (I Joa., IV, 1). Ils déploient une offensive de grand style selon II Joa., ℣. 7. L'importance donnée aux *pneumata* rappelle les vues des *Testaments des XII Patriarches* et de la *Règle de la Communauté*. On ne saurait cependant assimiler purement et simplement la doctrine johannique au « dualisme » de Qumrân.

Voir R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Excursus 9 : « La représentation de l'Esprit dans la I^re^ Épître de Jean », p. 209-215. — H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, t. I, p. 298 : la position de I Joa. est *qumrannah* (proche de Qumrân) et non *qumrangleich* (semblable à Qumrân). — N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, coll. Études bibliques, Paris, 1965, p. 109-118.

Les faux prophètes dénoncés en I Joa., IV, 1 sont analogues aux pseudo-didascales de II Petr., II, 1 (cf. C. K. Barrett, ΨΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ (*II Cor.*, *11*,

13), dans *Mélanges B. Rigaux*, p. 380) : il n'est pas dit qu'ils se réclament de visions ou de révélations particulières (R. Schnackenburg, *loc. cit.*, p. 213), mais seulement qu'ils répandent un enseignement contraire à la vérité. Ces faux prophètes agissent sous l'empire de l' « esprit de fourberie, de mensonge » et visent à détourner les fidèles de la foi reçue « dès les origines » (ἀπ' ἀρχῆς) (I Joa., II, 7, 24 *bis*; III, 11; II Joa., 5-6).

L'originalité des lettres johanniques consiste pour une part en l'identification de ces faux docteurs avec l'Antichrist (I Joa., II, 18, 22; IV, 3; II Joa., ℣. 7). L. Hartman a relevé cette « historicisation » d'un vieux thème : « Ainsi l'auteur de ces lettres voit dans l'activité des faux prophètes dans l'Église une manifestation de la grande résistance à Dieu, de l'œuvre propre de l'Antichrist. L'Antichrist en conséquence prend la forme de plusieurs individus et son esprit est actif en beaucoup. Le passage en II Joa., 7, de πολλοί à οὗτος, est un fait typique » (*Prophecy Interpreted*, Lund, 1966, p. 237 sq.).

Contre les prétentions des hérétiques, Jean fait appel à la foi transmise aux origines, c'est-à-dire au témoignage apostolique. Aussi le prologue de la Ire Épître de Jean présente-t-il une grande solennité (pour sa comparaison avec le prologue du IVe Évangile, voir l'art. PROLOGUE de A. Feuillet, t. VIII, col. 663-665). Sur la portée du « Nous », voir F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, coll. Quæstiones disputatæ, trad. franç., Bruges, 1969, p. 106-109). « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux,... nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous ». On ne saurait trouver texte plus fort sur la nature collégiale du témoignage apostolique et sur son rôle médiateur. Il faut être en communion de foi et de charité avec ceux que le Christ a choisis comme ses témoins pour entrer en communion avec le Père et son Fils Jésus-Christ (I, 3). Ne peut être vrai ce qui s'écarte de la foi transmise dès le début (II, 7, 24 ; III, 11; II Joa., 5-6; cf. le ἀπ' ἀρχῆς de I Joa., I, 1).

Pour la fidèle transmission de la foi, Jean fait confiance à l'action de l'Esprit. C'est lui qui témoigne, comme il est dit en I Joa., V, 6 (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν) : cela « doit se comprendre en ce sens que c'est l'Esprit qui fait connaître la vérité du Christ et par là engendre la foi » (La Potterie, *La notion johannique de témoignage*, dans *Sacra Pagina*, t. II, p. 205).

Le thème de l'onction sert à exprimer cette action continue dans le cœur des croyants :

« Quant à vous, vous possédez une *onction* venant du Saint (Χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου), et vous avez tous la science (οἴδατε πάντες) » (I Joa., II, 20). « Quant à vous, l'*onction* que vous avez reçue de lui (τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ) demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son *onction vous instruit* (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς) — et cela (cet enseignement) est véridique, non mensonger, comme elle (l'onction) vous a enseignés, demeurez en lui » (I Joa., II, 27). I. de La Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 12-69, reproduit avec des additions bibliographiques dans *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, coll. Unam Sanctam, n° 55, Paris, 1965, p. 107-167, citation prise à la p. 126 de ce livre.

Ce passage se réfère à la promesse contenue dans Jer., XXXI : le régime de la Nouvelle Alliance se caractérise par une illumination intérieure des fidèles : « Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement se disant l'un à l'autre : « Ayez la connaissance de Yahvé ! ». Mais ils me connaîtront tous des plus petits jusqu'aux plus grands... » (Jer., XXXI, 33, 34; cf. Is., LIV, 13, cité en Joa., VI, 45). En un sens large, on peut utiliser ces textes pour illustrer la fonction prophétique de l'Église, comme le fait le concile de Vatican II :

« Le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ... La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. I Joa., II, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi » (*Lumen Gentium*, II, n° 12; IV, n° 31).

II. LE RÔLE PROPHÉTIQUE DU PARACLET. — A plusieurs reprises, S. Jean rapporte les paroles par lesquelles le Christ a mystérieusement annoncé l'Esprit comme le don par excellence des temps eschatologiques (Joa., III, 5; IV, 10; VII, 37-39); c'est dans le cadre du Discours après la Cène qu'il a réuni les promesses les plus décisives, comme Luc lui-même a placé dans le cadre pascal l'annonce de la Force d'En-haut (Luc., XXIV, 49).

Pour expliquer le rôle de l'Esprit, l'évangéliste utilise un terme proprement intraduisible : ὁ Παράκλητος (XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7).

Pour la bibliographie antérieure à 1951, voir : Behm, art. Παράκλητος, dans *T. W. N. T.*, t. V, p. 798-812; — I. de La Potterie, *Le Paraclet*, dans *La vie selon l'Esprit*, p. 85-105; — F. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition in Schrift und Tradition*, dans *B. Z.*, V, 1961, p. 56-70; — H. Schlier, « *L'Esprit* » *selon l'Évangile de S. Jean*, dans *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, 1968, p. 307-316; — N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, p. 100-109; — A. Feuillet, *De munere doctrinali a Paraclito in Ecclesia expleto juxta Evangelium sancti Joannis*, dans *De Scriptura et Traditione* (Pontificia Academia Mariana Internationalis), Rome, 1963, p. 115-136; — R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, dans *N. T. S.*, XIII, 1966-1967, p. 113-132; — G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge, 1970.

Dans les cinq *logia* qui manifestent le rôle du Paraclet, il y a équivalence entre les titres ὁ Παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀλήθειας, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Au terme d'une étude attentive sur l'origine de ces appellations, R. E. Brown conclut que S. Jean a transformé profondément la notion qumrânienne de l'Esprit de Vérité et l'a appliquée au Paraclet parce que celui-ci est l'Esprit de Jésus et que Jésus est la Vérité (p. 126). Par opposition à ceux qui rêveraient d'un âge de l'Esprit supérieur à celui du Christ, l'Évangéliste montre que l'Esprit reçoit du Christ ce qu'il proclame (XVI, 14) et qu'il rendra témoignage au Christ (XVI, 8 sq.; cf. I Joa., V, 6).

De nombreux verbes sont utilisés pour exprimer l'action du Paraclet : διδάσκειν (XIV, 26); ὑπομιμνήσκειν (XIV, 26); μαρτυρεῖν (XV, 26, 27); ἐλέγχειν (XVI, 8); ὁδηγεῖν (XVI, 13); ἀναγγέλλειν (XVI, 13, 14, 15) ; δοξάζειν (XVI, 14). Pareille liste suffit à elle seule pour prouver que l'Esprit agit à la manière d'un prophète durant le temps de l'Église.

Soulignons les emplois les plus significatifs. L'Esprit n'est pas seulement celui qui soutient la mémoire des disciples, mais, selon la notion biblique de la Mémoire (cf. N. A. Dahl, *Anamnèsis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, dans *Studia theologica*, I, 1949, p. 69-95), celui qui fait revivre les événements et introduit dans leur connaissance plus profonde. On sait avec quel soin l'évangéliste distingue entre le temps de Jésus et celui où les disciples « comprennent » la portée de ce qui s'est passé ou de ce que Jésus a dit (II, 22; VII, 39; XII, 16). De même que l'Esprit fait entrer dans l'intelligence des Écritures pour en découvrir la portée christologique (Act., VIII, 31 : ὁδηγήσει), de même il manifeste toute la signification de l'œuvre de Jésus : « Il vous conduira (ὁδηγήσει) vers la vérité tout entière » (XVI, 13) (cf. F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, trad. franç., 1969, p. 58-65).

Le verbe « témoigner », qu'il faut rapprocher de ἐλέγχειν, « reprocher, convaincre de », nous transporte dans la sphère forensique (cf. I. de La Potterie, *La notion johannique de témoignage*, dans *Sacra Pagina*, t. II, p. 193-208). On peut hésiter entre deux inter-

prétations : accusation du monde « par la bouche des disciples, comme c'est par la bouche des disciples que le Paraclet rend témoignage au Christ » (A. Feuillet, *De munere doctrinali* ..., p. 123), ou témoignage intérieur que le Paraclet rend aux disciples en les convainquant de l'injustice du monde (M.-F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant* [*Jo., XVI, 8-11*], dans *R. S. P. T.*, XXXIII, 1949, p. 361-389). « L'ἔλεγξις, opérée par lui, comme la prédication des apôtres qui redira son témoignage, ne trouvera audience que chez ceux qui seront éclairés par lui et saisiront le sens des paroles apostoliques. « Celui qui connaît Dieu nous écoute, écrit l'auteur de la Ire Épître, qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas » (I Joa., IV, 6)... Que le Paraclet n'agisse que dans l'âme des croyants, c'est là du reste une conception constante de la théologie johannique de l'Esprit. L'Esprit est, pour Jean, un don purement intérieur qui demeure dans l'âme du fidèle et qui l'enseigne (Joa., XIV, 16-17, 26; XVI, 7, 13-15; XX, 22; I Joa., II, 20, 27; III, 24; IV, 13; V, 6), un don que le monde ne peut recevoir (XIV, 17) et qui est réservé aux seuls disciples (VII, 39) » (M.-F. Berrouard, *art. cit.*, p. 371).

Dans ce procès engagé contre le monde, le Paraclet assistera les disciples, comme Jésus l'avait promis en cas de persécution (Marc., XIII, 11; Matth., X, 19-20; Luc., XII, 11-12). Il témoignera avec eux (comparer Joa., XV, 26, 27 avec Act., V, 32). En même temps, il donnera le sens de l'histoire : « Il vous annoncera les choses à venir » (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν) (XVI, 13). Selon W. Thüsing (*Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster i. W., 1959, p. 149-159), cette affirmation recouvrirait « tout l'ensemble de l'œuvre de l'Esprit » et n'aurait pas une portée spéciale. C'est minimiser les choses. Comme l'a montré P. Joüon, le verbe ἀναγγέλλειν signifie normalement « répéter » (*Le verbe* ΑΝΑΓΓΕΛΛΕΙΝ *dans S. Jean*, dans *R. S. R.*, XXVIII, 1938, p. 234 sq.). Le Fils a la connaissance de l'avenir; il la transmet au Paraclet qui, à son tour, la communique aux disciples. Le charisme prophétique, répandu dans l'Église par l'Esprit (cf. I Thess., V, 19 sq.; I Cor., XII, XIV etc.), remonte en définitive au Christ révélateur du Père. De manière particulière, il faut rapprocher cette promesse du livre même de l'Apocalypse. Le message de l'Esprit aux Églises (II, 6 etc.) n'est autre que le témoignage de Jésus apparu sous les traits du Fils de l'homme (I, 12-20). Jésus est ainsi à l'origine de la prophétie néo-testamentaire, comme on pouvait déjà le constater en Matth., XXIII, 34 (*supra*, col. 1271).

Selon Käsemann, l'auteur du IVe Évangile veut étayer par les sentences du Paraclet sa thèse du « Christus præsens » contre le Jésus de la Tradition ecclésiastique, représentée par les Synoptiques (cf. *Ketzer und Zeuge*, dans *Exegetische Versuche*, t. I, p. 168-187; et *Jesus letzer Wille nach Johannes XVII*, 2e éd., Tubingue, 1967). Que Jean veuille nous convaincre de la présence du Christ, rien n'est plus vrai; mais qu'il s'oppose au kérygme traditionnel, rien n'est plus faux (cf. C. H. Dodd, *Le kérygme apostolique dans le IVe Évangile*, dans *R. H. Phil. Rel.*, XXXI, 1951, p. 265-274). Ce qu'il faut remarquer au contraire, c'est la mise en relief du témoignage apostolique dans le Discours après la Cène (F. Mussner et A. Feuillet). « L'Esprit de vérité, qui provient du Père, me rendra témoignage. Et vous aussi vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement (ὅτι ἀπ'ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε) » (XV, 26,27). Les promesses du Paraclet sont adressées à *tous* les Apôtres, et non au seul Jean. C'est l'une des différences fondamentales entre le IVe Évangile et les évangiles gnostiques qui se présenteront comme des révélations particulières du Ressuscité à un apôtre privilégié. En cette fin du Ier siècle, où disparaissent les derniers disciples directs du Christ, le IVe Évangile réaffirme la validité de la tradition antérieure et l'œuvre constante de l'Esprit. « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour être avec vous à jamais (εἰς τὸν αἰῶνα)... Vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous (παρ' ὑμῖν μένει) et qu'il est en vous » (XIV, 16, 17). A juste titre, N. Lazure a relevé le fait que le verbe μένειν, si caractéristique du IVe Évangile et de la Ire Épître de Jean, signifie la stabilité de l'Alliance (*Les valeurs morales de la théologie johannique*, p. 31-33). Cette promesse du Paraclet fait ainsi allusion aux oracles de Jérémie (XXXI, 31-34) et d'Ezéchiel (XXXVI, 26-27) qui caractérisent la Nouvelle Alliance par la connaissance immédiate de Dieu (Jérémie) et l'effusion de l'Esprit (Ezéchiel; cf. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 127). Ainsi l'Église sera-t-elle toujours assistée par le Paraclet pour la fidèle conservation et l'explicitation de la Parole du Christ.

Comme le dira S. Irénée, « après que Notre Seigneur fut ressuscité d'entre les morts et que les Apôtres eurent été « revêtus de la vertu d'en-haut par la venue soudaine de l'Esprit-Saint », ils furent remplis de tous les dons et ils eurent « la Connaissance parfaite ». Alors ils s'en allèrent « jusqu'aux extrémités de la terre », proclamant « la bonne nouvelle des biens » que Dieu nous envoie et annonçant « aux hommes la Paix » du ciel, eux qui possédaient, tous et chacun en particulier, l'Évangile de Dieu (*qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei*) » (*Adv. Hær.*, III, I, 1, trad. F. Sagnard). « La prédication de l'Église est la même partout et demeure égale à elle-même, appuyée comme nous l'avons démontré sur le témoignage des Prophètes, des Apôtres et de tous les disciples »... « Nous recevons la foi de l'Église et nous la gardons, « foi qui toujours, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix conservée dans un vase de bonne qualité, rajeunit et fait même rajeunir le vase qui la contient... ». « Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute sa grâce. Et l'Esprit, c'est la Vérité» (*Adv. Hær.*, III, XXIV, 1). Ce n'est pas le lieu de multiplier les citations du grand évêque de Lyon. Celles-là suffisent à montrer toutes les richesses de la tradition johannique à laquelle S. Irénée se rattache explicitement. On ne saurait vraiment comprendre le IVe Évangile, si on ne tient compte du courant théologique qu'il a suscité et alimenté.

III. L'Apocalypse. — Le livre de l'Apocalypse se présente explicitement comme une prophétie (I, 3; XXII, 7, 10, 18, 19) et son auteur comme un prophète (XXII, 9). C'est le « témoignage de Jésus-Christ » que Jean a reçu mission de transmettre à l'Église (I, 2), contenant une révélation sur « ce qui existe et ce qui doit arriver bientôt » (I, 19). On y décèle à la fois les caractères de la littérature apocalyptique, avec ses visions compliquées et l'évocation des temps ultimes, et ceux du message prophétique, avec les jugements de Dieu sur le temps présent, l'appel à la conversion et l'exhortation à tenir bon dans l'épreuve. Sans analyser pour lui-même le contenu du dernier livre prophétique de la Bible, nous nous attacherons à mettre en valeur les points suivants : 1° La prophétie comme témoignage. — 2° La conscience prophétique de S. Jean. — 3° Le rôle des prophètes dans la communauté chrétienne. — 4° La polémique contre les faux prophètes. — 5° La mission prophétique de l'Église.

Art. *supra*, Apocalypse, par E.-B. Allo, t. I, col. 306-327; — A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, dans *Studia neotestamentica. Subsidia*, III, Bruges, 1963. — Nous signalons seulement les études qui nous ont servi de

façon spéciale, sans reprendre la liste des ouvrages signalés par les deux auteurs précédents : Ch. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, 5e éd., Genève, 1966; — L. Cerfaux, J. Cambier, *L'Apocalypse de S. Jean lue aux chrétiens*, coll. Lectio divina, n° 17, Paris, 1955; *L'Église dans l'Apocalypse*, dans *Aux origines de l'Église*, coll. Recherches bibliques, VII, Bruges, 1965, p. 111-124; *L'Évangile éternel*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, XXXIX, 1963, p. 672-681; — J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, coll. Bibliothèque de théologie. Théologie biblique, Tournai, 1965; — A. Feuillet, *Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 183-200, reproduit dans *Études johanniques*, p. 246-271; *Le chapitre X de l'Apocalypse : son apport dans la solution du problème eschatologique*, dans *Sacra Pagina*, t. II, Gembloux-Paris, 1959, p. 414-429, reproduit dans *Études johanniques*, p. 228-245; — P. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 89-105; — P. Prigent, *Apocalypse et liturgie*, dans *Cahiers théologiques*, n° 52, Neuchâtel-Paris, 1964; — A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, coll. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 21, Neukirchen, 1966; — A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 436-476.

1° *La prophétie comme témoignage.* — A plusieurs reprises on trouve dans l'Apocalypse la formule ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ (I, 2, 9; XII, 17; XIX, 10 *bis*; XX, 4). Le parallélisme établi entre ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ et ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ en I, 2, 9; XX, 4 (cf. XII, 17 : garder les commandements de Dieu et avoir le témoignage de Jésus) montre qu'au moins dans la majorité des cas le génitif est subjectif : c'est Jésus qui rend témoignage. Dans le même ordre d'idées, Jésus est considéré comme Témoin, témoin authentique (I, 5, ὁ μάρτυς ὁ πιστός), témoin authentique et véridique (III, 14, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ [ὁ] ἀληθινός). La consonance avec les thèmes du IVe Évangile n'a pas besoin d'être soulignée.

I. de La Potterie, *La notion de témoignage dans S. Jean*, dans *Sacra Pagina*, t. II, p. 193-208; — J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, chap. III : Le Témoin, p. 132-167.

Par ses origines, le thème du témoignage est juridique. Dans le monde sémitique, qui ne connaît pas de ministère public pour l'accusation des criminels, le témoin n'est pas seulement celui qui rapporte devant le juge les choses qu'il a vues et entendues, il est celui qui intervient avec énergie pour défendre le bon droit de la victime. Dans le conflit entre le Monde et Dieu, le Christ intervient donc comme Témoin pour faire triompher la cause de la Vérité.

On trouve déjà dans l'Ancien Testament quelques préparations à la conception du prophète comme témoin. Le thème du procès de Yahvé contre son peuple est traditionnel (art. PROPHÉTISME, *supra*, t. VIII, col. 864-865). Les prophètes interviennent dans ce procès pour révéler le bon droit de Yahvé, mais ils sont en butte à l'hostilité du peuple. « Ils jetèrent ta Loi derrière leur dos, lit-on dans la confession de Néhémie, ils tuèrent les prophètes qui les avertissaient (διεμαρτύραντο) pour te les ramener » (Neh., IX, 26). Les Septante, de leur côté, considèrent que la Parole de Dieu est un témoignage qui retentit dans la Tente de réunion et qui a son expression par excellence dans les dix commandements conservés dans l'Arche d'Alliance. De là les traductions σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, τὰ μαρτύρια (Ex., XXV, 15 sq.; cf. H. Strathmann, art. Μάρτυς, dans *T. W. N. T.*, t. IV, p. 488-489).

Dans la littérature apocalyptique, le témoignage revêt plusieurs formes. Le *Livre des Songes* représente les prophètes comme « des brebis qui attestaient aux brebis (Charles : *to testify unto them*; Martin : annoncer sa parole) et pleuraient sur elles » (*Hen.*, LXXXVII, 53). Hénoch, à la suite de son ascension céleste, reçoit mission de « témoigner » contre les Veilleurs qui avaient péché avec les filles des hommes (*Jub.*, IV, 22; cf. VI, 37-38). Il remplit ainsi le rôle de l'accusateur céleste et du juge qui prononce la sentence. De même dans le livre d'Hénoch, le patriarche doit faire savoir aux anges déchus que leur péché est irrémissible (*Hen.*, XIII-XV). Scribe de justice, Hénoch reçoit par ailleurs mission de consigner dans un livre toutes les actions des hommes, en témoignage pour ou contre eux au jour du jugement (*Hen.*, LXXXVII, 76; *Jub.*, X, 17).

Dans l'Apocalypse, c'est le Christ et lui seul qui remplit les divers rôles du Témoin apocalyptique. « S. Jean ne connaît qu'un seul témoignage, le témoignage de Jésus, de même qu'il ne connaît qu'une sorte de témoins : les témoins de Jésus, ou Jésus lui-même » (J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, p. 132). Ce témoignage comporte un avertissement à la fois à l'Église et au monde. L'annonce si souvent répétée du retour prochain du Christ comporte, en effet, une exhortation à la vigilance, pour les uns, et à la conversion, pour les autres. « Craignez Dieu et glorifiez-le, car voici l'heure de son jugement; adorez donc Celui qui a fait le ciel et la terre et les sources » (XIV, 7). Cet appel à la conversion, rendu plus pressant parce que l'heure du Jugement est imminente, constitue l'Évangile éternel à annoncer à tous les peuples (XIV, 6; voir L. Cerfaux, *L'Évangile éternel*, dans *E. T. L.*, XXXIX, 1963, p. 672-681).

Le témoignage de Jésus est identique à la voix de l'Esprit. On note en effet la correspondance entre le début des lettres : « Ainsi parle (le Fils de l'Homme) » et la finale : « Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux Églises ». Divers auteurs en concluent que le *Pneuma* divin n'est autre que le Christ glorifié (par ex. E. Schweizer, art. Πνεῦμα, dans *T. W. N. T.*, t. VI, p. 447 sq.). En réalité, on trouve dans l'Apocalypse la même doctrine sur l'Esprit que dans le IVe Évangile, bien qu'exprimée sur un mode différent. Le Christ dispose des sept esprits en mission par toute la terre (Apoc., V, 6; cf. Is., XI, 1 et Zach., IV, 2). L'Esprit n'est pas une puissance impersonnelle ou autonome, comme l'imaginaient les Grecs ou les chrétiens tentés par les spéculations gnostiques. Il émane du trône du Père et du Fils, comme l'eau jaillie du Temple (Apoc., XXII, 1; cf. Ez., XLVII, 1 et Joa., VII, 38). Envoyé par le Christ glorifié, il transmet aux disciples « le témoignage de Jésus » (Apoc., XIX, 10) et soutient l'espérance des fidèles dans le retour prochain du Christ : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! » (Apoc., XXII, 17).

Sur la doctrine de l'Esprit dans l'Apocalypse, voir J. Comblin, *op. cit.*, p. 181-184, et A. Feuillet, dans *Rev. Bibl.*, LXXV, 1968, p. 118.

2° *La conscience prophétique de l'auteur de l'Apocalypse.* — A la différence des autres apocalypticiens qui s'abritent derrière les grands hommes du passé, l'auteur de l'Apocalypse se présente à visage découvert : « Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, le royaume et la constance, en Jésus. Je me trouvais dans l'île de Patmos, à cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (I, 9, 10). Sans nous prononcer sur son identité, nous relèverons ici le témoignage simple et direct que le Voyant de Patmos nous donne sur son investiture prophétique, à la manière des grands inspirés d'Israël.

C'est le Fils de l'Homme qui lui apparaît et lui donne l'ordre d'adresser un message aux sept Églises. La vision comporte de multiples allusions à l'Ancien Testament (voir spécialement Dan., VII, 13-14 et X, 5-6); elle ne rappelle directement la tradition évangélique que par le titre daniélique. Elle présuppose la même conjonction entre le thème du Fils de l'Homme et celui du Serviteur Souffrant que dans l'Évangile. Vêtu de la tunique sacerdotale, le Fils de

l'Homme est entré, en effet, dans le Saint des Saints après avoir accompli le sacrifice d'expiation (cf. W. Stott, *A note on the word « Kyriakè » in Apoc. I, 10*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 70-75) et il se manifeste à côté de la *Menorah*, emblème de la présence de Dieu. Évoquées sous l'image de chandeliers, les sept Églises sont assurées de la protection toute puissante du Vainqueur de la Mort (cf. Apoc., II, 1 et I, 17, 18). A elle seule, cette première vision contient un message d'espérance.

a) Les lettres aux sept Églises. — Les sept lettres par lesquelles débute l'Apocalypse en constituent l'élément le plus typiquement prophétique, tant pour la forme que pour les thèmes. Elles sont bâties sur le même plan. Après le préambule oraculaire (Τάδε λέγει ; cf. la série d'oracles sur les Nations et Israël en Am., I-II), suit la titulature du Christ, où défilent, sans ordre, les attributs mentionnés dans la vision préliminaire. On a pu comparer ce début aux édits de Domitien, qui se faisait appeler *dominus ac deus* (cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris, 1935, p. 100-103). C'est ici le Seigneur ressuscité qui communique Sa parole et se livre à un examen de conscience des Églises (cf. II, 18, 23 : celui qui sonde les reins et les cœurs, d'après Jer., XI, 20). Éloges et blâmes se succèdent, selon une alternance qui ne permet cependant pas d'y retrouver un plan logique (malgré l'essai de M. Hubert, *L'architecture des lettres aux sept Églises* (*Apoc., II-III*), dans *Rev. Bibl.*, LXVII, 1960, p. 349-353).

L'appel à la conversion tient une grande place (II, 5, 16, 21, 22; III, 3, 19), comme il sied à un message prophétique. Les exhortations sont constamment motivées par la venue du Fils de l'Homme (II, 4, 5, 16; III, 3, 11, 20). On ne saurait y voir à chaque fois l'annonce de la parousie (contre T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse*, dans *T. U.*, n° 85, Berlin, 1962, p. 206-208); à plusieurs reprises, il s'agit de la venue liturgique du Seigneur (cf. III, 20 et P. Prigent, *Apocalypse et liturgie*, 1964, p. 37-45), en réponse à l'appel *Maranatha* (cf. XXII, 17, 20, 21). Ailleurs, il est question des jugements historiques de Dieu, et la première partie de l'Apocalypse, rédigée selon la technique de l'antédatation, semble bien viser la Guerre juive et la destruction de Jérusalem (André Feuillet, *L'Apocalypse*, p. 47-50). Lors de son ultime Venue, le Verbe de Dieu détruira la Bête infernale et réalisera en sa plénitude le Mystère de Dieu, annoncé par les prophètes (cf. X, 7). Ces brèves indications suffisent à montrer que l'Apocalypse n'est pas une évasion vers le futur, mais une οἰκοδομή de l'Église par les mots d'ordre de constance (ὑπομονή : I, 9; II, 2, 3, 19; III, 10; XIII, 10; XIV, 12) et de fidélité (πίστις : II, 13, 19; XIII, 10; XIV, 12).

b) La seconde investiture prophétique de S. Jean (Apoc., X). — L'intronisation royale de l'Agneau (V) constitue l'introduction aux septénaires des sceaux et des trompettes. Entre la sonnerie de la 6e trompette (IX, 13) et celle de la 7e (XI, 15) s'intercale une vision radieuse qui apparaît comme un intermède consolant au milieu du déferlement des fléaux.

Un ange proclame la consommation du mystère de Dieu, selon la bonne nouvelle qu'il en a donnée à ses serviteurs les prophètes (X, 7). S'agit-il des prophètes du Nouveau Testament à cause du verbe εὐαγγελίζω (ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοῖς προφήτας ; sic : Charles, Bousset) ? Pourtant les textes qui concernent le mystère opposent en général le moment de la pleine révélation à celui de l'annonce voilée par les prophètes (cf. Rom., XVI, 26; I Cor., II, 7; Ephes., III, 3; I Petr., I, 11). L'expression « ses serviteurs les prophètes » est fréquente dans l'A. T. (II Reg., XVII, 13, 23; XXI, 10; XXIV, 2; Ez., XXXVIII, 17 etc.). Le texte semble donc concerner les inspirés anciens et cadre bien avec le caractère général de l'Apocalypse, celui d'être une relecture christologique de l'Ancien Testament (cf. A. Feuillet, *L'Apocalypse*, p. 65-67).

Alors que la Fin semblait imminente, l'action rebondit à l'improviste. L'Ange donne au Voyant l'ordre d'avaler un petit livre qu'il tient ouvert dans sa main (Apoc., X, 8; cf. Ez., II, 8-III, 3). Avec A. Vanhoye, on remarquera comment la même scène d'Ezéchiel a été utilisée à deux reprises dans l'Apocalypse, mais selon des perspectives différentes : investiture de l'Agneau (Apoc., V) et investiture de Jean (Apoc., X, 8 sq.; cf. *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse*, dans *Biblica*, 1962, p. 462 sq.). Le prophétisme chrétien est ainsi mis en dépendance directe de la glorification du Christ. Le Voyant reçoit une mission d'ampleur universelle (X, 11), à la manière de Jérémie, prophète des nations (Jer., I, 10).

La finale de l'Apocalypse souligne de la manière la plus insistante l'origine divine du message : « Ces paroles sont certaines et vraies; le Seigneur Dieu, qui inspire les prophètes (ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν; cf. Num., XXVII, 16 et I Cor., XIV, 32), a dépêché son Ange pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt » (XXII, 6). L'intervention de l'*Angelus interpres*, si caractéristique de la littérature apocalyptique (mais déjà Ez., XL, 5 sq.; Zach., I, 9; II, 2, 7 etc.), n'apparaît dans l'Apocalypse que dans le prologue (I, 1) et en finale (XIX, 9; XXI, 9; XXII, 1, 6, 8-9, 16). Partout ailleurs, Jean reçoit directement l'interprétation des visions qu'il contemple au ciel ou sur terre. La valeur définitive du message est soulignée par les formules comminatoires suivantes : « Qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l'Arbre de Vie et de la Cité sainte décrite dans ce livre ! » (XXII, 19). Dans sa certitude d'être l'envoyé du Christ, l'auteur revendique une autorité doctrinale de premier plan. Il ne met pas en avant directement sa qualité d'apôtre, mais présente les Douze comme les fondations de la Cité sainte (Apoc., XXII, 14). On ne saurait écarter absolument l'hypothèse, déjà formulée par Denys d'Alexandrie, que l'Apocalypse est due à un autre Jean que l'Apôtre. Mais il existe beaucoup plus de liens entre l'Apocalypse et le reste de la littérature johannique que ne le disait le savant adversaire des théories millénaristes (texte dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 24). A tout le moins, Jean de Patmos fait partie du « cercle johannique ».

3° *Le rôle des prophètes dans la communauté chrétienne.* — Plusieurs passages de l'Apocalypse attestent la présence de prophètes dans la communauté chrétienne. Le plus significatif se trouve à la fin du livre. L'ange révélateur refuse la vénération de Jean en déclarant : « Non, attention, je suis un serviteur comme toi et tes frères les prophètes et ceux qui retiennent les paroles de ce livre; c'est Dieu qu'il faut adorer » (XXII, 9). Dans le passage parallèle, la formule est raccourcie : « Je suis un serviteur comme toi et comme tes frères qui possèdent (τῶν ἐχόντων) le témoignage de Jésus » (XIX, 10). Plutôt que de voir dans ces derniers des prophètes (Swete, Lohmeyer), il nous semble, en raison de l'emploi du verbe ἔχειν au sens de « garder, tenir fermement » (I, 16; XII, 17 etc.), que le ℣. 9 vise l'ensemble des chrétiens qui reçoivent le témoignage de Jésus et observent la consigne de persévérance qu'il leur enjoint (III, 10).

Les prophètes apparaissent à plusieurs reprises comme des martyrs (XVI, 6; XVIII, 24). Il n'est pas toujours facile de préciser s'il s'agit des prophètes de l'Ancien Testament ou des charismatiques chrétiens. Ainsi XI, 18 (récompenser tes serviteurs les prophètes,

les saints et ceux qui craignent ton Nom) peut englober les uns et les autres. Une fois, les prophètes sont cités à côté des apôtres : « O ciel, sois dans l'allégresse sur elle, et vous, saints, apôtres et prophètes, car Dieu a jugé votre cause en la condamnant » (XVIII, 20). Il y a là une transposition du réquisitoire prononcé par Jésus contre Jérusalem, la Ville « qui tue les prophètes, les sages et les scribes », et à qui Dieu demande compte de tout le sang répandu sur la terre, « depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie... » (Matth., XXIII, 34, 35). C'est la reprise de l'idée, traditionnelle dans le judaïsme, que les vrais prophètes sont persécutés (*supra*, col. 1272).

De ces diverses listes, on ne saurait tirer des conclusions précises sur l'organisation de la communauté de l'Apocalypse (contre G. Bornkamm, A. Satake). L'auteur ne se préoccupe en aucune façon de nous renseigner sur les structures de l'Église; il délivre un message de réconfort en transposant constamment les textes de l'Ancien Testament pour en montrer l'application à la situation présente. Les variations dans les listes sont à expliquer par la diversité des textes sous-jacents.

Les lettres font allusion à des apôtres itinérants, dont il faut éprouver la doctrine avant de les recevoir (II, 2). Sans doute y avait-il aussi des prophètes itinérants (cf. *Didachè*; *infra*, col. 1333), mais l'Apocalypse ne nous fournit aucune précision. Il n'est fait allusion ni à des phénomènes extatiques, ni à la glossolalie, comme ce sera le cas chez les prophétesses montanistes. Jean, qui revendique pour sa part d'avoir été plusieurs fois ἐν πνεύματι (I, 10; IV, 2; XVII, 3; XXI, 10), est très sobre sur la nature de ses ravissements célestes. Malgré la parenté de certains thèmes, on ne saurait donc mettre sur le même plan que les prophètes montanistes ceux du cercle johannique.

A vrai dire, les prophètes chrétiens donnent l'impression de jouer le rôle de figurants dans les listes que nous avons étudiées. Seuls certains textes nous permettent de leur attribuer une part importante dans la liturgie. Ainsi le prologue met en relief la fonction du lecteur : « Heureux le lecteur ». Les fidèles réunis dans l'assemblée sont exhortés à écouter avec attention (*ibid.* et XXII, 7). Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, 2e éd., Tubingue, 1953) a expliqué de façon ingénieuse le manque apparent de liaison dans les ℣℣. 5*b*-8 du début : c'est le schéma d'une *gottesdienstliche Ordnung*, avec un Introït hymnique (A celui qui nous aime...), une prophétie (Voici qu'il vient...) et une lecture de l'Écriture (℣. 8, amalgamant Is., XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12). La proclamation du retour du Seigneur ne fait que reprendre les promesses du Christ (comparer Apoc., I, 7 avec Matth., XXIV, 30 et par., *Did.*, XVI, 7) et nous donne le cadre liturgique dans lequel sont reprises et développées les paraboles de la vigilance. « Si tu ne veilles pas, je viendrai comme un voleur, sans que tu saches à quelle heure je te surprendrai » (III, 3; cf. Matth., XXIV, 42-44 par.; I Thess., V, 2; sur la parabole du voleur, voir aussi Apoc., XVI, 15) (*supra*, col. 1290).

La finale de l'Apocalypse nous renseigne aussi sur le caractère liturgique de la prophétie. Lohmeyer *(in h. loc.)*, G. Bornkamm (*Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, dans *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, Munich, 4e éd., 1963, p. 123-132) et P. Prigent (*op. cit.*, p. 42 sq.) ont rapproché ce texte de la Ire Épître aux Corinthiens et de la *Didachè*. Il commence par une invitation à recevoir l'Eucharistie (℣. 17 *b* : « Que celui qui a soif vienne... »; cf. *Did.*, X, 6 : Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω); — suit un anathème contre quiconque porterait atteinte au Livre (Apoc., XXII, 18, 19), anathème qui fait pendant à la monition liturgique de *Did.*, IX, 5, avec l'allusion aux chiens (d'après Matth., VII, 6; cf. Apoc., XXII, 15 : « Dehors les chiens »), et à I Cor., XI, 28 sq. : « Que chacun s'examine soi-même... » (cf. *Did.*, X, 6 : Εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω); — la proclamation de la venue du Seigneur : *Maranatha* (℣. 20; cf. *Did.*, X, 6 et I Cor., XVI, 22); — un souhait de grâce (℣. 21; cf. I Cor., XVI, 23).

Dans son ensemble, l'Apocalypse se caractérise par le grand nombre d'hymnes et de bénédictions qui s'insèrent au milieu des visions. On y verra le reflet d'une vie liturgique fort développée, comme le laissaient déjà entendre les Épîtres de la Captivité (*supra*, col. 1310). Ces prières se caractérisent par la reprise des formules consacrées de l'A. Testament et souvent par leur report sur la personne du Christ. Ainsi les « prophètes » d'Asie Mineure auront contribué au développement de la vie liturgique de l'Église (cf. *Didachè*, X, 7).

4° *Mise en garde contre les faux prophètes.* — La *Didachè*, qui pourrait être sensiblement contemporaine de l'Apocalypse (cf. le status quæstionis dans P.-Em. Langevin, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens*, coll. *Studia*, n° 21, Bruges-Paris, 1967, p. 246-258), fournit des règles de discernement à l'égard des apôtres et prophètes itinérants. La *Didachè* considère principalement la conduite du prophète et son désintéressement; dans l'Apocalypse le discernement s'établit d'après la doctrine. Comme dans les Pastorales et les Épîtres catholiques, toute distinction s'estompe entre faux prophètes et maîtres d'erreur. La polémique traditionnelle contre les premiers sert à lutter contre les partisans d'idées nouvelles (prégnostiques; cf. τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, II, 24 et *supra*, art. Gnose, t. III, col. 693, par L. Cerfaux).

Les lettres aux sept Églises dénoncent les Nicolaïtes à la fois pour leurs œuvres (II, 6) et leur *didachè* (II, 16), ce qui revient à dire qu'ils veulent justifier leur conduite mauvaise par des arguments doctrinaux. A la manière des apocalypticiens, Jean les dénonce par voie allusive; ils suivent la doctrine de Balaam (II, 14) qui, dans la tradition haggadique, apparaît comme l'instigateur des fautes d'Israël au temps de l'exode (cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition*, Leyde, 1961, p. 127-177; *supra*, col. 1315). Les Nicolaïtes ne sont pas seulement des chrétiens qui mangent sans scrupules des viandes immolées aux idoles (II, 14), mais ils arrivent à une véritable apostasie (la prostitution, comme symbole de l'infidélité à l'Alliance). Pour le moment ils sont encore dans la communauté, à la différence des hérétiques, dénoncés par la Ire Épître de S. Jean, qui en sont déjà volontairement sortis (I Joa., II, 19). Avec son autorité prophétique, Jean veut amener à une clarification nécessaire de la situation. De là sa sévérité.

Comme chef de file des Nicolaïtes, se détache à Thyatire une prophétesse, Jézabel : « J'ai un grief contre toi : tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse et qui, par son enseignement, égare mes serviteurs (en les amenant) à forniquer et à manger des idolothytes » (II, 20). Dans cette région qui deviendra le berceau du montanisme, on pourrait s'attendre à ce que Jézabel ait gagné des partisans par ses états extatiques et ses cris désordonnés (glossolalie). Cependant la lettre à Thyatire ne mentionne rien de tel et se borne à condamner une *didachè* qui s'oppose à la tradition authentique : « Ce que vous avez, tenez-le fermement jusqu'à mon retour » (II, 25). Avec Odeberg (art. Ιεζαβελ, dans *T. W. N. T.*, t. III, p. 218) et Brütsch, on conclura que la pseudo-prophétesse dirigeait un mouvement hérétique, comportant des concessions aux cultes païens et spécialement au culte impérial.

Après avoir dénoncé les périls de l'intérieur, S. Jean dévoile les vraies dimensions du conflit maintenant engagé entre le pouvoir impérial et l'Église. Reprenant les vieux symboles cosmogoniques, il présente le pouvoir persécuteur comme la Bête de la Mer, aidée dans sa tâche par la Bête de la Terre. Dans tout ce chap. XIII, le livre de Daniel est largement mis à contribution. Il y a application à la situation présente de l'idée traditionnelle que l'*Endzeit* sera marquée par un suprême assaut des forces mauvaises et par l'écrasement de celles-ci, comme à l'aube de la création (*Urzeit*). Là encore, on relèvera la réinterprétation christologique des textes. La Bête de la Mer singe l'Agneau victorieux de la mort (Apoc., XIII, 14).

La Bête de la Terre, dénoncée ailleurs comme le Faux Prophète (XVI, 13; XIX, 20; XX, 10), ne représente point une personnalité distincte (par ex. Apollonius de Thyane selon d'anciens interprètes), ni un groupement déterminé, comme le sacerdoce de Cybèle, la mère des dieux (contre P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, thèse réfutée *supra* à l'art. MYSTÈRES, t. VI, col. 111-113, par K. Prümm). Très générale, la vision de l'Apocalypse vise les superstitions et les religions à mystères, qui contrecarraient l'évangélisation et favorisaient l'enracinement du culte impérial. Derrière toutes les formes de syncrétisme, Jean découvre l'intervention de Satan et prédit avec assurance la défaite du Diable, de la Bête impériale et du Faux Prophète (XIX, 20 et XX, 10).

5° *La fonction prophétique de l'Église* (*Apoc., XI*). — Sans pouvoir justifier ici dans le détail notre exégèse, il nous semble que la vision des Deux Témoins a pour objet le témoignage prophétique de l'Église au cours des siècles. C'est ce que montrent, en effet, la place de la vision, comme introduction à la seconde partie de l'Apocalypse, qui envisage les rapports de l'Église avec les nations (cf. X, 11), et la comparaison avec d'autres visions de l'ouvrage.

Contre M.-E. Boismard, qui fait d'Apoc., XI, 1-13 un appendice ajouté ultérieurement au texte II : « *L'Apocalypse* » *ou* « *les Apocalypses* » *de S. Jean*, dans *Rev. Bibl.*, LVI, 1949, p. 507-541, spécialement p. 533 sq.

La vision comporte deux parties bien distinctes : la mensuration du Temple de Dieu (XI, 1-2), annonçant la préservation du *naos*; la mission des Deux Témoins, qui prophétisent dans la Grande Cité, meurent martyrs et sont enlevés au ciel, ce qui entraîne la conversion de beaucoup d'hommes (v. 3-13).

Wellhausen a supposé que la première partie reprenait un oracle zélote annonçant que Dieu préserverait le Temple, alors que le parvis extérieur était déjà tombé aux mains des Romains. Dans cette hypothèse, il resterait à expliquer pourquoi S. Jean a repris une prophétie venant d'un milieu très hostile aux chrétiens, et par surcroît fausse ! C'est dans l'Ancien Testament qu'il faut chercher principalement les sources de la vision du chap. XI. Comme le dit justement Lohmeyer, il s'agit d' « une espèce d'interprétation « pneumatique » et d'une adaptation de la vision d'Ezéchiel » (*Die Offenbarung des Johannes*, p. 89).

La suite des tableaux au chap. XI correspond à celle du chap. XIV. Au *naos* correspond le mont Sion; à la préservation du Temple, le rachat des 144 000 vierges (XIV, 3). Le témoignage des deux prophètes a pour pendant la proclamation de l'Évangile éternel (XIV, 6); le tremblement de terre (XI, 13) annonce la future destruction de Babylone (XIV, 8). Cette correspondance dans la suite des thèmes nous guidera pour l'interprétation.

L'identification du témoignage et de la prophétie (XI, 3) correspond au point de vue général de l'Apocalypse (*supra*, col. 1323). Les Anciens ont pensé à un retour réel de personnages du passé : Hénoch, Moïse ou Élie. L'enlèvement au ciel (v. 12) fait penser à Hénoch et à Élie (Gen., V, 24; II Reg., II, 11); le changement de l'eau en sang à Moïse (v. 6; cf. Ex., VII, 17); la sécheresse et le feu du ciel à Élie (vv. 5-6; cf. I Reg., XVII, 1; II Reg., I, 10). La reprise de ces thèmes ne suffit pourtant pas à établir que l'auteur songeait à un retour proprement dit de ces saints personnages.

a) L'interprétation collective de la vision s'impose pour de nombreuses raisons. Toutes les autres visions de l'Apocalypse concernent l'Église en son ensemble et non tel ou tel individu. Ainsi la Femme du chap. XII figure le peuple de Dieu, persécuté par le Dragon et protégé par Dieu dans le désert. Les 144 000 vierges du mont Sion ne représentent pas une classe particulière d'ascètes, mais les chrétiens qui refusent tout compromis avec le culte idolâtrique (cf. M.-E. Boismard, *Notes sur l'Apocalypse*, dans *R. B.*, 1952, p. 164).

L'apparente contradiction entre l'oppression que les païens exercent durant 42 mois (XI, 2), — temps symbolique de la persécution (cf. Dan., VII, 25), — et l'immunité dont jouissent les témoins durant 1 260 jours (XI, 3), le constraste entre les 3 jours et demi où les cadavres des témoins gisent sur la place et la gloire de leur ascension montrent que la vision ne se déroule pas dans le cadre chronologique de l'histoire, mais au plan supérieur des symboles qui transcendent le lieu et le temps.

L'argument décisif pour une interprétation collective, c'est le *cadre mondial* de la vision. Certes on ne saurait éliminer la référence à Jérusalem (contre M.-E. Boismard qui, sans appui dans la tradition textuelle, rejette comme une glose les mots ὅπου καὶ ὁ Κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη [v. 8], dans *R. B.*, 1949, p. 534 sq.), mais la vision déborde les limites de la Ville sainte. Elle se déroule « dans la Grande Cité qui est appelée spirituellement Sodome et l'Égypte » (XI, 8). Partout ailleurs, la Grande Cité c'est Babylone-Rome, la quintessence de l'opposition au vrai Dieu. La vision s'élargit ainsi à des dimensions « transhistoriques » (cf. P. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, dans *N. T. S.*, XII, 1965-1966, p. 89-105, spécialement p. 96).

b) Le sens de la vision. — Malgré la discontinuité apparente entre les deux parties de la vision, les vv. 1 et 2 en fournissent la clef : représentée comme le *naos*, l'Église ne sera pas détruite par la persécution qui ravage le parvis extérieur.

Le v. 3 débute de façon abrupte. C'est le Christ qui parle : « Et je donnerai à mes deux témoins, et ils prophétiseront... » (hébraïsme de construction, cf. Allo, *in h. loc.*, et Apoc., III, 9). C'est le Témoin authentique (I, 5; III, 14) qui envoie sur terre ses propres témoins avec la même autorité qu'il envoyait jadis ses apôtres. Il leur transmet le message à proclamer, ce message qui n'est autre que l'Évangile éternel (XIV, 6, 7) : invitation à craindre Dieu et à le glorifier (XI, 13 et XIV, 7), annonce du jugement prochain. « La prédiction du jugement est un argument, une expression de cet être tout-puissant de Dieu. Le témoignage a actuellement pour effet d'être un avertissement aux nations. Il opère comme un appel à la conversion » (J. Comblin, *op. cit.*, p. 156).

En termes vigoureux empruntés à l'histoire de Moïse et d'Élie, S. Jean proclame l'invulnérabilité des témoins dans l'acte même de leur prédiction prophétique, car ils sont porteurs de la Parole toute-puissante (XI, 5; cf. J. Comblin, *op. cit.*, p. 158).

Pourtant les témoins doivent être configurés à « leur Maître ». C'est ce que souligne la prédiction : « là où leur Seigneur aussi fut crucifié » (XI, 8; noter que c'est la seule mention de la « croix » dans l'Apo-

calypse). Pas plus que lui, ils ne resteront sous l'emprise de la mort. Un « esprit de vie venu du Seigneur » (cf. Ez., xxxvii, 5, 10) les entraînera au ciel. Seule l'acceptation de la loi du sacrifice conduit les témoins au triomphe et provoque la conversion, en partie du moins, des survivants au châtiment (ϋ. 13). Pareille séquence nous révèle la double polarité de la vie de l'Église : inutilité apparente de la mission en face d'un monde hostile et puissance conquérante à l'heure où tout semblait perdu.

c) A qui s'adressent les témoins ? — La réponse est difficile et dépend de l'importance relative qu'on accorde aux divers éléments d'une vision très complexe. Vise-t-elle la prédication au monde juif (à cause des ϋϋ. 1-2, 8*b*; cf. Matth., xxiii, 34) ? ou la prédication au monde entier (à cause de 8 *a* : la Grande Cité) ? La solution dépend pour une part de la conception qu'on se fait de la structure du livre. Pour A. Feuillet, la vision des Deux Témoins se rattache à la première partie, qui concerne les rapports entre l'Église et Israël. De la sorte les témoins « incarnent... le témoignage rendu par l'Église au Christ en face du judaïsme obstiné dans son incrédulité » (*Essai d'interprétation du chap. xi de l'Apocalypse*, dans *N. T. S.*, iv, 1957-1958, p. 183-200, reproduit dans *Études johanniques*, p. 246-271, citation p. 258; mais voir les correctifs apportés dans *R. B.*, 1968, p. 125).

Il nous semble pourtant que le chap. xi se rattache directement à la seconde investiture prophétique de S. Jean (x, 11 : prophète des nations) et aux thèmes des chap. xii-xiv (l'Église face à la persécution de la Bête impériale). C'est toute la destinée de l'Église qui nous est présentée ainsi comme un témoignage, soutenu par l'Esprit de prophétie, témoignage de la victoire de l'Agneau et de son retour prochain. En ce sens Vatican II a insisté sur le *munus propheticum* de tout le peuple de Dieu (*Lumen gentium*, ii, n° 12; iv, n° 31; *supra*, col. 1320).

Le témoignage prophétique de l'Église est en dépendance directe de la révélation apportée par le Témoin fidèle (i, 5), le Verbe de Dieu (xix, 13). Il ne s'agit pas seulement de l'énoncé d'un message intellectuel, mais de la manifestation d'une force conquérante (cf. xix, 11-13 : « celui qui le monte s'appelle Fidèle et Vrai, il juge et fait la guerre avec justice... Son nom : le Verbe de Dieu »). Par la révélation faite à Jean de Patmos, la parole du Christ prend une actualité nouvelle. Le petit livre qu'il a reçu annonce, en effet, la joyeuse nouvelle de la consommation des desseins salvifiques de Dieu (x, 7, 8) et doit susciter la persévérance des chrétiens, malgré la persécution, jusqu'au jour de la Parousie (xxii, 18-20). La comparaison avec la tradition évangélique serait fort instructive. Elle montrerait comment le message de l'Apocalypse s'enracine dans la prédication de Jésus et dévoile toute la portée de son œuvre par la reprise incessante des textes vétérotestamentaires. Découlant du témoignage de Jésus, suscitée par l'Esprit de Dieu, la mission prophétique de l'Église au cours des siècles se rattache au témoignage de ceux qui ont été constitués « apôtres et prophètes » et forment le fondement assuré de la Jérusalem nouvelle (Apoc., xxi, 14; cf. Ephes., ii, 20).

VIII. Le déclin du prophétisme. — Pour une juste appréciation des données du Nouveau Testament sur le prophétisme, et spécialement de celles qui proviennent des écrits plus tardifs (Pastorales, Épîtres catholiques, Corpus johannique), il importe de les compléter par les quelques indications fournies par les Apocryphes ou les Pères apostoliques. Sans traiter pour elle-même cette question, nous devons au moins présenter le bilan des textes essentiels.

1° *Sur le plan des principes*, on recueille une série de textes, selon lesquels le charisme prophétique existe dans toute l'Église (voir B. van Leeuwen, *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ*, dans *L'Église de Vatican II*, t. ii, coll. Unam Sanctam, n° 51 *b*, Paris, 1966, p. 425-456, spécialement p. 440-443). « Les dons de prophétie existent chez nous également », lit-on dans le *Dialogue avec Tryphon* (82, 1; 88, 1).

Dans sa controverse avec les montanistes, Miltiade s'étonne qu'après la mort de Maximilla il n'y ait plus de prophètes dans la secte : cela contredit le jugement de Paul, selon lequel « il faut que le charisme prophétique existe dans toute l'Église jusqu'à la parousie finale » (dans Eusèbe, *H. E.*, v, 17, 4).

De son côté, S. Irénée, tout en combattant avec force les prétentions des gnostiques, compte les dons de l'Esprit parmi les marques de l'Église : « Nombre de frères dans l'Église possèdent des charismes prophétiques, parlent en toutes sortes de langues grâce à l'Esprit, manifestent les secrets des hommes pour leur profit et exposent les mystères de Dieu » (*Adv. Hær.*, v, 6, 1). Friedrich (art. προφήτης, dans *T. W. N. T.*, t. vi, p. 862) se demande si Irénée rapporte dans ce texte des faits qu'il a constatés ou s'il fait seulement allusion aux données du Nouveau Testament. La première hypothèse est plus vraisemblable, car Irénée revient sur le sujet à plusieurs reprises : ainsi *Adv. Hær.*, ii, 31, 2; 32, 4; v, 6, 1 (textes cités par Eusèbe, *H. E.*, v, 7, 1-6). On sait par ailleurs que le saint évêque de Lyon émettait un jugement favorable sur la « nouvelle prophétie » (*Adv. Hær.*, iii, 11, 9).

2° *Sur le plan des faits*, les données sont beaucoup plus complexes. En dehors des prophètes mentionnés dans le *N. T.*, on n'a gardé les noms que d'Ammia de Philadelphie et de Quadratus (dans *H. E.*, v, 17, 3). En général, les textes mettent beaucoup plus en garde contre les faux prophètes qu'ils ne mettent en valeur le rôle positif tenu par les prophètes. On recueille cependant des témoignages positifs. Ainsi, selon Eusèbe, les chrétiens de Jérusalem ont quitté la ville à la suite d'une « prophétie transmise par révélation aux notables » (*H. E.*, iii, 5, 3) et ils se réfugièrent à Pella. Cette tradition offre des difficultés pour l'historien, puisque la ville était hellénistique et qu'elle a été détruite par des « commandos juifs » (art. Pella, t. vii, col. 609-614). Pourtant une présence chrétienne est bien attestée en Transjordanie (cf. B. Bagatti, *L'Église de la Circoncision*, Jérusalem, 1965, p. 7-8). Pour notre sujet, retenons cette révélation qui est venue à point nommé pour permettre aux chrétiens de Jérusalem d'interpréter les « signes des temps » fournis par le discours eschatologique du Christ. Il faut remarquer, d'autre part, que dans la communauté de Jérusalem, la première sans doute à être dirigée par un évêque et un collège de presbytres, se fait entendre la voix prophétique. Il n'y a donc pas opposition de nature, comme le disent trop de critiques, entre le ministère institutionnel et les « charismes ».

La *Didachè* est le document ancien le plus précieux sur l'activité des prophètes dans les communautés chrétiennes, mais son interprétation pose de très difficiles problèmes. Sa datation oscille entre les années 50-70 (thèse de Audet) et la période montaniste (R. H. Connolly, F. E. Vokes). Récemment S. Giet a repris le problème en distinguant quatre étapes dans la composition de la *Didachè* et il situe l'œuvre propre du Didachiste dans les dernières décennies du ier siècle (*L'énigme de la Didachè*, Paris, 1970, p. 263). Cette hypothèse permet de situer correctement les données de l'œuvre par rapport aux renseignements du Nouveau Testament. La *Didachè*

connaît, comme I Cor., XII, 28, apôtres, prophètes et didascales, mais aussi épiscopes et diacres (XV, 1). Les apôtres dont il est question en *Did.*, XI ne sont ni les Douze, ni même des témoins directs du Christ ressuscité, mais de simples missionnaires (comme en Rom., XVI, 7; cf. II Cor., XI, 13). Voir dans le même sens A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, p. 139-144.

Sans distinguer les diverses sources utilisées par le Didachiste (voir l'analyse de S. Giet, *op. cit.*, p. 219-237), nous présenterons en leur ensemble les données de *Did.*, XI-XIII.

La section débute par un principe général qui vaut pour tous les missionnaires : il faut les accueillir, si leur doctrine est conforme à celle de l'Église (XI, 1-2). Suivent alors des prescriptions relatives aux apôtres et aux prophètes. L'*apôtre* doit être reçu comme le Seigneur (XI, 4), mais ce principe est suivi de sévères restrictions : s'il reste trois jours, c'est un faux prophète. On perçoit là l'existence d'abus, comme ceux dont se raillera plus tard Lucien de Samosate (*De morte peregrini*, XI). Dans son état actuel, loin d'exalter la tâche du missionnaire comme le fait Eusèbe en d'autres contextes (par ex. *H. E.*, III, 37; V, 10, 2), le texte met plutôt en défiance contre ces « itinérants » qui, en vivant comme des parasites, sont des « trafiquants du Christ » (χριστέμπορος, XII, 5). La communauté ne doit accueillir de manière stable que ceux qui sont disposés à travailler de leurs mains (à comparer avec Act., XX, 33-35; cf. H. Schürmann, *Das Testament des Paulus für die Kirche*, dans *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 336 sq.).

Il est plus longuement question des *prophètes* (XI, 7-12; XIII). Le principe est qu'on ne doit pas juger un prophète authentique, car ce serait un péché irrémissible. Pourtant il faut être sûr d'avoir à faire à un véritable inspiré. Le Didachiste fournit donc divers critères de discernement : désintéressement, accord entre la vie et la doctrine (XI, 9-12). Il ne s'agit pourtant pas seulement de critères moraux. La formule décisive, c'est que le vrai prophète a « le style de vie du Seigneur » (XI, 8 : τοὺς τρόπους κυρίου). Autrement dit, c'est la conformité avec la vie et la doctrine du Maître qui permet de reconnaître celui qui parle vraiment au nom de Dieu. Une allusion au « mystère cosmique de l'Église » (XI, 11 : ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας) exerce la sagacité des commentateurs. On pensera à un mime, tel celui d'Agabus liant Paul de sa ceinture (Act., XXI, 11, *supra*, col. 1283), en rapport avec les destinées de l'Église (J.-P. Audet, *La Didachè*, p. 451 sq.).

Le cas du prophète qui veut s'établir à demeure dans une communauté est assimilé à celui du didascale (XIII, 1). L'un et l'autre méritent leur salaire. La communauté pour laquelle la *Didachè* est écrite observe encore certaines prescriptions de la Loi, comme le prélèvement des prémices. D'où l'ordre de remettre les offrandes aux ministres de la communauté, prophètes et didascales, qui tiennent la place des « grands prêtres » pour les Juifs.

Lors de l'Eucharistie, les prophètes peuvent prolonger la bénédiction à volonté (X, 7). A plusieurs reprises déjà, nous avons relevé la fonction liturgique de la prophétie (col. 1276, 1301, 1310, 1327). Enfin pour aider les prophètes dans leurs fonctions, la communauté doit choisir des épiscopes et des diacres (*Did.*, XV, 1; commentaire de J.-P. Audet, p. 466).

L'Ascension d'Isaïe, écrite vers la fin du Ier siècle, déplore la disparition de la prophétie et les rivalités orgueilleuses entre presbytres. « Il y aura beaucoup de presbytres iniques et de pasteurs oppresseurs de leurs ouailles, et ils les déchireront, parce qu'elles n'auront pas de pasteurs saints... L'Esprit-Saint s'éloignera d'un grand nombre. Et il n'y aura pas en ces jours beaucoup de prophètes, ni d'hommes qui disent des paroles énergiques... » (III, 24-27, traduction de E. Tisserant). L'historien doit interpréter avec prudence un texte qui, conformément aux lois du genre apocalyptique, présente une image très sombre des temps présents pour y déceler les signes avant-coureurs du Jugement (cf. Matth., XXIV, 11). La haine entre pasteurs et presbytres (III, 29) ferait-elle allusion de façon plus précise au conflit de Thébouthis contre Simon, fils de Clopas, choisi comme successeur de Jacques pour le siège de Jérusalem (selon Hégésippe, cité dans *H. E.*, IV, 22, 4-5) ?

Hermas a écrit son œuvre à la suite de révélations que lui a faites l'Ange de la Pénitence (*Vis.*, V, 7). Lui-même ne prend cependant pas le titre de prophète, et il ne compte pas de prophètes parmi les dignitaires de l'Église, dans son énumération de *Vis.*, III, 5, 1 : apôtres, évêques, docteurs, diacres. Cependant il y a encore des prophètes, comme le montre le *Mandatum* XI, consacré au discernement des esprits (sur les rapprochements à faire avec les textes de Qumrân, voir J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de Discipline »*, dans *Rev. Bibl.*, LX, 1953, p. 43-82). Les critères de discernement sont moraux (*Mand.* XI, 7 sq.). « Éprouve d'après sa vie l'homme qui détient l'Esprit divin ». On relèvera la différence de comportement du vrai et du faux prophète par rapport à l'assemblée chrétienne. L'un se laisse questionner par elle et ne répond que lorsque Dieu le veut; l'autre fuit les hommes justes et répond, pour de l'argent, aux questions particulières qui lui sont posées. En un mot, c'est un devin (*mantis*; *Mand.* XI, 2).

S. Justin, qui croit à l'existence du charisme prophétique dans l'Église, applique cependant à son temps la mise en garde prononcée par le Christ contre les faux-prophètes (Matth., VII, 15). Ils enseignent, non pas sa doctrine à lui, mais celle qui vient des esprits d'erreur (*Dial.*, XXXV, 2). Tout en se présentant au nom de Jésus, ils enseignent des discours et des pratiques impies; ce sont les auteurs des hérésies (*Dial.*, XXXV, 4 sq.; voir aussi *Ia Apol.*, XVI, 13). La polémique contre les faux prophètes se trouve ainsi utilisée, comme dans les Pastorales et les Épîtres catholiques, pour la lutte contre l'hérésie.

Le *montanisme* a représenté un renouveau de la prophétie apocalyptique dans l'Église. On peut comparer de nombreux thèmes avec ceux de l'Apocalypse (cf. H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theologische Zeitschrift*, XI, 1955, p. 249-271; — H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, p. 205-209; — et J. Daniélou-H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, p. 131-134). Selon K. Aland (*Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, dans *Z. N. W.*, XLVI, 1955, p. 109-116), approuvé par J. Daniélou, le montanisme apparaît comme un développement du christianisme asiate. Il est facile de relever les similitudes : importance donnée au Paraclet, attente de la Jérusalem céleste, millénarisme, rigorisme moral (continence)... Les différences n'en sont pas moins considérables : la thèse de Montan selon lequel l'ère du Paraclet succède à l'ère du Fils contredit l'enseignement du IVe Évangile. Les prophètes montanistes attirent l'attention par leurs états violents : extases, convulsions, cris désordonnés (cf. Tertullien, *De anima*, 9). Les adversaires catholiques répliqueront « qu'un prophète ne doit pas parler en extase » (dans *H. E.*, V, 17, 1). Ils opposeront, aux divagations de la mantique païenne, la maîtrise d'eux-mêmes qu'ont toujours manifestée les vrais prophètes (cf. H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 237-262).

Le relais du prophétisme, si l'on peut s'exprimer ainsi, est assuré par les « confesseurs » qui rendent témoignage dans la force de l'Esprit et bénéficient souvent de visions (M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Cahiers théologiques, n° 41, Neuchâtel, 1958).

3° *Les raisons du déclin.* — La disparition rapide de la prophétie dans l'Église a été diversement appréciée. Pour Käsemann par exemple, c'est le résultat de la lutte contre la gnose menée par la hiérarchie naissante. « Le ministère conféré par l'ordination est l'adversaire-né de la gnose comme de la prophétie chrétienne primitive. Ce n'est pas par hasard que celle-ci expira lentement dans l'orthodoxie ou fut refoulée dans le sectarisme. La IIe Épître de Pierre ne la connaît déjà plus. Pour elle, il n'y a que la prophétie écrite, telle qu'elle est contenue dans l'Ancien Testament » (*Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, dans *Exegetische Versuche*, t. I, p. 151).

Friedrich adopte une position analogue dans son article Προφήτης et, après avoir rappelé la lutte contre le montanisme, il conclut tout son exposé par ces mots : « Le montanisme fut le dernier grand jaillissement de la prophétie dans l'Église. En le combattant et en l'extirpant, le ministère institutionnel a remporté une victoire décisive sur le *Charisma* » (*T.W.N. T.*, t. VI p. 863).

Avec un sens averti des nuances, Fr. von Campenhausen a montré qu'il n'y avait pas opposition de principe entre hiérarchie et foi en l'action de l'Esprit. Ignace d'Antioche revendique avec fierté le titre de « Theophoros » (*Ephes.*, I, 1) et il compte expliquer à ses correspondants l'économie du plan de Dieu, s'il en reçoit révélation (*Ephes.*, XX, 1, 2). Polycarpe est considéré comme « un didascale apostolique et prophétique » (*Mart.*, XVI, 2). « C'est une erreur typiquement moderne, écrit von Campenhausen, de partir de l'opposition supposée entre les groupes ministériels et les groupes charismatiques » (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, p. 195). L'opposition que l'on décèle au IIe s. ne provient pas de ce que les uns se réclament de l'Esprit et les autres de l'institution; ce qui est au centre du débat, c'est la vérité transmise elle-même.

Cette juste remarque nous amène à distinguer entre la prophétie constitutive de l'Église (cf. Ephes., II, 20), qui a joué un rôle décisif pour l'élaboration de la tradition chrétienne, et les dons particuliers de l'Esprit, qui, selon les âges, se présentent sous des formes diverses. Plusieurs passages du Nouveau Testament manifestent cette conviction que la tradition apostolique fait autorité et qu'on ne saurait ni la modifier, ni lui ajouter quoi que ce soit de substantiel. Ainsi la IIe Épître à Timothée met-elle en parallèle « les saintes lettres » et l'enseignement reçu de l'Apôtre (III, 14, 15) et insiste-t-elle sur la fidèle transmission du dépôt reçu (I, 13; II, 2). La lettre de Jude célèbre la foi « transmise aux saints une fois pour toutes » (ϒ. 5 : ἅπαξ). Le commandement des apôtres est en parallèle avec les prédictions des saints prophètes en II Petr., III, 2. On assiste ainsi à une idéalisation des « apôtres », dont témoignent aussi, chacun à sa manière, les évangiles de Matthieu et de Luc. Avant même la réflexion théologique d'un Irénée ou d'un Tertullien, on donne un caractère normatif à la parole de ceux qui « ont évangélisé sous l'action de l'Esprit-Saint envoyé du ciel » (I Petr., I, 12) et on l'oppose aux divagations des faux docteurs. Loin de laisser la bride aux « charismatiques », le IVe Évangile, comme nous l'avons vu, exalte le témoignage que rendront conjointement le Paraclet et les apôtres (Joa., XV, 27 : « Et vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement ») ou plutôt montre comment le Paraclet donne toute son actualité au message de Jésus.

Après Jean de Patmos, l'Apôtre lui-même ou l'un de ses proches disciples, il n'y eut plus personne dans l'Église pour revendiquer le droit de parler avec autorité au nom du Christ. Désormais, ce sont les « didascales », clercs ou laïcs, qui exercent l'influence la plus considérable. A l'image du scribe matthéen (Matth., XIII, 52 sq.), ils scrutent les Écritures pour tirer de l'unique trésor du père de famille *nova et vetera*. Exégètes et théologiens, ils s'efforcent notamment de faire concourir la sagesse grecque à l'expression plus élaborée du message évangélique. Le déclin rapide de la prophétie atteste à sa manière que l'heure de poser les fondations est passée. Il s'agit maintenant de construire en hauteur selon les plans déjà tracés.

La fonction prophétique n'a pas cessé pour autant. C'est la tâche de l'Église de prêcher à temps et à contre-temps, malgré l'indifférence ou l'hostilité de l'auditoire. Tel est le sens de la vision des deux Témoins (Apoc., XI). Soutenue par l'Esprit, l'Église prophétise sur la place du vaste monde, en ce sens qu'elle rend témoignage à la victoire de l'Agneau et annonce son Retour prochain. Dépositaire de la Parole toute-puissante de Dieu, elle renouvelle sa force par la configuration à son Seigneur, mort et ressuscité.

Bibliographie générale. — Nous ne relevons ici que les titres qui présentent un intérêt d'ensemble pour notre sujet. Pour la bibliographie propre à chaque section, on se reportera aux indications données en cours d'article.

1° *Articles de Dictionnaires.* — *Bibeltheologisches Wörterbuch* (édité par J. Schildenberger), art. *Propheten*, t. II, p. 955-957. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, art. Charismes (A. Lemonnyer), t. I, 1928, col. 1233-1243. — *Encyclopédie de la Foi*, art. *Prophète* (N. Füglister), t. III, p. 496-519.— *Lekicon für Theologie und Kirche* (= *L. T. K.*[2]), 2e éd., art. *Charisma* (J. Gewiess), t. II, 1958, col. 1025-1027, et *Das charismatische in der Kirche* (K. Rahner), *ibid.*, col. 1027-1030. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= *R. G. G.*[3]), art. *Geist und Geistesgaben im N. T.* (E. Käsemann), t. II, 1958, p. 1272-1279; art. *Propheten im Christentum* (P. Vielhauer, E. Fascher), t. V, 1961, p. 633-635. — *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, art. *Spiritual Gifts* (E. Andrews), t. IV, p. 435-437. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *T. W. N. T.*), art. Πνεῦμα (E. Sjöberg, E. Schweizer), t. VI, 1959, p. 379-453; art. Προφήτης (R. Meyer, G. Friedrich), *ibid.*, p. 813-863.

2° *Livres et articles généraux.* — H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 237-262. — J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn, 1951. — H. Fr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, dans *Beihefte z. Hist. Theol.*, XIV, Tubingue, 2e éd., 1963. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris-Bruges, 1956. — Y.-M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, nouv. éd., coll. Unam Sanctam, n° 8, Paris, 1953; *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam, n° 23, Paris, 1953, p. 367-453; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam, n° 72, nouv. éd., Paris, 1969. — Éd. Cothenet, *Prophétisme et Ministère d'après le Nouveau Testament*, dans *La Maison-Dieu*, n° 108 (1971). — O. Cullmann, *Christologie du N. T.*, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel, 1958. — J. Dauvillier, *Les Temps apostoliques. Ier siècle*, coll. *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, publiée sous la direction de G. Le Bras, t. II, Paris, 1970. — E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1927. — M. Goguel, *L'Église primitive*, coll. Bibliothèque historique, Paris, 1947. — H. A. Guy, *New Testament Prophecy. Its origin and significance*, Londres, 1947. — E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 t., Gœttingue, 1964. — H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theologische Zeitschrift*, Bâle, XI, 1955, p. 249-271. — G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951. — F.-J. Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'Église et de*

l'« Épiscopè » selon le N. T., dans *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, XLVII, 1967, p. 111-149. — A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, coll. Lectio divina, n° 68, Paris, 1971. — J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund, 1968. — R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig, 1940. — S. Muñoz Iglesias, *Los Profetas del N. T.*, dans *Estud. Bibl.*, VI, 1947, p. 307-337. — R. Schnackenburg, *L'Église dans le N. T.*, trad. franç., coll. Unam Sanctam, n° 47, Paris, 1964. — H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, dans *L'Église de Vatican II*, coll. Unam Sanctam, n° 51*b*, t. II, Paris, 1966, Commentaires, p. 541-573. — E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im N. T.*, dans *Abh.z.Theol. d. A. u. N. T.*, n° 35, Zürich, 1959. — J. B. Souček, *La prophétie dans le N. T.*, dans *Communio Viatorum*, IV, Prague, 1961, p. 221-231. — B. Van Leeuwen, *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ*, dans *L'Église de Vatican II*, Unam Sanctam, n° 51*b*, t. II, Paris, 1966, Commentaires, p. 425-455. — P. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes*, dans *Neutestamentliche Apokryphen* (E. Hennecke-W. Schneemelcher), 3e éd., t. II, Tubingue, 1964, p. 405-427.

É. COTHENET.

PROPITIATION. — Voir RÉDEMPTION.

PROPRIÉTÉ (ANCIEN TESTAMENT). — I. LA NOTION DE PROPRIÉTÉ EN HISTOIRE DES DROITS ANCIENS. — La propriété se définit *jus utendi, fruendi et abutendi re sua propria, exclusis aliis, prout juris ratio patitur*; « droit absolu d'user, de jouir et de disposer d'une chose dans les limites de la loi. » Cette définition de Bartole, élaborée à partir de textes des Pandectes, constitue l'art. 544 du Code civil.

La propriété est un droit perpétuel, exclusif, aliénable et héréditaire, c'est-à-dire transmissible entre vifs et pour cause de mort, à titre gratuit ou onéreux.

Pour pouvoir parler d'un *droit* de propriété, il faut postuler disposition libre et exclusive de sa chose propre et universelle opposabilité de cette liberté de disposer. A cela s'opposent : d'une part, la précarité de la possession, précarité contraire à la perpétuité et, partant, à l'exclusivité et à l'opposabilité du droit; d'autre part, l'intransmissibilité et l'inaliénabilité, sous une forme quelconque, des biens actuellement détenus.

Dans l'histoire des droits anciens, on constate généralement que les défauts énoncés ci-dessus — précarité, intransmissibilité, inaliénabilité — résultent de l'intervention effective, par dessus les prérogatives éventuelles des personnes, d'un droit ou d'un pouvoir éminent de la collectivité — village, tribu, famille. Et il est permis d'affirmer que la propriété individuelle, au sens moderne du terme, n'existe pas encore là où subsiste ce domaine éminent du groupe social : jusque là, on ne peut parler que de jouissance, d'usage ou de détention, plus ou moins réduits, plus ou moins dépendants.

Ce domaine éminent se manifeste sous diverses formes : entre autres dans la concession ou le retrait d'usage ou de jouissance aux particuliers, dans les interventions restrictives du groupe, dans les transferts.

a) En matière immobilière, on constate propriété collective, avant tout lorsque le droit de disposer du sol appartient au groupe qui organise, de multiples façons, la répartition et l'usage du territoire commun. Et la propriété reste collective aussi longtemps que ce pouvoir éminent du groupe, même réduit à des expressions ou à des fonctions de plus en plus symboliques, continue à se manifester effectivement. A l'égard du groupe, l'individu se trouve ainsi dans une situation de précariste, quelle que soit d'ailleurs la durée de son « bail ».

En matière immobilière, les manifestations les plus usuelles du droit de la collectivité la plus large — telle que la tribu — sont les suivantes : concession et, inversement, redistribution des terres, droit de retrait ou d'opposition à l'aliénation lorsque l'acquéreur est un étranger, droit de retour lorsqu'une famille s'éteint, vaine pâture et chasse commune, « aisances ».

Parallèlement, la « famille » au sens le plus strict exerce aussi un droit sur le lot concédé et, par la suite, sur les biens immobiliers devenus « familiaux ». Le bien immobilier de famille appartient au « consortium familial » et non pas au père seul : celui-ci ne fait généralement qu'administrer comme représentant « naturel », sinon comme mandataire légal.

La propriété collective et familiale a exclu, à l'origine, la succession testamentaire et la libre aliénation entre vifs. Lorsque, plus tard, l'aliénation devint possible, elle resta longtemps subordonnée à l'accord du « consortium », au droit de rachat des parents et au droit de percevoir des « cadeaux » qui constituent des parts ou même des suppléments du prix de vente. Ces deux droits — rachat et « cadeaux » — sont réservés aux parents les plus proches et en fonction des degrés de parenté.

Dans certaines civilisations, il faut même, pour acquérir, entrer comme fils dans la *familia* de l'aliénateur, ce qui s'opère par adoption préalable, mais adoption fictive et qui ne confère pas, de soi, participation au culte familial.

Ces situations pré- ou para-juridiques, bien connues des historiens du droit, ont été particulièrement mises en valeur, dans les coutumes mésopotamiennes, par Mme E. Cassin (voir la note bibliographique finale).

Dans les civilisations anciennes, sémitiques surtout, la famille apparaît comme une entité vivante, supérieure aux membres qui la composent, plus réelle en somme et plus forte qu'eux. Elle est un organisme, un « corps ». Cette conception permet de comprendre et de justifier aussi bien les limitations étroites du pouvoir du père sur les biens de la « familia » que sa domination souvent quasi-illimitée sur les personnes « nées de son sang, os de ses os et chair de sa chair ». Des biens et des choses matérielles, il est en quelque sorte copropriétaire indivis et gérant comme mandataire familial; des personnes, par contre, il est plus que propriétaire, son pouvoir se situe à un autre plan : il incarne sa famille, il en est le seigneur et maître (*ba'al*) comme tête du corps vivant (*bayt*); très souvent, il en est le prêtre. Ainsi le père n'a pas pu, de longtemps, disposer des biens de famille à son seul gré : jusqu'à basse époque et même, en droit romain, on constate des réserves et des limitations; par contre, aux temps les plus reculés, on voit souvent le père répondre des actes de ses proches, lesquels, réciproquement, sont toujours responsables pour lui.

Parmi les biens immobiliers de famille, aux époques les plus anciennes, on compte surtout l'habitation, le terrain funéraire et le sol cultivé. Ces biens se signalent par leur caractère religieux propre.

Ainsi l'habitation est *res sacra :* elle est le temple de la religion domestique et des petites divinités familiales : pénates, *teraphim*, terme (représenté par un pieu, un montant de la porte ou le piquet de la tente). Lorsque l'État condamne un individu et le « retranche de la communauté », il confisque rarement l'habitation; le plus souvent, il l'« exsècre », il l'« anathématise », elle et tout son contenu, puis il l'anéantit au cours d'une cérémonie rituelle à laquelle participe toute la collectivité et qui est, dans la Bible, le *ḥèrêm*.

Le tombeau de famille est terre sainte à la suite de la présence des morts.

Quant au sol cultivé, il constitue une parcelle du territoire commun octroyée à la famille par concession. Mais l'occupation originelle du territoire commun n'a pas entraîné propriété personnelle : elle s'est faite au profit du groupe ethnique qui, dans ses traditions, en

rapporte le don à son Dieu. La terre appartient initialement à Dieu et c'est « son » Dieu qui, à l'origine, a donné « sa » terre à « son » peuple (*'am*). L'occupation collective a toujours une origine divine et, dès lors, un caractère religieux particulièrement marqué.

En matière immobilière, la propriété collective à caractère religieux et la famille vont suivre une évolution parallèle. Au départ, l'individu n'est rien, la famille même n'est rien en dehors de la communauté et la propriété est collective. Sous la pression des développements économico-politiques, la même loi démembre les larges clans-groupes ethniques et émiette les propriétés collectives : la propriété individuelle constitue l'ultime fractionnement d'anciennes propriétés collectives et elle résulte des abandons progressifs de la communauté. Elle s'affermit au fur et à mesure que l'individu acquiert plus d'indépendance à l'égard de la famille, de la tribu ou de l'État.

b) Tout ce qui vient d'être dit touchant la propriété immobilière concerne en premier lieu les peuples sédentaires ou en voie de sédentarisation. Il ne faudrait pas en déduire que, par opposition, la *propriété mobilière* ait été d'emblée individuelle. Au contraire, dans ce domaine aussi, le régime collectif paraît avoir précédé celui de la propriété personnelle exclusive. Et c'est normal si l'on tient compte du fait établi que la propriété mobilière primitive, au moins chez les Sémites, a d'abord concerné des nomades et que, chez les nomades plus qu'ailleurs, la communauté a toujours été la grande force, souvent le seul salut. Une tribu nomade qui cède à l'individualisme centrifuge est une tribu qui meurt. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater, dans les traditions patriarcales originelles de la Bible par exemple, que les biens mobiliers de valeur tels que le cheptel vont à la communauté. Même lorsqu'ils sont dus au travail, à l'adresse plus ou moins honnête ou aux efforts des individus, ces biens enrichissent la famille ou le clan, représentés par le chef dont les pouvoirs sont définis et limités par les coutumes ancestrales, le conseil du clan ou l'assemblée de la tribu.

Mais, à l'inverse de la propriété immobilière, il semble que la propriété mobilière individuelle se soit généralisée fort tôt. En effet, certains meubles ont toujours été objets de propriété personnelle : ustensiles, vêtements; certaines formes du salaire individuel ou du revenu propre consistent en meubles : fruits, denrées consomptibles, « monnaie »; certaines pratiques de plus en plus répandues postulent l'individualisation de la propriété quand elles ne la créent pas : prêt, usure, nantissement. Néanmoins, quoi qu'il en soit, même en matière mobilière, il faut éviter de confondre jouissance et possession avec droit de propriété.

II. La notion de propriété dans l'Ancien Testament. — 1° *Les « mots » et la terminologie.* — Après cette incursion, brève mais nécessaire, dans l'histoire générale des droits anciens, il faut en venir à la Bible. On y a déjà fait maintes allusions qu'il importe d'approfondir dans le détail, de compléter, voire de nuancer.

Commençant par la terminologie, on constate que la Bible ne possède aucun mot pour signifier techniquement droit de propriété au sens de l'art. 544 du Code civil. Par contre, nombreux sont les mots-images qui connotent le sens d'*appropriation*. Il est impossible, dans les limites d'un article, de dresser le relevé exhaustif de leur utilisation; qu'il suffise de renvoyer, *sub verbis*, aux éditions les plus récentes des lexiques de Brown, Driver, Briggs et de Baumgartner. On se contentera donc ici de la nomenclature de ces mots-images, classés selon des catégories idéologiques ou sémantiques.

Le premier groupe est celui des mots qui impliquent *capture, appréhension, proie, prise, saisie*. Dans cette catégorie, il faut ranger le verbe *ârash* — capturer, prendre au piège, saisir — dont dérivent le substantif *rêshêt* — filet, rets, piège (idée de proie) — et les substantifs *ierèshâh*, *ierushshâh* et *môrâh* (?), qui signifient tous part, lot, chose détenue ou possédée. De même le verbe *'âḥaz*, dont parall. akkad. rad. *aḥâzu*, et qui signifie tenir de quelqu'un, saisir, appréhender, recueillir. *'âḥaz* a fini par prendre le sens d'acquérir possession, et son dérivé *'aḥuzzâh*, défini par le déterminatif *naḥalâh* — succession —, signifie possession par droit de succession, acquisition par héritage, « saisine » : *'aḥuzzat naḥalâh* (sur *naḥalâ* à Mari, voir G. Dossin, *Archives royales de Mari*, I, 224, et A. Malamat, dans *Journ. Amer. Orient. Soc.*, 1962, p. 148).

Le verbe commun qui exprime globalement le sens générique de ce premier groupe de mots est le verbe *lâqaḥ* — prendre et, de là, acquérir. Il faut en mentionner un dérivé, le substantif *malqôaḥ*, qui signifie à la fois proie et gueule. On doit en rapprocher le substantif *mêshêq* — acquisition, prise de possession, appréhension, « saisine » — lequel, déterminé par *bayît*, compose une locution qui désigne le successeur du *paterfamilias* à la tête de « sa » maison : « *oubên-mêshêq bèiti hoû'* — celui-ci est le fils de l'acquisition (de la possession) de ma maison », c'est-à-dire mon successeur comme *ba'al*, comme chef et père de ma famille, subrogé dans tous mes devoirs et pouvoirs familiaux (Gen., XV, 2; discussion par F. Vattioni, dans *Rivista di Studi orientali*, 1965, p. 9 sq.).

Les antonymes de *lâqaḥ* sont le verbe *nâtan* — abandonner, donner, aliéner — et, dans le même ordre d'idées, les dérivés du radical M H R (parall. akkad. *mâru* qui signifierait primitivement envoyer ?) : *môhar* — prix d'achat d'une femme, cadeau et, plus généralement, « prix de transfert » — et le verbe *mâhar*, qui veut dire posséder une personne après en avoir payé le *môhar*. Le ℣. 4 de Ps. XVI — texte douteux ? — emploie *mâhar* dans le sens probable de verser un prix d'échange.

Le second groupe de mots est celui dans lesquels on découvre l'idée de *totalité*, d'*ensemble*, d'*universitas* et, parallèlement, l'image de *tas*, d'*accumulation*. Le premier de ces mots est *'am*, l'*universitas personarum* dans le sens le plus large, englobant tout ce qui tient au *'am*, tout ce qui lui est lié et que figure très souvent l'expression *kol-'ashêr-lô*. *'am* dériverait d'une racine ' M M — mettre ensemble — et serait apparenté à la préposition *'im*, avec.

Kol-'ashêr-lô inclut fréquemment la *bayît* — la maisonnée (maison au sens de lignée) — mais tandis que la *bayît* n'englobe que les seules personnes et définit spécifiquement la *familia*, sans référence particulière aux objets matériels — *bayît* serait peut-être apparenté à *bânâh* (construire) et à *bèn* (fils, descendant) — l'expression *kol-'ashêr-lô* désigne tout le « patrimoine », universalité de personnes et de biens (*universitas rerum et personarum*), et elle se présente le plus souvent dans les textes comme la conclusion qui résume et synthétise l'énumération préalable : « ses fils, ses filles, son bétail, sa tente, ses biens, bref : tout ce qui est à lui » (par ex. Jos., VII, 15, 24).

L'idée de tas, d'accumulation, de surcroît se retrouve : dans la racine verbale ' Ṣ R, d'où dérive le substantif *'ôṣâr* — lieu où l'on entasse un trésor et, partant, trésor accumulé, choses précieuses — et dans la racine verbale S G L, qui engendre le substantif *segullâh* — possession, acquisition, trésor. La *segullâh* est connue à Ugarit (*P. R. U.*, V, 60, 12) et à Nuzi (*Journ. of Cun. Studies*, 1963, p. 67).

Lorsque le substantif *segullâh* est utilisé pour

désigner le bien propre de Yahweh, il peut connoter, même dans les textes plus anciens, l'idée d'acquisition réservée, de possession personnelle ; ainsi, en E, « Israël est la *segullâh* de Yahweh », c'est-à-dire le peuple que Yahweh a « mis de côté » comme un trésor personnel qu'il « se réserve en propre » (par ex. Ex., XIX, 5, E).

Au même groupe appartiennent bien sûr les verbes *'âsaph* et *îâsaph* — rassembler, ramasser et, de là, accroître, enrichir. Ils auraient peut-être comme parallèle akkadien le verbe radical *esêpu/eṣêpu*, d'où dériverait *ṣiptu/ṣibtu* — surcroît, revenus, intérêts.

Nous classons dans la même série certains mots qui rendent l'idée de « rentrée » et, partant, de « recette », de revenus, de fruits naturels ou civils. Parmi eux, le substantif *tebu'âh* — produit, recette, revenus et, de là, possession mobilière par acquisition des fruits. Ce substantif vient du verbe *bô'* — rentrer — qui désigne l'action de la *tebu'âh*. *Bô'* et *tebu'âh* ne reçoivent de sens économique que dans des textes tardifs. De même est attesté dans des textes tardifs, et toujours associé au substantif *nêshêk*, le mot *tarbît* — intérêts, usure — dérivé du verbe *râbâh* — s'accroître, grandir.

Dans le second groupe, il faut mettre à part le substantif *rekûsh/rekush*. Ce mot est polyvalent : il désigne les biens de la façon la plus générale et sans préciser s'il s'agit de propriété, de possession ou de simple détention. Il s'accommode également des trois sens. Le plus souvent, il désigne des meubles : ustensiles, bagages, bétail, matériel de camp, tout ce qu'un nomade traîne avec lui. C'est le cas, entre autres, dans la Genèse où on le trouve employé une dizaine de fois (Gen., XII, 15; XIII, 6; XIV, 11, 12, 16, 21; XV, 14; XXXI, 18; XXXVI, 7; XLVI, 6).

Le troisième groupe est celui des mots dans lesquels se manifeste le *dominium*, l'idée de *maîtrise*, de *souveraineté*, de *domination* dans un groupe social. Le verbe qui exprime principalement cette idée est le verbe *bâ'al* — dominer, régner, asservir. Son parallèle akkadien *bêlu/be'êlu* a le même sens. Le verbe *bâ'al* signifie globalement exercer des pouvoirs et des droits éminents (akkad. *bêlûtu* — domination, seigneurie, empire) dans un groupe, de la façon la plus étendue, que ces pouvoirs soient royaux, paternels, familiaux. Ainsi le roi est le *ba'al* de son *'am*, le père est le *ba'al* de sa *bayît*, le mari est le *ba'al* de sa femme. Dans le droit assyrien, celui qui, remplissant la fonction de *gô'èl*, revendique la restitution du sang, est appelé *bêl mituti* — « maître du mort ».

En droit assyrien, certains parents sont tenus de livrer le meurtrier à un « vengeur » de la victime, le « maître des morts » : Lois assyr. A 10 et B 2. Ce maître des morts du droit assyrien est le *bêl mitûte* ou *bêl napshâte*, analogue au *gô'èl haddâm* des Hébreux. Voir à ce sujet : Driver-Miles, *Assyr. Laws*, pp. 33-36 et 297-299; Kohler-Ungnad, *Assyr. RechtsUr.*, n° 659 et 660, pp. 388-389 et 466; Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch*, I, pp. 28-30. Parall. : *mètî*, « mon mort à moi » en Gen., XXIII, 3-4, 8, 13 (P).

Mais le *ba'al* n'exerce pas ces pouvoirs pour soi seul, à son profit ni en son propre nom. Il les exerce dans son groupe, au nom et au profit du groupe, car il « est » « souverainement » son groupe. Le roi n'est certainement pas, au sens moderne du terme, « propriétaire » de son peuple, pas plus que le père n'est le « propriétaire » de sa famille, ni de son sang. Il s'agit de tout autre chose que de la propriété banale, simple lien juridique entre individu et chose; il s'agit au contraire de ces liens organiques vivants, infiniment plus intimes, que crée la communauté, réelle ou symbolique, du sang : «sang de son sang, os de ses os, chair de sa chair ». Tout ce qui accroît le *ba'al* accroît le groupe et réciproquement. Inversement, tout ce qui affecte le *ba'al* — faute, péché, peine — répercute dans le groupe et réciproquement.

Mais à cette souveraineté correspondent des devoirs inexorables qui retentissent dans le patrimoine et mettent en cause les biens.

Le premier de ces devoirs est la *ge'ullâh*, substantif issu du verbe *gâ'al*. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette institution : elle ne nous intéresse, du point de vue de la propriété, que comme signe de l'intervention de la souveraineté familiale et de la primauté du collectif sur l'individuel. *Gâ'al*, quand il s'agit du sang versé, est synonyme de *bâqash* et de *dârash*. Il signifie revendiquer, réclamer restitution, redemander — *dârash* peut avoir le sens d'interroger, de questionner pour obtenir réponse — et, de là, récupérer, racheter. De la récupération du sang à la vengeance, il n'y a qu'un pas, vite franchi, de telle sorte que, souvent, *gâ'al* a été traduit par exercer la vendetta — *ge'ullâh* est devenu vengeance — et le *gô'èl* a été pris pour un vengeur. En réalité, *gâ'al* c'est exercer nécessairement un droit et un devoir de reprise et de récupération, comme parent et mandataire légal de la famille, au nom et au profit de celle-ci, c'est exercer le droit et aussi le *devoir familial* du rachat : en tout, c'est exercer la prérogative essentielle du parent le plus proche. La *ge'ullâh* est l'acte de parenté par excellence, au point que, dans des textes tardifs, *ge'ullâh* finit même par signifier proprement parenté (par ex. Ez., XI, 15). La *ge'ullâh*, comme obligation de reprise et droit de réméré, s'applique aussi bien aux choses qu'aux personnes et souvent elle oblige à réclamer ou à payer rançon (*pidyôn*) (Ex., XXI, 30, E = Code de l'Alliance). Racheter, payer rançon se dit *pâdâh* : ce verbe reçoit, en certains cas, un sens analogue à *gâ'al*.

A l'opposé du *ba'al*, détenteur de droits *sui generis* assortis de devoirs spécifiques, se trouve le *gêr* (du verbe *gûr*), autrement appelé *tôshâb* (du verbe *îâshab*). Être un *gêr tôshâb* au sein d'un groupe social, c'est être un nouveau venu, accepté dans le groupe par hospitalité, mais non assimilé, reçu en séjour, mais provisoire et toujours dépendant. Le *gêr* — auquel on assimile parfois le *śâkîr* (le mercenaire, « celui qui se donne en location ») (par ex. Ex., XII, 45) — peut être nanti d'une « tenure » et recevoir, en vertu de l'*hospitalitas*, certains droits et certains privilèges assortis de charges correspondantes. Il peut user et détenir, mais sans droits hérités dans la collectivité qui l'abrite et sans droits familiaux dans la famille d'accueil. Même pourvu d'une tenure, il reste un « étranger ». *Gûr* et *îâshab*, même quand ils incluent des biens, qualifient toujours une situation de fait, incurablement précaire, qui exclut tout droit essentiel. En d'autres termes, *gûr* et *îâshab* connotent parfois possession, jamais propriété.

Le quatrième groupe est celui des mots qui impliquent *partage*, *délimitation*. Ce sens comprend aussi bien le bornage, la détermination de frontières que l'attribution de parts et l'occupation immobilière. Mais aucun de ces mots n'implique, de soi et adéquatement, le concept technique de propriété individuelle.

Dans ce groupe de mots, on trouve d'abord *nâḥal*, dont le dérivé *naḥalâh*, associé au construit *'aḥuzzat*, signifie héritage, part héréditaire. Pareille part peut désigner une tenure ou une propriété de famille, un bien qu'on détient à usage et jouissance sans plus ou un domaine religieux consacré, une portion individuelle de la succession, dévolue privativement, ou une réserve.

De même, le verbe *ḥâlaq* signifie partager et, de là, distribuer une part, assigner un lot (*ḥêleq*). Le *ḥêlêq* est la portion assignée, le lot concédé, la tenure, le domaine et, enfin, le territoire.

Qui dit domaine et partage dit clôtures et frontières : *gebul* et *haṣèrîm* (pl. abstr. *hâsèr*). *Gebul* est la frontière et suppose l'occupation immobilière : terrain, district, ressort. De même les *haṣèrîm* sont le district, le territoire, l'agglomération avec ses annexes et dépendances *extra muros* : territoire de la ville et pays environnant. En Gen., xxv, 16 (P ?), *haṣèrîm* est un cercle de tentes.

Avec le cinquième groupe, nous en venons à des mots dont le sens général est *compter, dénombrer*; de là, *faire des parts, distribuer*. Le verbe-thème de ce groupe est *mânâh* — compter, faire des parts et les assigner, distribuer des biens après décompte. Le substantif dérivé *menat* (construit) signifie part, portion et désigne toujours des choses mobilières, généralement consomptibles.

Par leur application usuelle à des biens mobiliers consomptibles, ces termes impliquent l'individualisation de la propriété mobilière : l'on ne peut acquérir, en effet, de choses consomptibles et les consommer que « pour et par soi tout seul », car ces choses n'ont de valeur propre et ne sont biens économiques que par leur consomptibilité même, ce qui postule appropriation exclusive et donc, finalement, propriété. Dès lors, il est logique de rechercher la perception première et l'application initiale de l'idée de propriété, au moins mobilière, dans tous les mots qui impliquent l'utilisation du fongible et du consomptible, mais seulement dans la mesure où ils impliquent pareille utilisation.

Tels sont le verbe *qânâh* et son synonyme *ʿârab* — compter, mesurer et, de là, échanger moyennant contre-partie, acquérir à prix d'argent, acquérir; et inversement, le verbe *mâkar* — vendre contre argent — apparenté à l'akkadien *makkuru* : biens, fortune mobilière, valeurs : *bît makkari* signifie la maison des richesses, le trésor.

Tels sont encore le substantif *kêsêph* — l'argent, la monnaie, bien consomptible et fongible par nature — et son pendant *meḥîr* — prix, gage, loyer, évaluables en argent. *Meḥîr* est apparenté à l'akkadien *maḥîru*, d'où dérive le substantif *maḥirânu* — acquéreur contre paiement, acheteur.

Kêsêph, de par sa consomptibilité, postule appropriation mobilière individuelle et exclusive, totale disponibilité, libre et totale aliénabilité. Et il est vraisemblable d'affirmer que tout ce qui est réductible au *kêsêph* par identification, voire par analogie, est objet de propriété : ainsi l'esclave privé semble appartenir privativement à son maître comme sa chose propre car « il est son argent — *kî kaspô hû* '» (Ex., xxi, 21). Il est évident que le *kêsêph* — argent — ne désigne pas nécessairement l'argent monnayé, des « pièces de monnaie », mais d'abord un moyen d'échange, une sorte d'étalon. C'est aussi le sens de l'akkadien *kaspu*, et le mot *kêsêph* même, que certains font dériver d'un radical verbal K S PH qui signifierait vouloir ou désirer, semblerait devoir être conçu non point tant comme un objet de convoitise que comme un moyen de choix, un moyen de se procurer ce dont on a envie ou besoin.

Reste le sixième et dernier groupe de mots. Ceux-ci aussi, soit par association textuelle avec *kêsêph* (par ex. *malwêh kêsêph* en Ex., xxii, 24, E), soit par l'institution ou la pratique qu'ils représentent, postulent propriété mobilière individuelle. Ce sont tous les mots qui impliquent l'idée de *créance* et de *dette*, de *prêt* et d'*emprunt*, et, corrélativement, d'*intérêt* ou d'*usure*, mais aussi de *garantie*, de *gage* et de *saisie*.

Le mot-thème est le verbe *nâshak*, dont le sens premier est mordre (parallèle akkadien *nashâku*), dévorer, arracher à belles dents, et dont le sens abstrait dérivé est prendre des intérêts, prêter à intérêt (à usure ?). Le substantif dérivé est *nêshêk* — intérêt (usure) — lié au verbe dénominatif *nâshak* — payer des intérêts. L'intérêt est ce qu'on arrache à son débiteur en le dévorant (par ex. Ex., xxii, 24). Le *nêshêk* est un surcroît de l'argent prêté : *nêshêk* est associé au hiphil de *lâwâh* — prêter — lui-même construit avec *kêsêph* : « Le prêteur d'argent — *malwêh kêsêph* » dévore son débiteur (*lôwêh, 'îsh lôwêh*) en prélevant des intérêts, souvent usuraires (*nêshêk, nêshêk wetarbît*) (interdiction en Ex., xxii, 24 = Code de l'Alliance), et ainsi le *'îsh lôwêh* — emprunteur — devient l'esclave de son créancier (Prov., xxii, 7, à comparer avec Ex., xxi, 21 : *Kî kaspô hû'*).

Les mêmes idées sont exprimées : dans le verbe *nâshâ'* — prêter à intérêt, prêter sur gage (*mashshâ'âh*, plur. *mashshâ'ôt* — prêt sur gage; *neshî* — dette, garantie; voir Prov., xxii, 26); dans le verbe *ḥâbal* — lier, obliger, prendre ou donner un gage; et surtout dans les verbes *ʿâbat* et *ʿârab* — prendre ou donner un gage, garantir, cautionner. Les substantifs *ʿâbôt* (cf. E. Cassin, dans *Journal asiatique*, 1958, pp. 232 sq.), *ʿarubbâh*, *ʿêrâbôn* signifient garantie, chose donnée en gage, à saisir en exécution.

2° *Les institutions.* — Ce parcours trop rapide dans le domaine du vocabulaire introduit aux institutions. Parcours révélateur, certes, mais en négatif : dans la Bible, il n'existe aucun terme technique qui signifie directement et proprement propriété. A défaut de termes à analyser, force est donc de se tourner vers les *res*, vers les situations concrètes dans lesquelles se manifestent des coutumes traditionnelles, des usages ancestraux — *mos majorum* — qui sont le droit vécu sinon des institutions juridiques légalement établies.

1. *L'occupation originelle.* — Dans toutes les traditions bibliques, des plus anciennes aux plus récentes, l'occupation et la conquête du pays par Israël est l'accomplissement de la promesse divine, le « don de Dieu ». C'est Dieu qui donne « sa » terre à « son » peuple, lequel est lui-même « patrimoine », « acquisition », « part » de son Dieu (Ex., xv, 16). Dieu est le maître et de sa terre et de son peuple, comme *baʿal* et « parent le plus proche », *gôʾèl* (par ex. Ex., xi, 6-8).

La divinité, toute divinité quelconque, donne sa terre à qui elle veut : Yahweh la donne à Jacob, à Ésaü, aux fils de Lot (Deut., i, 21, 38-39; ii, 5, 19; iii, 12-20; iv, 5, 26, 47), aussi bien que Kemosh a donné sa terre à son peuple Ammon (Jud., xi, 24).

L'occupation originelle par attribution divine est collective : elle se réalise au profit d'une communauté, race ou famille, et non pas au profit de l'individu. Certes, au départ, Dieu donne la terre à un ancêtre légendaire, mais ce père mythique n'est rien de moins que l'incarnation actuelle et vivante, au moment de la concession, de sa famille et de sa descendance. Il est souvent éponyme. Ainsi, Adam reçoit à titre précaire « pour cultiver et préserver » (Gen., ii, 15); après lui, Abraham, Isaac et Jacob-Israël reçoivent « pour eux et les leurs », « pour leur descendance après eux » (cf. Gen., xiii, 14-18; xv, 18; xvii, 8; xxxv, 12).

Cette tradition patriarcale se perpétue à travers les traditions de l'Exode et dans la geste de la conquête de la « terre promise » : l'occupation de ce territoire et l'installation des tribus après la conquête sont la réalisation de la promesse divine au peuple. Et tout le peuple, collectivement maître du terrain, se le répartit entre tribus, clans et familles (Ex., xiii, 5, 11; xxxiii, 1-3; xxxiv, 11-12, 14; voir aussi Lev., xx, 23-24; Deut., vi, 10-12; vii, 13-14; ix, 5-6, 23, 26, 29; xi, 8-17, 19; Num., xiv, 16; xxxiii, 51-54; xxxiv, 13-15, 29; Jos., i, 2-4, 6; xiii, 6; xiv, 1-5; xv, 16-19 : cf. Jud., i, 11-15; Jos., xxiv, 13; Jud. xviii, 1-2, 5-10,, 11-31; Deut., xxxii, 48-52; xxxiv, 1-7 : cf. Deut., iii, 27-29 et Lev., xx, 23-24 : cf. Ex., xxxiii, 1-3 et

xxxiv, 11-12, 14; Jer., ii, 7; xi, 5; xxxii, 21-23; Is., lxv, 9; Ez., xx, 6, 15-16). La donation divine instaure donc, dans la conquête, l'occupation et la propriété collectives, mais elle institue et maintient d'abord le domaine « sur-éminent » de Yahweh, souveraineté première que le Deutéronomiste, le Sacerdotal et les prophètes, jusqu'à basse époque, ne cesseront pas de rappeler (R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, i, p. 262).

2. *Le domaine éminent des collectivités.* — Les collectivités sont le peuple tout entier, la tribu, le clan, la famille et, plus tard, l'État. Chacun de ces groupes sociaux exerce des pouvoirs et des droits éminents dans lesquels se manifeste le caractère collectif — ethnique, tribal ou familial — de l'appropriation. Tant qu'ils existent effectivement, dans l'actualité de leur exercice concret, ces droits et ces pouvoirs éminents excluent la propriété personnelle totale de l'individu et continuent à attester au moins la survivance de la propriété collective — familiale le plus souvent et le plus longtemps.

a) La collation de la terre par le ʿam ou par la tribu. — Il est évident que les premières manifestations des droits et des pouvoirs du *ʿam* seront d'abord la concession de la terre aux tribus, puis la répartition et l'attribution par celles-ci aux familles avec, parallèlement, retrait et redistribution éventuels. Plus tard, la confiscation par le pouvoir royal ou l'État sera l'expression du même droit.

L'attribution originelle de la terre par Dieu aux ancêtres semble avoir été conçue comme une attribution de possession à titre précaire : Adam ne reçoit que pour « cultiver et préserver » (Gen., ii, 15 : littér. conserver — *shâmar*; c'est une sorte de commodat) et la description d'une première occupation au chap. iv de la Genèse (*passim*) paraît viser l'exaltation de la « mobilité » des nomades : Abel est un nomade et un pasteur; Caïn, le « sédentaire », est puni du retour forcé au nomadisme et à l'errance. Plus tard, Noé apparaît comme un cultivateur (Gen., ix, 20), mais ses bénédictions vont aux tentes des nomades et à l'espace qu'ils parcourent sans jamais se fixer (Gen., ix, 26-27).

Dans la Genèse, on trouve trace de concessions et de retraits de terres par des collectivités de sédentaires à des nomades que l'on tolère précairement puis que l'on chasse (Gen., xxvi, 1, 11-17, 22, 27, 29); le bien collectif le plus précieux et le plus disputé est alors le point d'eau (Gen., xxvi, 15, 18-22, 25, 32-33). Dans cette hypothèse, les nomades s'installent dans un territoire pour en jouir à temps et paisiblement; ils creusent un puits ou ils profitent du puits commun pour la durée de leur passage (Gen., xxi, 25, 39; xxix, 1-3, 8-10). Puis ils décampent.

Ces façons de faire, admirablement décrites dans la Genèse, attestent, quant à l'occupation de la terre, la mobilité des nomades et la précarité de leurs implantations successives : ils passent, ils occupent, ils détiennent un temps, ils se séparent : la terre ne les retient pas (Gen., xiii, 5-12 et xxxvi, 6-7 : « Lot s'implante dans le territoire des villes de la plaine »).

Il vient cependant un moment où les nomades se fixent. Forts du don de leur Dieu, ils occupent un territoire étranger que la conquête et le carnage ont, en quelque sorte, rendu *res nullius*. Ils implantent leur culte tribal et l'installation de ces divinités domestiques semble être souvent le signe et la consécration de l'occupation (cf. surtout Jud., xviii, *passim*; à propos des divinités domestiques, familiales ou claniques, voir entre autres Gen., xxxi, 19, 30, 32-35 et I Sam., xx, 6, 29).

Une fois le terrain conquis, le territoire est distribué en parts assignées aux tribus, en général par tirage au sort, avec fixation de limites précises; l'attribution est une concession de la collectivité, représentée par les chefs de famille, les sheiks, réunis en assemblée (voir, entre autres, Jos., xiii, 6; xiv, 1-5; xvii, 14-18; xviii; xix, 1, 9, 49-50; Deut., xix, 14 : cf. xxvii, 17; Num., xxxii, 1-5, 16-19, 24, 26, 29-30, 32-42; Jud., xxi, 15-17, 23-24; Mich., ii, 4-5. Cette tradition est reprise, renouvelée et « mise à jour » par Ez., xlvii et xlviii).

Le lotissement et la fixation des bornes par les sheiks (aux références du précédent alinéa, on ajoutera : Gen., xxxi, 49-53; Prov., xxii, 28 et xxiii, 10 [« la borne antique... que tes pères ont fixée »]; xv, 25; Os., v, 10; Eccli., xxxvi, 27) représentent adéquatement l'intervention de la communauté supra-familiale. Mais l'attribution se fait exclusivement aux familles, elle se fait « aux noms..., selon les clans..., répartie aux noms des familles patriarcales »; les individus n'entrent pas en considération (entre autres Num., xxvi, 52-56; xxxiii, 51-54; xxxiv, 13-15, 29; Jos., xviii, xix, xxi, *passim*).

A partir de cette attribution, les familles se mettent au défrichage et à l'exploitation : elles se sédentarisent (Jos., xvii, 14-18; Num., xxxii, *passim*). Les domaines familiaux sont intransmissibles en dehors de la famille — on le verra plus loin — et l'exploitation est soumise à la jachère septennale, de par la volonté de la collectivité, avec retrait, rachat et redistribution éventuels (Ex., xxiii, 10-11; Lev., xxv, *passim*; xxvii, 22-24).

Une seule tribu, celle de Lévi, ne reçut rien, sinon des bourgs et leur district rural proche (Jos., xiv, 4; xxi, 39-40; Deut., xviii, 1-5; Num., xviii, 20-21, 23; I Chron., vi, 39-66; longtemps, le district rural semble avoir été prépondérant par rapport à la ville, comme lieu de rencontre et centre d'activité : I Chron., xiii, 2; Jud., ix, 27; xix, 15-21; I Sam., vi, 13). En compensation de la part qui leur était refusée, ses représentants eurent l'avantage d'être entretenus par les dons de la communauté (Deut., xiv, 22-29; Lev., xxvii, *passim*; Num., xviii, 24, 26-30).

La tradition de l'appartenance de la terre à Dieu, du don par Dieu de la terre à son *ʿam*, de la concession par tirage au sort de la terre du *ʿam* aux clans familiaux en possession collective, est une tradition extrêmement ancienne : elle atteste un état originel archaïque, encore pré-juridique, où la propriété individuelle est inconcevable. Même l'organisation, peut-être tardive, du lévitisme postule pareille tradition de répartition et de possession collectives vers lesquelles elle marque précisément un retour. Il est important de noter que cette tradition se perpétue dans les textes les plus récents et que, même si elle n'y survit généralement que comme un regret, elle est reprise dans certains écrits — en Ezéchiel par exemple — comme un idéal et comme le moyen par excellence de restauration dans la sainteté (Ez., xlvii et xlviii, *passim*). Mais il faut remarquer, par ailleurs, que tous ces textes se sont propagés chez des sédentaires, fixés dans des villes, et que, par conséquent, ils attestent parallèlement de fortes traditions urbaines. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer, à côté des témoignages évidents de la propriété collective, des traces non moins explicites de la propriété individuelle, traces qu'il sera essentiel de bien discerner et d'analyser.

Sous la monarchie, alors qu'Israël tend à se former en État, le pouvoir sur la terre, naguère apanage de la collectivité, passe au roi. Il se manifeste souvent comme un pouvoir de confiscation, presque toujours comme un abus (I Sam., viii, 11-18; Ez., xlvi, 16-18; I Reg., xxi, 1-6, 15-16). En certains cas, il se conçoit comme un pouvoir de restitution ou de redistribution (II Sam., ix, 7-10; xvi, 2-4; xix, 30-31; II Reg., viii, 1-6).

b) La bayît, *consortium familial, et la souveraineté de la famille.* — Dans le don de la terre par Dieu, le père est apparu comme le porte-parole et le représentant de toute la famille auquel Dieu s'adressait pour livrer possession par lui aux « siens » et faire acquérir « pour la descendance et la postérité » (voir *supra*).

Ailleurs, le père apparaît comme le « maître d'une maison nombreuse ». C'est un sheik puissant par les siens : par « ceux qu'il s'est attachés », par « les 318 hommes de guerre nés dans sa maison », par « tous ceux qui sont nés dans sa maison, ses fils et des filles » et « tous ceux qui sont entrés dans sa maison et les esclaves acquis à prix d'argent », « les frères et la famille du père »; mais il est aussi puissant par de très grands biens : « par des troupeaux nombreux, de l'argent et de l'or », par « la multitude de ses chameaux, de ses brebis, de ses ânes et de ses chèvres » (entre autres Gen., XII, 5, 16-19, 20; XIII, 1, 2, 5-6; XVII, 23, 27; XXXI; XXXIV, 30; XXXV, 12; XXXVI, 6-7; XLVI 31, 32-34; XLVII, 3-4; Ex., XII, 43-46; Jos., VII, 1, 11, 15, 21-24; Num., XVI, 24-27, 30-33).

Lorsque ces sheiks sont devenus trop riches et leurs clans trop nombreux, les groupes se séparent, abandonnant les lieux épuisés : ils se scindent en familles nouvelles, sous-groupes de la famille-mère, et vont occuper d'autres espaces jusqu'aux prochains départs et aux nouvelles séparations (cf. Gen., XIII, 5-12; XXXVI, 6-7; XXXI, 43-XXXII, 1). Les sheiks sont les ordonnateurs de ces mouvements, les guides et les porte-paroles, mais leur puissance est loin d'être illimitée. La « lignée » (*bayît*) est un *consortium* indivis dont le père est certes le « chef », mais dont la souveraineté collective s'exerce très effectivement comme un droit véritable et efficace pour réduire les pouvoirs de ce chef.

Même lorsque les membres de sa famille peuvent être solidairement responsables pour le père et même lorsque, plus tard, le père peut les engager temporairement, les personnes nées de la maison sont inaliénables. Cette conception qui apparaît dans les textes les plus anciens (cf. le roi de Sodome, délivré par Abraham et proposant : « Garde pour toi les biens, mais rends-moi mes personnes », Gen., XIV, 16, 21-24) est peut-être à la base de la *ge'ullâh* du sang : il est interdit (tabou) de perdre le sang.

Anciennement, les biens mobiliers eux-mêmes appartiennent à toute la famille, et les membres de celle-ci semblent avoir une conscience très nette de ce droit : ils n'hésitent pas à le faire valoir avec énergie et à l'opposer au père qui n'en tiendrait pas assez compte à leur gré. Ainsi, les fils de Laban jugent que leur père s'est laissé gruger par Jacob, ce qui les lèse (Gen., XXXI, 1); les filles de Laban, quant à elles, estiment qu'elles n'ont pris que leur juste part et que le bien de leur père est strictement à elles et à leurs enfants (Gen., XXXI, 14-16); cependant Laban maintient — et personne ne contredit — qu'il reste le maître de tout, y compris de ses filles, de leurs enfants et de leurs biens acquis : « Tout ce que tu vois est à moi » (Gen., XXXI, 43).

Le testament n'existe pas et la transmission des biens pour cause de mort se caractérise par l'absence de toute liberté successorale. Le père ne peut pas disposer en dehors de la famille et les strictes règles successorales auxquelles il est soumis expriment avec éclat la souveraineté de celle-ci.

Du reste, on ne peut pas parler proprement de succession, mais véritablement de *continuation familiale :* les héritiers ne se subrogent pas à un *de cujus,* mais ils prolongent et continuent tous les pères et la lignée : ils « sont » la lignée et la postérité, la *bayît,* comme en une série, en une « ligne » vivante, unique et jamais interrompue. Dans la postérité, « maison de mon père », « le mort saisit le vif » en ce sens que le père et tous les ancêtres avant lui vivent actuellement dans leur descendance. Cette conception n'est rien de moins que la forme particulière que revêt, en matière successorale, l'idée plus vaste, reconnue maintenant de longue date par les exégètes, de la personnalité corporative de l'organisme familial. Ainsi la terre, donnée par Dieu en possession perpétuelle et définitive, est une possession héréditaire pour toute la postérité : c'est le bien familial héréditaire, uniquement transmissible *intra familiam* comme apanage de la lignée et qui doit se transmettre intact à chaque génération (cf. Gen., XIII, 14-18; XVII, 8; XLVIII, 4; Num., XXXVI, 3-12; Lev., XXV, 10, 13-17, 23-28; institution [et prohibition] reprise par Ezéchiel, sans exception même pour le roi : retour au prince et à ses fils [domaine des princes] des fiefs attribués à des sujets méritants [« c'est à ses fils exclusivement que revient son patrimoine »] : Ez., XLVI, 16-18; Prov., XIII, 22). Aussi, pour le père, pas de disposition libre : il ne peut disposer « qu'en fonction de sa maison » (II Sam., XVII, 23). Tout doit aller aux enfants légitimes : les adultérins sont exclus (fils de concubines : Gen., XXV, 5 et Jud., XI, 2), car ils ne sont pas de la *bayît.* Les ordres de succession sont rigoureusement fixés, sans dérogation possible, que le père doit respecter même *contra voluntatem* (Deut., XXI, 15-17), car ces ordres sont en fonction, non pas des intérêts ou des sentiments paternels, mais de l'intérêt supérieur de toute la famille et du bien commun ainsi que du rôle familial que les héritiers sont naturellement appelés à jouer. Il faut donc tenir compte, en premier lieu, de l'aîné qui tient, de droit, le premier rang, même si, par la suite, il doit le perdre (Deut., XXI, 15-17; Gen., XLVIII, 14-20; XLIX, 3-4; il faut noter, à propos de ces textes de la Genèse, que ces prophéties ne retirent pas l'aînesse; elles ne constituent pas exhérédation, mais sont l'annonce prophétique de la déchéance future).

Après l'aîné viennent les autres fils, naturels ou adoptés; les petits-fils suivent leur père : ils sont dans la famille en la personne de leur auteur (Gen., XLVIII, 4, 5-6, 8-16; Eccli., XXXIII, 19-23; Prov., XIII, 22; XIX, 14). Les filles héritent « dans la maison de leur père », au même titre que les fils, afin que « le nom ne s'éteigne pas » (Gen., XXXI, 14-15; Num., XXVII, 1-11; XXXVI, 1-12; Jos., XV, 16-19; XVII, 2-6; Job, XLII, 12-15), mais à condition qu'elles se marient dans le clan paternel, de telle sorte qu'aucun domaine ne quitte leur famille pour être acquis à une autre tribu (Num., XXXVI, 3-12; cf. Lev., XXV, 10, 13-17, 23-28). Et c'est une honte pour toute la famille lorsqu'un fils prodigue a dilapidé sa part d'héritage dont s'est emparé le serviteur avisé (Prov., XVII, 2).

Les partages existent, certes, mais ils ne constituent pas des aliénations résultant de libres dispositions personnelles. Ils s'inscrivent, au contraire, dans le cadre général qui gouverne la succession et qui la définit comme forme et moyen de perpétuation familiale : la famille comme telle ne s'éteint jamais — c'est un absolu — et, en ce sens, les partages ne font que permettre la formation de nouvelles familles, branches rattachées à la famille-mère, avec retour des biens à celle-ci en cas d'extinction des sous-groupes dérivés (voir les références précitées, surtout Gen., XLVIII, 4, 5-6, 8-16; Num., XXVII, 1-11; XXXVI, 1-12; Ez., XLVI, 16-18).

Entre vifs, les biens immobiliers *ruraux* sont inaliénables en dehors de la famille : jusqu'à une époque tardive, cette inaliénabilité est rappelée comme règle impérative absolue qui ne souffre nulle exception (Lev., XXV, 10, 13-17, 23-31; cf. entre autres Num., XXVII,

1-11; xxxvi, 1-12 et Lev., xxvii, 16-24). Au cas où un membre de la famille doit, pour des raisons de pauvreté par exemple, aliéner sa part du bien familial, la famille a le devoir du rachat (*ge'ullâh*) : ce devoir — qui est au même titre un privilège et un droit — est exercé, au nom de la famille, par son représentant légal, le *gô'èl*. Celui-ci est l'agnat le plus proche, en commençant par les frères et les oncles paternels (Num., xxvii, 7-11; Lev., xxv, 25, 48-49). Il poursuit la récupération du sang perdu (Num., xxxv, 10-28) et il revendique et obtient, de la façon la plus générale, réparation des lésions et des torts causés à la famille en la personne d'un de ses membres (par ex. Num., v, 6-8). Mais la *ge'ullâh* nous intéresse ici, non pas comme récupération du sang, mais comme exercice actuel et comme signe adéquat, jusqu'à la plus basse époque, de la souveraineté éminente, toujours efficace, de la collectivité familiale en matière de biens (Lev., xxv, 23-31, 39-55; Num., xxvii, 9-11; Jer., xxxii, 6-9 et textes de Ruth cités *infra*; Prov., xxiii, 10-11 : le *gô'èl* prend fait et cause pour la veuve et l'orphelin dont on a déplacé les bornes et envahi le champ). Ainsi le *gô'èl* est véritablement le récupérateur de toute force familiale, quelle qu'elle soit : en ce sens, il ne conserve pas seulement les biens, mais il a le devoir de « perpétuer le nom » et la vigueur procréatrice; il est le *mainteneur* obligé d'un statut familial permanent et, à ce titre, le rachat implique aussi nécessairement lévirat (Gen., xxxviii, 8-9; Deut., xxv, 5-10; Ruth, ii, 20; iii, 11-13; iv, 1-15; Tob., vi, 11-13; vii, 9-14).

Notons enfin que plusieurs récits de traditions anciennes paraissent attester que l'acquisition de certains biens — biens funéraires, entre autres — ne peut se faire qu'avec l'autorisation de tout le clan de l'aliénateur et que ces biens sont acquis non pas au père, mais à toute la famille de l'acquéreur : l'acquisition se fait de famille à famille (Gen., xxiii; xxv, 9-10; xxxiii, 18-19; xxxiv, 10, 21-23; xlix, 29-32; l, 13; quelques parallèles présentent la sépulture comme bien de famille : Jud., viii, 32; xvi, 31; II Sam., ii, 32; xvii, 23; xxi, 14), peut-être sous condition d'une alliance — ce qui suggérerait une adoption (Gen., xxxiv, 10, 21-23) — et à l'intervention de certains parents privilégiés (pure hypothèse; cf. cependant l'intervention du frère et les cadeaux aux frères et à la parenté lors de l'acquisition de l'épouse : Gen., xxxiv, 11; xxiv, 20, 29, 50-51, 53, 55, 59, 60).

c) Les biens des nomades et le développement de la fortune mobilière individuelle. — La nostalgie du désert est l'une de ces traditions bibliques invétérées que les prophètes rappellent souvent et avec rigueur. Ils opposent les nomades et leur religion pure aux infidélités des sédentaires, attachés aux richesses, âpres au gain, malgré les défenses répétées de Yahweh (par ex. Ez., xxv, 4-5; Jer., xxxv, 2-10).

Pourtant les nomades peuvent être riches et, fréquemment, les narrations patriarcales les montrent « possédant de très grands biens ». Certes, initialement, ces grands biens sont à la famille : au-delà du chef, c'est « le clan qui est riche et puissant ».

Les biens des nomades sont toujours des meubles : tentes, ustensiles, troupeaux de bétail errant, et longtemps, dans la Bible, l'abondance et la santé des troupeaux sont l'unique signe de la richesse. Lorsque les textes dénombrent la fortune d'un nomade, ils le présentent comme un pasteur : nul immeuble n'apparaît dans l'énumération (Gen., xiii, 5-6; xxiv, 10, 22, 32, 35, 53; xxx; xxxi; xxxvi, 6-7; xlvi, 32-34; xlvii, 3-4; Jos., vii, 1, 11, 15, 21, 22, 24; viii, 2, 27; xi, 13-14; Num., xvi, 24-27, 30-33; vii, 84-88; Jos., xxii, 8; vi, 18-19, 21, 24; Jud., iv, 18-21; v, 10-11, 16, 24-30 : brève description de la vie sous tente et allusions à la vie en ville; I Sam., xv, 3, 8-9, 15, 20-21).

Les textes historiques des livres des Nombres, de Josué, des Juges et de Samuel, qui décrivent le *ḥèrêm* et sa violation, supposent l'appropriation personnelle établie sinon comme un droit du moins comme une tendance de fait universelle et qui ne semble pas mise en question : s'il n'est interdit de s'approprier que certains meubles tabous — interdiction souvent vaine, du reste — c'est que l'appropriation pour soi est généralement admise ou tolérée. Ainsi la voie est tracée vers la possession de biens accrus et de vastes élevages (plusieurs des textes cités à l'alinéa précédent concernent le *hèrêm*; quant aux grands domaines et aux riches élevages, cf. par ex. Ez., xxxiv, 3-29; nous reviendrons plus loin sur la question).

La cause de cette évolution vers l'appropriation personnelle est, nous allons le voir, la sédentarisation et l'urbanisation consécutive.

d) Les traditions urbaines et le déclin de la propriété collective. — L'on pourrait énoncer en thèse que, dans la Bible, la ville a créé la propriété privée, nonobstant la survivance vigoureuse, jusqu'à basse époque, de fortes institutions familiales telles que le rachat.

Dès les premiers temps — et nous le savons par des récits non contestés qui consignent des traditions primitives — les patriarches ont connu la ville et ont entretenu des contacts suivis avec des citadins. Or ces traditions primitives révèlent chez les sédentaires l'exercice et le sens de la propriété. Ils ont des maisons privées où vivent leurs familles-cellules (le père, la mère et leur peu d'enfants), antithèses des familles-clans (Gen., xix, 7-8, 16, 30 : à comparer avec I Reg., ii, 36 et II Sam., xi, 11, 13). Leur fortune est dans leur « maison bâtie » en ville et dans leurs champs cultivés (Gen., xxiv, 31; xxxiv, 27, 28, 29, 30; xxxiii, 17 [glose ?; voir xxxiii, 18-19]; xlvii, 13-27 : voir ℣. 19-24, 24-26). Ils ont l'usage de l'argent et l'on n'acquiert d'eux que contre monnaie (Gen., xlvii, 24-26; xx, 14-16; xxiii).

Malgré son effort de retour aux origines et à la pureté primitive, le droit du Lévitique est obligé de distinguer le domaine rural et la maison de ville et de consacrer, pour celle-ci, la propriété personnelle et l'aliénabilité sans réserve (Lev., xxv, 23-31, surtout ℣. 23, 29-31). Signalons du reste — nous y reviendrons — que l'inaliénabilité du domaine rural même est, en fait, oubliée déjà depuis longtemps.

Le droit de l'Exode et du Code de l'Alliance est un droit de gens qui se sédentarisent, même s'ils restent proches du désert originel et malgré de nombreuses traces persistantes de nomadisme pastoral : c'est un droit mixte. Il y reste interdit d'acquérir des esclaves congénères (Ex., xxi, 2-6; Deut., xv, 12-18), mais on permet à l'esclave de rester chez son maître volontairement, atteinte grave au principe de la libération jubilaire et du rachat (Ex., xxi, 5-6; Deut., xv, 16-17; Lev., xxv, 39-55). Cette exception entraînera sans doute l'abus de la non-libération des esclaves, transformant en objets de propriété privée, exclusive et perpétuelle, des « biens » dont la religion interdit l'acquisition (par ex. Jer., xxxiv, 8-17).

Le Code de l'Alliance accepte que l'on échange maisons et champs, troupeaux et meubles, qu'on les garde pour soi, les préservant de l'incendiaire et du pillard; il réprime le vol, l'atteinte aux biens et il fixe des compensations en argent, des « équivalences »; il connaît le maniement de l'argent, le prêt à intérêt et le gage et, manifestation décisive de la propriété naissante, nombreuses déjà sont les assimilations à la monnaie et les relations à l'argent (Ex., xii, 43-46; xx, 10, 17; xxi; xxii; xxiii, 8; xxxiv, 19-26 : vie de

l'agriculteur sur « sa terre ». Pour les équivalences et les identifications à l'argent, voir : Ex., XXI, 11, 19, 21 : *kî kaspô hû'*, 22, 30-32, 34, 35-36; XXI, 37-XXII, 3; XXII, 4-5, 6, 8, 11, 13-14, 15-16, 24-26 : prêt à intérêt, prêt sur gage et commerce de l'argent).

Avec le droit deutéronomique, on se situe dans le cadre d'une économie urbaine, définitivement commerciale et monétaire, et donc dans le domaine de la propriété privée *individualiste*. Les interventions prophétiques, qu'elles précèdent ou qu'elles suivent l'établissement de ce droit, en dévoilent les tares. Les prophètes regrettent les jours anciens; ils vitupèrent contre la prospérité présente : vraiment, c'est la propriété qui a tout perdu (par ex. Is., I, 8; V, 1, 2, 5-6, 8-10, 17; VII, 23-25; XXVIII, 24-28; XXXII, 14; Jer., III, 2; V, 17; VI, 3, 13, 25; VIII, 10; X, 20; XLIX, 28-33) !

Le Décalogue du Deutéronome concerne des agriculteurs sédentaires et les bénédictions sont pour eux (Deut., V, 17-18; VI, 10-12; VII, 13-14; IX, 5-6, 23, 26, 29; XI, 8-17, 19, surtout ŷŷ. 13-17; XII, 15-17 ; *contra* Lev., 17, 3-6; à propos de la « lèpre des maisons », voir Lev., XIV, 33-53 : il s'agit de l'habitation privée urbaine, Deut., XX, 5-7; XXII, 8-10; XXVIII, 3-6, 8, 11-12, 16-19, 24, 29, 30-33, 38-44, 51). L'argent circule et se trafique : les salaires sont comptés en monnaie (Deut., XXIV, 15; XV, 18; comparer : Jer., XXII, 13-14; Ex., XXII, 14; Lev., XIX, 13); les dîmes sont évaluées et payées en argent (Deut., XIV, 22-29 : surtout ŷŷ. 24-26. Au sujet du rachat des vœux et du paiement des rançons, comparer Lev., XXVII, 2-27 et Ex., XXX, 13-15 avec Deut. précité); l'argent se prête moyennant sûretés (gages mobiliers ou immobiliers et cautions), il produit intérêts et revenus abondants et le crédit entraîne saisie des biens, contrainte par corps et servitude pour dettes (Deut., XV, 1-18; XXIII, 20-21; XXIV, 6, 10-18; Ex., XXII, 24-25; Neh., V, 1-13; I Sam., XXII, 2; II Reg., IV, 1-7; Lev., XIX, 13; Am., VIII, 5-6; II, 6-8; Mich., II, 1-2; III, 2-3; Habac., II, 6-9; Ez., XVIII, 7-8, 12-13, 16-18; XXII, 12-13, 25, 27; Is., III, 14; L, 1-2; LVIII, 6, 3-13; Eccli., VIII, 12-13; XXIX, 1-20; Prov., VI. 1-5; XI, 15; XVII, 18; XX, 16; XXII, 7, 22, 26-27; XXVII, 13; XXVIII, 8; XXX, 14; Ps., CIX, 10-11 : saisie pour dettes supposant l'impossibilité de la libération jubilaire et du rachat : aliénation irrémissible; Ps., XV, 4-5).

Jusqu'à la plus basse époque, il y a réaction fréquente contre cette économie « capitaliste » où tout se ramène à l'argent et contre ses abus, mais, malgré les réprobations et les menaces prophétiques, elle s'est définitivement imposée, avec tous ses excès et sans retour possible, et cela dès l'époque monarchique. L'argent, le trafic et le commerce sont devenus le nerf de l'activité économique.

Or l'argent est consomptible et fongible : il n'est utile et disponible que par « destruction » et privativement. Il connote donc propriété, il est par excellence — « par nature » — le bien d'appropriation strictement exclusive et individuelle — « égoïste » dirions-nous. A partir du moment où l'argent est devenu le bien patrimonial auquel est réductible tout autre bien, lorsqu'on peut dire : telle chose égale tant d'argent (en somme : *kî kêsêph hû'* ...; par ex. une terre valant *x* pièces d'argent, Is., VII, 23; voir aussi Prov., XXVII, 26 : l'argent est la commune mesure, l'*étalon* : « tu as des boucs pour te payer un champ »...), la propriété individuelle moderne est virtuellement implantée. Et de fait, malgré les limitations religieuses ou familiales persistantes et rigoureuses, au moins idéalement, que nous avons étudiées, nous voyons la propriété s'étendre même aux immeubles, ceux-ci s'accroître en domaines et cette richesse s'imposer et se généraliser quasi comme but de la vie.

Le commerce se développe et il tend à devenir international et l'épargne, à la fois conséquence et moteur de la propriété privée, est largement encouragée (I Reg., X, 11-29; II Chron., VIII, 17-IX, 28; Ez., XXVII, 1-27; XVIII, 16-18; XXII, 12-13, 25, 27, 29; Is., II, 6-7; III, 14; XXIII, 1-8; XXIV, 2; LVIII, 3-33; Eccl., II, 4-8; V, 12-14; X, 19; Eccli., XXVI, 20-XXVII, 3; Prov., XVII, 11; X, 15, 22; XI, 24-26; XIII, 7, 4, 11; XIV, 20, 23-24; XVIII, 23; XX, 10, 14, 23; XXI, 20; XXII, 29; XXIV, 30-34; XXVII, 23-26; XXVIII, 8; XXXI, 10-24; Am., VIII, 5-6; Lev., XIX, 35-36 : comparer Deut., XXV, 13-15; Os., XII, 7; Am., VIII, 5; Mich., VI, 10-12; Prov., XI, 1; XVI, 11; XX, 10, 23; II Reg., VII, 1, 16-17); de très grands domaines ruraux — des *latifundia* — se constituent qui sont souvent le fruit des exactions (Deut., XXIII, 25-26; XXIV, 19-22; Ruth, IV, 9; I Reg., XXI, 1-6; XXI, 15-16; Neh., V, 1-13; Ps., XLIX, 12, 17-20; Ez., XLVI, 16-18; I Sam., XXV, 2-7, 15-16, 21-22 : Nabal, gros propriétaire rural, gentleman-farmer; I Reg., V, 5; II Reg., IV, 10, 18-19; II Chron., XXVI, 9-10; XXXII, 27-29; I Chron., XXVII, 25-31; Job, I, 3-5, 13-19; III, 14-15; XLII, 12-15; I Chron., XXI, 18-25 : comparer Ez., XLVI, 16-18; Am., V, 11-12; VI, 3-6; VIII, 5-6; Mich., II, 1-2; VI, 10-13; VII, 3-4; Habac., II, 6-9; Os., XII, 8-9; Sophon., I, 11-13; II, 6-7; Is., III, 14-15; X, 1-2; Jer., V, 26-28; XXII, 13-17; Prov., XXX, 14; Eccl., II, 4-9; IV, 4-8; Ps., XIV, 4; LIII, 5; XCIV, 1-6; XLIX, 7-9; Is., V, 7-10; Mich., II, 8-9... etc.); des classes sociales se forment : pauvres et riches s'affrontent durement (cf. par ex. Deut., XXIV, 10-18, 19-22; Ex., XXII, 24-25; II Esdr., V, 1-13; I Sam., XXII, 2; Prov., XIV, 20; XIX, 7; XXI, 13; XXII, 7, 12; XXVII, 7; XXX, 11-14; Is., II, 11-12; III, 14-15; X, 1-2; Jer., XXII. 17... et les textes des Prophètes, Ps., Prov. et livres sapientiaux cités aux précédentes références). A suivre entre autres les prophètes, il faut bien constater qu'Israël s'est installé dans une économie mercantile, fondée sur l'appât de la richesse et du gain. Ainsi, c'est la propriété personnelle, avec ses suites fatales, qui est la cause de la crise sociale et morale que traverse Israël dès la fin de la monarchie. Les pauvres souffrent, Dieu est délaissé, son « souverain domaine » est bien oublié, car « chacun ne s'empresse que pour sa propre maison » et pour accroître sa fortune (Agg., I, 9-11). Aussi les riches seront-ils un jour abaissés et ruinés (Is., V, 7-10, 15-16), « des moutons paîtront comme en vaine pâture (les terres des propriétaires ruinés) et des nomades viendront dévorer les terres en friche de ceux qui auront été les opulents » (Is., V, 17; VII, 23-25).

Conclusion. — De l'appropriation collective à la propriété individuelle, telle est l'évolution dont la Bible est un témoin complet et important. En cela, le droit biblique ne diffère en rien des autres droits antiques. Si l'on retient que la propriété privée est un phénomène lié pour une grande part à la sédentarisation urbaine, l'on peut curieusement comparer le droit biblique à maintes institutions médiévales coutumières, issues, elles aussi, de la « commune » et de l'urbanisation.

Une particularité cependant différencie radicalement le droit biblique des autres droits de l'antiquité : son caractère religieux jusqu'au bout. Dès l'origine, Yahweh a exercé un pouvoir sur-éminent sur « son domaine », confié à « son peuple » choisi comme « sa part ». Ce pouvoir, plus sévèrement et plus souvent rappelé qu'il est en réalité moins efficace, Yahweh le revendique et le conserve : pouvoir religieux, certes, et d'ordre moral, mais qui subsistera toujours, au moins comme valeur à maintenir, dans la pensée et dans la vie des meilleurs en Israël; pouvoir sur les choses, sur toutes choses, qui n'est rien de moins qu'une figure de la souveraineté absolue de Dieu sur sa création et sur

l'homme, fondement immuable de la religion, de la pensée et des institutions bibliques, du commencement jusqu'à la fin.

Bibliographie. — Pour les généralités, rappelons les manuels de : R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris, 1958-1960. — J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, 1967 (entre autres les pp. 45-48 et 119-121). — Concernant la propriété, son évolution, son origine et le caractère primordial de la propriété collective, voir les ouvrages cités par J. Klima, *Quelques réflexions sur les droits de l'Antiquité* (à propos du manuel de J. Gaudemet, dans *Archiv Orientalni* (37) ,1969-1, p. 80, n. 22 et 23.

E. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938 (pour l'adoption qui permet l'acquisition de biens par des étrangers à la famille de l'aliénateur, voir pp. 22 sq.). *L'influence babylonienne à Nuzi*, dans *J. E. S. H. O.*, v, 1962, pp. 113-138. *Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien*, dans *L'Année sociologique*, 1952 (Paris, 1955), pp. 107-161. *Nouvelles données sur les relations familiales à Nuzi*, dans *Rev. d'Assyriologie*, 57, 1963, pp. 113-119. *Note sur le « commerce de carrefour » en Mésopotamie ancienne*, dans *J. E. S. H. O.*, iv, 1961, pp. 164-167. — G. Archi, *Il concetto della proprietà nei diritti del mondo antico*, dans *R. I. D. A.*, vi, 1959, pp. 229-249. — G. Cardascia, *Le concept babylonien de la propriété*, dans *R. I. D. A.*, vi, 1959, pp. 19-32. *Le fief dans la Babylonie achéménide*, dans *Recueil de la Société Jean Bodin*, i, 2e éd., 1958, pp. 55-88 (en particulier sur l'adoption pour l'aliénation d'un fief). — G. Boyer, *Sur quelques emplois de la fiction dans l'ancien droit oriental*, dans *R. I. D. A.*, i, 1954, pp. 73-100 (voir surtout pp. 77 sq.). *Mission de Ras Shamra*, VI, *Le palais royal d'Ugarit III*, 1955, pp. 302-306 (sur les diverses fins de l'adoption à Ugarit). — E. Neufeld, *Inalienability of mobile and immobile pledges in the laws of the Bible*, dans *R. I. D. A.*, ix, 1962, pp. 33-47. *Jus redemptionis in ancient hebrew law*, dans *R. I. D. A.*, viii, 1961, pp. 29-40. — D. Daube, *Studies in the Biblical Law*, Cambridge, 1947, pp. 25-39 (sur certains procédés d'acquisition). — B. Perrin, *Trois textes bibliques sur les techniques d'acquisition immobilière* (Gen., 23; Ruth, 4; Jérémie, 32, 8-15), dans *R. H. D.*, xli, 1963, pp. 177-195 et 387-417. — E. Szlechter, *Le prêt à intérêt dans l'A. T. et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammurabi*, dans *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 33, 1955, pp. 16-25. *La propriété foncière privée dans l'ancien droit mésopotamien*, dans *Travaux et recherches de l'Institut de droit comparé de Paris*, xii, 1963, pp. 5-11. *De quelques considérations sur l'origine de la propriété foncière privée dans l'ancien droit mésopotamien*, dans *R. I. D. A.*, v, 1958, pp. 121-136. — J.-B. Jusifov, [Les transferts immobiliers et la propriété privée de la terre en Elam au IIe millénaire av. J. C.] (en russe), dans *Klio*, xxxviii, 1960, pp. 5-22. *On private landownership in Elam in the second millenium B. C.*, XXV internat. Congress of Orientalists. Papers presented by the USSR delegation, Moscou, 1960 (13 p.). — I. M. Diakonov, dans *Rev. d'Assyriologie*, liii, 1959, p. 52 : c.-r. en anglais de l'article de N.B. Jankovska sur les adoptions-ventes, paru dans *V. D. I.*, 1957, pp. 17-33. — P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilinschriften*, dans *Z. A.*, xli, 1933, pp. 13-45.

P. Maon.

PROSÉLYTE, PROSÉLYTISME. —

L'article Prosélyte publié par H. Lesêtre dans le *Dictionnaire de la Bible* (v, col. 753-764) représentait, il y a soixante ans, un état de la question dont le sérieux et l'intérêt n'ont jamais été démentis par les publications postérieures (tout comme la *Geschichte des jüdischen Volkes...* de Schürer demeure encore, sur ce sujet comme sur bien d'autres, l'ouvrage classique irremplaçable). Néanmoins, découvertes et travaux se sont succédé à l'intérieur des divers secteurs de recherche qui intéressent tant l'étude de la Bible que la connaissance du judaïsme et des premiers siècles chrétiens : ils sont suffisamment nombreux et importants pour qu'une sélection bibliographique soit proposée comme complément à un article qui conserve toujours sa valeur malgré son ancienneté.

1° *Études d'ensemble.* — Il s'agit là d'ouvrages et d'articles dont la longueur, les dominantes et les accents sont très divers.

B.-J. Bamberger, art. *Prosélytes*, dans *The Universal Jewish Encyclopedia*, ix, New-York, 1943, p. 1-3. S. Bialoblocki, *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytismus*, Berlin, 1930. A. Causse, *Les dispersés d'Israël :* les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme, Paris, 1929; art. גֵּר, dans *Encyclopedia Talmudit*, vi, Jérusalem, 1954, col. 253-304. E. Fischer et G. Kittel, *Das antike Weltjudentum. Tatsachen, Texte, Bilder*, Hambourg, 1943 (p. 40-44 : *Das Proselytentum*). F. Goldmann, art. *Proselyt*, dans *Jüdisches Lexikon*, iv, Berlin, 1930, col. 1146-1151. K.-G. Kuhn, art. προσήλυτος, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vi, 1959, col. 727-745. G.-F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the christian Era.* The Age of Tannaïm, 3 vol., Cambridge, 1932, t. i, p. 323-353, t. iii, p. 107, note 97. E. Neuhäusler, art. *Proselyten*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, viii, Fribourg-en-Brisgau, 1963, col. 810-811. M.-H. Pope, art. *Proselyte*, dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, iii, 1962, p. 921-931. J.-S. Raisin, *Gentile Reactions to Jewish Ideals with Special Reference to Proselytes*, New York, 1953 (ouvrage monumental, 876 p., qui traite la question depuis les temps les plus anciens jusqu'à une époque presque contemporaine). G. Rocciotti, *Histoire d'Israël*, Paris, t. ii, 1948, p. 250-257.

2° *Origines du prosélytisme juif.* — Les travaux signalés ici touchent soit à l'évolution sémantique des termes employés par la tradition biblique (*Ger* en particulier), soit aux sources vétéro-testamentaires — avec le milieu qui était le leur — de l'ouverture du judaïsme aux Gentils. On ne manquera pas de voir d'abord la plupart des publications signalées *supra* en 1° (de même pour les autres parties de cet article).

H. Cazelles, *La mission d'Esdras*, dans *Vetus Testamentum*, iv, 1954, p. 112-140 (sur le *Ger*, p. 126 sq.). R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, i, Paris, 1958, p. 116-118 (sur le *Ger*). M. Guttmann, *The Term « Foreigner »* (נכרי) *historically considered*, dans *Hebrew Union College Annual*, iii, 1926, p. 1-20. K. Galling, *Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, dans *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 176-191 (*Ger*). P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, dans *Vetus Testamentum*, vi, 1956, p. 174-189 (p. 177-178 : 2. *L'assimilation du ger à l'ezrah*). M. Guttmann, *Das Judentum und seine Umwelt*, i (Allgemeiner Teil), Berlin, 1927, p. 43-65, 66-97. J. Hempel, *Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des A.T.*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, lxvi, 1954, p. 244-272. R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1959. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, i-ii, Londres, 1926, p. 40-43 (sur le *Ger*). L. A. Snijders, *The meaning of* גר *in the Old Testament. An exegetical Study*, dans *Oudtestamentische Studiën*, x, 1954, p. 1-154.

3° *Les grands moments du prosélytisme.* — Le prosélytisme juif connut une longue et parfois brillante histoire. Le christianisme allait de bien des façons prendre son relai et, ce faisant, en grande partie le neutraliser; l'Islam lui portera un coup mortel, surtout dans le proche Orient qui fut longtemps sa terre d'élection. Parmi les succès sporadiques qu'il connaîtra cependant encore, il faut mentionner comme très marquante la conversion des Khazars, au viiie siècle de notre ère (voir à ce sujet : D.-M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, 1954).

La grande action du prosélytisme est liée pour une bonne part au mouvement (particulièrement dynamique et productif dans la Diaspora) d'hellénisation du judaïsme, qui se prolongera jusque dans la période

romaine. Quant aux représentants de la tradition pharisienne, aux enseignements et aux travaux desquels nous devons l'abondante littérature rabbinique, ils n'ont pas manqué de se prononcer face à toutes les attitudes et démarches de propagande ou de conversion.

a) Prosélytisme et judaïsme hellénistique. — G. Bardy, art. HELLÉNISME, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, III, 1938, spécialement *Hellénisme et judaïsme*, col. 1468-75. S.-W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, I, Paris, 1956, p. 233-248. W. Bousset et H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e éd., Tübingen, 1926, p. 76 sq. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hambourg, 1954. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963, p. 389 sq. J. Leipoldt et W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, 3 vol., Berlin, 1965-1967, I (*Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*), p. 307-314. H.-J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie, 1960, p. 250-257. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the life and manners of jewish Palestine in the II-IV centuries C. E.*, New York, 1942, p. 68-90. E. Lohse, art. *Mission* (II. *Jüdische Mission*), dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., Tübingen, 1960, t. IV, col. 971-973. J. Neusner, *The conversion of Adiabene to Judaism. A new perspective*, dans *Journal of Biblical Literature*, LXXXIII, 1964, p. 60-66. G. Rosen, *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora*, Tübingen, 1929, p. 22-68. H.-J. Schœps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 232-242 (ch. 6, § 1 : *Der jüdische Erwartungsuniversalismus und das Problem des Hellenismus*). M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, 1968, p. 75-76 et *passim*. H.-A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religions Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol., Cambridge, 1948, II, p. 355-374.

b) Prosélytisme et judaïsme rabbinique. — B.-J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York, 1939 (ch. XII, Matthew 23, 15, p. 267-273). J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, I, 2e éd., Paris, 1934, p. 22-34. W.-G. Braude, *Jewish Proselyting in the first five Centuries of the Common Era. The age of the Tannaim and Amoraim*, Providence, 1940. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 106-140. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, 1967, p. 420-438; *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, *passim*. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York, 1955, p. 470-482. K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, part I, *The Acts of the Apostels*, vol. V, Londres, 1933, p. 74-96 (note VIII : *Proselytes and God-fearers*). S. Lieberman, *op. supra cit.*; H.-L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, Munich, 1926, p. 924-931 (à propos de Mt. 23, 15).

4° *Le baptême des prosélytes.* — Depuis plusieurs décennies, la recherche des sources du baptême de Jean a souvent mené les exégètes du Nouveau Testament, avec un vigoureux regain d'intérêt depuis les découvertes de Qumrân, à s'intéresser de fort près aux investigations sur le baptême des prosélytes. Cette question est classique; son champ est vaste dans l'histoire, puisque, d'une certaine façon, il peut débuter déjà avec la guérison de Naaman (voir les commentaires de ce passage; tout récemment, F. Smyth-Florentin, *Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman* (II Rois 5, 1-19), dans *Foi et Vie, Cahiers bibliques*, 9, 1970, p. 29-43).

B.-J. Bamberger, *op. supra cit.*, p. 43-44. O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, dans *Revue de Qumrân*, I, 2, 1958, p. 213-234. J. Coppens, art. BAPTÊME, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, I, 1928, col. 892-894. D. Daube, *op. supra cit., ibid.* A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, dans *Revue biblique*, LXXI, 1964, p. 336-337. L. Finkelstein, *The Institution of Baptism for Proselytes*, dans *Journal of Biblical Literature*, LII, 1933, p. 203-221. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958, p. 29-34. Ch. Scobie, *John the Baptist. A new quest of the historical John*, Londres, 1964, p. 95-102. J. Starr, *The Unjewish Character of the Markan Account of John the Baptist*, dans *Journal of Biblical Literature*, LI, 1932, p. 227-237. H.-L. Strack et P. Billerbeck, *op. supra cit.*, I, p. 102-108. T.-M. Taylor, *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism*, dans *New Testament Studies*, II, 1, 1955-56, p. 193-198. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J.-C.-300 apr. J.-C.), Gembloux, 1935, p. 356-374. T. F. Torrance, *Proselyte Baptism*, dans *New Testament Studies*, I, 2, 1954-55, p. 150-154. S. Zeitlin, *A Note on Baptism for Proselytes*, dans *Journal of Biblical Literature*, LII, 1933, p. 78-79.

5° *Prosélytisme juif et premiers siècles chrétiens.* — Les rapports entre le prosélytisme juif et la première mission chrétienne sont réels et divers. L'expansion rapide de la chrétienté a été cause de bouleversements pour le judaïsme, qui voyait une nouvelle mission supplanter la sienne avec un extraordinaire dynamisme. Les incidences politiques — attitude des empereurs, païens puis chrétiens — ne manquèrent pas d'apporter dans une telle situation de grands changements dont les articulations, étant donné la multitude et la complexité des facteurs engagés, ne sont pas toujours aisées à saisir.

G.-F. Baron, *op. supra cit.*, II, Paris, 1957, p. 788-793. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960, *passim*. F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928, p. 26-58. J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem-Amsterdam, 1950, p. 46-62. H. Leclercq, art. *Judaïsme*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VIII-1, Paris, 1927, col. 105-107. E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin, 1960 (p. 63-66, sur Mt. 23,15). B. Lifshitz, *Du nouveau sur les « sympathisants »*, dans *Journal for the Study of Judaism*, I, Leyde, Brill, 1970, p. 77-84. J. Munck, *Jewish Christianity in post-apostolic Times*, dans *New Testament Studies*, VI, 1, 1959-60, p. 103-116. K. Romaniuk, *Die « Gottesfürchtigen » im Neuen Testament*, dans *Aegyptus*, XLIV, 1964, p. 66-91. M. Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, 2e éd., Paris, 1964 (particulièrement, p. 315-355, 482-488). André PAUL, P.S.S.

PROSTITUTION SACRÉE. — I. Notion et chose. — II. Diffusion dans l'ancien Orient. 1° Mésopotamie. 2° Phénicie-Canaan. 3° Syrie. 4° Asie-Mineure. 5° Égypte. 6° Arabes. — III. Dans l'Ancien Testament. 1° Vocabulaire. 2° Législation. 3° Dans l'histoire d'Israël. — IV. Prostitution sacrée et yahwisme.

I. NOTION ET CHOSE. — Par prostitution sacrée on entend le fait que des femmes, souvent aussi des hommes, s'adonnent au commerce sexuel avec certaines personnes (rois, prêtres...) ou avec qui le désire,

dans l'enceinte de sanctuaires, généralement dédiés à une déesse-mère ou à son parèdre divin.

C'est de multiples manières et jamais sans équivoque que s'allient ici des motifs religieux, magiques et sans aucun doute grossièrement sensuels. L'offrande de la chasteté veut implorer — en esprit de vénération et de reconnaissance — la fécondité pour l'homme, l'animal et les plantes. La relation sexuelle vise à obtenir l'union à la divinité. En même temps on cherche, par des manipulations magiques qui relèvent de la sorcellerie analogique, à s'assurer la fécondité et la puissance de procréation.

Maintenir, assurer et développer la vie sont les objectifs élémentaires auxquels tend toute religion depuis les temps préhistoriques : cf. les sacrifices des prémices et les rites magiques qui précèdent la chasse (A. Vorbichler, p. 31 sq.; W. Koppers, p. 141 sq.; J. Maringer, p. 86 sq., 109 sq.). C'est pour les mêmes raisons que la vie sexuelle joue également un rôle important dans la religion et le culte des peuples (cf. Van der Leeuw, p. 29, 146, 218 sq., 254 sq., 284 sq.; M. Éliade, *Traité*, p. 208 sq., 281 sq.; Th. H. Gaster, p. 24 sq.), surtout dans les cultes de la déesse-mère, qui existaient déjà antérieurement, mais qui n'ont acquis une place privilégiée que dans les civilisations agraires. Si, en effet, chez les peuples chasseurs ou pasteurs, c'est l'homme qui représente la valeur essentielle, comme en témoigne en particulier la représentation qu'on s'y fait de la divinité, dans les civilisations agraires, au contraire, c'est la femme qui l'emporte en signification et en influence. Dans le bassin méditerranéen, la femme devient l'image de la Terre-Mère (*Gaia*), de ces filles ou épouses des divinités de la fécondité que l'on trouve dans les cultes de l'ancien Orient. Primitivement ces déesses n'étaient, selon toute vraisemblance, que des personnifications de la Terre-Mère (cf. M. Éliade, *Terre-Mère*, p. 57-95).

Le mystère qui entoure la procréation, la grossesse et la naissance prend une valeur analogique par rapport à la semence (la charrue est mise en parallèle avec le phallus), à la maturation et à la moisson. La terre apparaît comme la manifestation d'un principe féminin cosmique. Les cultes et les rites des civilisations agraires de l'ancien Orient se rattachent étroitement au cycle de la végétation. Et les mythes qui en dépendent sont construits selon un schéma assez semblable : la déesse-mère (= déesse de la fécondité = maîtresse de la nature) est l'épouse ou l'amante ou la sœur d'un jeune dieu ou héros. Celui-ci meurt à la suite d'un attentat, d'un accident ou d'une maladie. Sa mort provoque l'arrêt de la végétation et il est pleuré par la déesse. Celle-ci se rend aux enfers, y ressuscite son époux-amant-frère à une nouvelle vie et retourne avec lui — ou avec l'enfant conçu de lui — sur terre. D'où un nouveau départ de la vie dans la nature. Le fait important ainsi mis en relief, c'est que le partenaire masculin se trouve en situation subordonnée par rapport à la déesse; c'est elle qui, dans ces mythes, représente indiscutablement le personnage principal.

Elle est la personnification de la Terre-Mère. Sa descente aux enfers, en effet, lui livre le contrôle et la réanimation de la fécondité et de la vitalité végétatives (E. O. James, *Mother-Goddess*, p. 232 sq.). La croyance à la Terre-Mère a conduit au mythe cosmogonique du mariage cosmique sacré entre le ciel et la terre (Éliade, *Traité*, p. 82 sq.; Hésiode, *Théogonie*, 126 sq.). De ce mythe on ne trouve pas trace dans les civilisations plus anciennes.

Dans le paléolithique d'Asie et d'Europe apparaissent d'innombrables représentations d'une femme nue aux allures de mère (cf. Franz, dans *Der alte Orient*, xxxv, p. 6; Passemard, pl. II, fig. 8; pl. III; Neumann, p. 99-122, pl. I-XXX; James, *op. cit.*, p. 13-46). Elle est le prototype des innombrables déesses de la fécondité, que nous trouvons presque partout attestées depuis le néolithique et qui prennent une place prépondérante dans les civilisations agraires.

Ici les femmes deviennent les garantes de la force vitale du peuple, et ce, d'une part, par la continence cultuelle et, d'autre part, par l'activité sexuelle cultuelle. L'idée est très répandue que l'ascèse en général et la chasteté en particulier engendrent des forces charismatiques et pneumatiques. Elle est liée objectivement à une exigence de la communauté, mais subjectivement souvent à un vœu (cf. Fehrle; Malinowski; Goodland; Mühlmann, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*[3] [= *R. G. G.*], III, 1959, col. 1257-1259; *Encyclopedia of Religion and Ethics* [= *E. R. E.*], V, 580-582).

Très souvent on rencontre l'institutionalisation de la chasteté virginale (cf. Cicéron, *De leg.*, II, 8, 20; Frazer, *Golden Bough*, II , p. 244 sq.; *E. R. E.*, III, 474-503). Dans le « mariage sacré » de beaucoup de cultes, on trouve l'exercice cultuel de la sexualité. A l'occasion de la fête du Nouvel an, le roi ou le prêtre renouvelle symboliquement avec la reine ou une hiérodule cette union mythique du couple divin Ciel-Terre. Elle est censée avoir produit la création (cf. Irénée, *Adv. Hær.*, I, 13, 2 sq.; 21, 3; Pallis, p. 109, 124 sq., 173, 197 sq.; Frankfort; James, *Mother-Goddess*, p. 52 sq., 75; Heiler, p. 243-247; Evola, p. 308-313; R. Largement, *D. B. S.*, VI, 582 sq.).

Dans la prostitution sacrée le don n'a lieu qu'une seule fois, comme offrande de la chasteté, avant l'entrée en mariage. Dans le cas de la prostituée sacrée, le don se repète (cf. Evola, p. 303-308; W. v. Soden, *R. G. G.* , V [1961], col. 642 sq.; *E. R. E.*, VI, 671-676; X, 404-409).

Sous l'influence de l'évolutionnisme, on avait jadis tendance — dans la littérature concernant l'histoire des religions — à interpréter la prostitution sacrée comme un sacrifice *pars pro toto*, là où autrefois on aurait rencontré un sacrifice humain. Et on jugeait de même pour les sacrifices des doigts ou de la chevelure, pour la circoncision et la castration (cf. F. Schwenn; F. Maurer; récemment encore F. Heiler, p. 212-218). Bien sûr, ici ou là, divers ensembles de représentations ont pu localement interférer et se chevaucher. Mais une analyse d'ensemble des données de l'ethnologie religieuse de tout l'ancien Orient — avec son rayonnement vers l'Inde et dans le bassin méditerranéen — oblige à distinguer des rites fondamentalement différents. On trouve, d'une part, des rites de passage, qui sont dans l'ensemble des sacrifices *pars pro toto*, et, d'autre part, des rites de la fertilité (cf. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers*, p. 349-368; id., *Menschenopfer*, p. 721-805; Éliade, *Traité*, p. 281-309).

Sont à considérer comme rites de passage le sacrifice des doigts (qui n'est cependant pas attesté pour l'ancien Orient), la circoncision, à l'occasion de la naissance ou de la puberté. Le sacrifice des cheveux exprime la désacralisation pour les vœux de continence ou de sacrifice, comme pour les rites de la puberté ou du deuil.

Quand on rapporte, à propos de l'ancienne Syrie, que chaque homme devait se faire tondre les cheveux près du temple d'Atargatis en entrant dans la ville sainte d'Hiérapolis (Henninger, *Zur Frage des Haaropfers*, p. 353, n° 27 sq.), on se trouve là devant un rite de passage. Ce rite s'accomplissait au passage de la sphère profane à la sphère sacrée. Le seul sanctuaire dont on raconte que chaque jeune fille devait soit s'y prostituer, soit y faire l'offrande de sa chevelure avant son mariage, c'est le temple d'Adonis à

Byblos (Lucien, *De dea syria*, VI; Henninger, *op. cit.*, p. 355, n° 31). Nulle part ailleurs on ne trouve trace d'une possibilité de sacrifier sa chevelure au lieu de se donner cultuellement.

Dans l'ancien Orient, ni le sacrifice d'adultes ou d'enfants, ni la prostitution sacrée n'ont de rapport avec les rites de passage. Tous deux appartiennent à l'ensemble des cultes de la fécondité et tous deux s'enracinent dans les civilisations agraires sédentaires, non dans les civilisations nomades (cf. Henninger, *Menschenopfer*, p. 801). Ici vont de pair les représentations de la fécondité et l'équivalence « sang-vie », avec toutes ses dérivations (Henninger, *op. cit.*, p. 781, n° 233-235; p. 802, n° 364). Nulle part on ne trouve trace du remplacement de sacrifices humains par la prostitution sacrée. Mais les deux phénomènes vont de pair et sont également répandus (Henninger, *op. cit.*, p. 793-796).

C'est pourquoi l'ancien yahwisme ne connaît ni le sacrifice d'enfant (art. MOLOCH, *supra*, V, 1337 sq.), ni la prostitution sacrée. C'est sous l'influence phénicienne et cananéenne qu'ils ont pénétré dans la religion populaire d'Israël, de tendance syncrétiste. Après l'exil, où ces tendances ont été éliminées, on n'en trouve plus trace.

II. DIFFUSION DANS L'ANCIEN ORIENT. — 1° *Mésopotamie*. — Un hymne sumérien répond déjà au schéma décrit plus haut. Il célèbre la reine du ciel Inanna comme déesse de la lumière, de l'amour et de la vie. Elle descend aux enfers pour délivrer son amant Dumuzi (cf. Kramer, *Sumerian Mythology*², p. 83-96). Empruntées aux Babyloniens, les noces de la divine mère et épouse Inanna (= en accadien Ištar) avec son partenaire Dumuzi (= en accadien Tammuz) sont célébrées chaque année à Isin, pendant la fête du printemps. Dans le mythe il descend aux enfers après sa mort. La déesse vient l'y rejoindre (« descente aux enfers d'Ištar ») et l'éveille à une nouvelle vie.

D'où le contenu des liturgies de Tammuz : elles pleurent la mort du dieu et se réjouissent de sa nouvelle naissance. Cela continue même après 1728 av. J.-C., quand Marduk reprend le rôle de Tammuz à Babylone (*Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], p. 52 sq.; Langdon; Moortgat, p. 81 sq.; James, *Mother-Goddess*, p. 47-53).

Les textes ne permettent pas de conclure à l'existence de la prostitution sacrée dans les temples sumériens, ni jusqu'où cette pratique s'étendait. Mais elle est probable. Déjà dans le poème de Gilgamesh on mentionne une prostituée sacrée (*harimtu*) (*Keilinschriftliche Bibl.*, édit. Schrader, VI, 127°). Et c'est en langue sumérienne que, dans le Code d'Hammourabi, sont rédigés les titres des membres des diverses classes de femmes au service du temple.

A Babylone, la prostitution sacrée est abondamment attestée (cf. Plessis, p. 228-235, 247-250; Dhorme, p. 153 sq.).

Le Code d'Hammourabi (= C. H.) nous donne toute une énumération de femmes fonctionnaires du culte, principalement lorsqu'il traite de leur droit de possession et de succession (cf. Driver-Miles, pp. 358-383). Parmi celles-ci se trouvaient des filles de roi aussi bien que des filles de simple bourgeois libre. Elles vivaient non-mariées dans leurs propres maisons (sumérien *gagia* = accadien *gāgû*), à l'intérieur de l'enceinte sacrée (C. H., § 110). Les lois ne disent pas clairement lesquelles de ces catégories se livraient à la prostitution sacrée. Mais un point est certain, c'est que celle-ci fut pratiquée en liaison avec les temples, spécialement ceux d'Ištar, dont le centre se trouvait à Uruk.

Dans la vaste littérature assyro-babylonienne on ne peut pas trouver toutefois confirmation que chaque femme babylonienne dût, au moins une fois dans sa vie, se prostituer dans le temple de Mylitta (Μύλιττα = accadien *mu'allidatu*, qui était le titre de Ti'āmat, comme mère de toute choses; Hérodote, *Histoire*, I, 119; Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 46). A la tête des servantes du culte se trouvait « l'épouse/sœur du dieu » (sumérien *nin-dingir* = *entu*). Elle avait sa maison attitrée, tant dans les temples consacrés aux divinités masculines (Ea, Šamaš, Sin), que dans ceux des divinités féminines. Elle était protégée contre les atteintes aux mœurs, tout comme la femme mariée (C. H., § 127), et était sévèrement punie si d'elle-même elle se rendait dans une taverne (= maison close) (C. H., § 110).

De ces précisions il ressort qu'elle était tenue soit à garder la chasteté, et donc n'appartenait pas aux prostituées sacrées, soit surtout à ne pas se comporter comme une prostituée ordinaire. Comme le C. H., au § 110, mentionne également une *entu* non-cloîtrée, il lui était peut-être permis de retourner dans le monde, après son temps de service au temple, et de se marier, comme c'était le cas des vestales romaines (Plutarque, *Numa*, X, 1-2). Mais elle ne pouvait probablement pas avoir d'enfants à elle, car le C. H., aux §§ 178 sq., ne prévoit que des enfants adoptifs. La *lukur* sumérienne (accadien = *nadîtu*) jouissait des mêmes droits et devoirs. Mais sa catégorie était subordonnée à celle de l'*entu*, et elle exerçait la prostitution cultuelle dans les temples d'Ištar.

Sal-zirrum (C. H., §§ 178, 180, 187, 192 sq.) était peut-être un « travesti » (cf. B. Landsberger, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [= *Z. D. M. G.*], 69, p. 519-521) ou plutôt une servante du harem du temple, car dans les textes il s'agit toujours d'une personne de sexe féminin. D'après les textes, la sumérienne *nu-gig* (= accadien *qadištu*) ne semble pas avoir été consacrée à une divinité particulière. Mais il ne fait pas de doute qu'elle remplit au temple la fonction d'une prostituée sacrée. Cela ne ressort pas seulement de la relation étymologique *qadištu* = *qedêša* (hiérodule dans la religion cananéenne), mais surtout du fait qu'Ištar elle-même est décrite comme la *qadištu* des dieux (Jastrow, II, p. 387). W. von Soden mentionne un hymne non publié du temps d'Hammourabi où la déesse est dépeinte comme la superprostituée, que 120 hommes ne peuvent épuiser (*R. G. G.*³, V, col. 643). Le C. H., au § 181, laisse supposer qu'elle n'est pas mariée et mentionne encore avec elle la *zēr-mašitū* (= celle qui oublie la semence).

En Assyrie, la *qadištu* pouvait se marier et devait porter un voile en public, afin de se distinguer de la Vénus *vulgivaga* non voilée (*Mittelassyrische Gesetze* [= *M. A. G.*], § 40). Par le port du voile, les femmes mariées et les hiérodules se mettaient sous la protection d'Ištar, que l'on représentait également avec voile (W. F. Leemans).

De même que la prostituée sacrée était censée représenter la déesse Ištar, ainsi dès l'époque primitive de Babylone des eunuques sacrés représentaient-ils le dieu Tammuz (*Orientalische Literaturzeitung* [= *O. L. Z.*], 15, p. 438; *Journal of American Oriental Society* [= *J. A. O. S.*], 39, p. 86). Ceux-ci jouaient un rôle important dans la célébration du nouvel-an (*Journal of Biblical Litterature* [= *J. B. L.*], 37, p. 11 sq.). Ils portent différents noms : sumérien *ur-sal* (= accadien *assinu*, « chienne »), dans la « descente aux enfers d'Ištar »; *komer* en sémitique occidental; *kumrum* [= *gallus*] dans les textes cunéiformes cappadociens du XIX^e siècle. L'expression y désigne aussi bien des prêtres-eunuques que le prostitué masculin (Albright, *Age de pierre*, p. 235). Dans le C. H. ils sont mentionnés à diverses reprises (§§ 182,

183, 187, 192, 193) et en partie assimilés aux femmes-castrées (*zinništi zikri*, §§ 178-180, 187, 192, 193).

2° *Phénicie-Canaan.* — Les mythes cananéens-phéniciens de la végétation connaissent les déesses Anat, Ašerah, Astarté etc., qui se ressemblent beaucoup. Ils connaissent aussi Baal, qui a triomphé du dieu El, impuissant selon Kapelrud (l'Être suprême de la couche la plus ancienne de la tradition). Baal, c'est le dieu de la tempête et de l'orage, devenu le dispensateur de la pluie, de la fécondité et par là le « Seigneur de la terre » (textes Anat-Baal [= A. B.], II, 39 sq., 49; IV, 27, 29; textes Kéret, 126, col. III, 1, 5 sq.).

Son ennemi, Mot, le dieu de la stérilité et de la mort, le fait venir aux enfers et l'y tue. Là-dessus, toute végétation s'arrête sur terre parmi les lamentations de tout le peuple (A. B., 67 : II, 3 sq.). Anat, son amante et sœur, cherche Baal. Quand elle découvre son cadavre, on pleure la mort de Baal (A. B., 67 : VI, 8 sq.) et on accomplit le rite funèbre (A. B., 62 : I, 18 sq.). Ašerah, la compagne de El, veut mettre son fils Attar sur le trône de Baal. Mais Attar reconnaît son incapacité (A. B., 49 : I, 11-15, 34). Anat trouve Mot, le met en pièces et répand ses chairs sur les champs comme du grain (A. B., 49 : II, 10 sq.). Cela indique que Mot est le dieu de la mort avec un caractère osiriaque, car la vie naît de la terre. Baal remonte des enfers et recommence à dispenser la pluie vivifiante (A. B., 49 : III, 6 sq., 12).

Toutefois le cycle de la végétation correspond à un « éternel retour ». Car Mot aussi continue à vivre et à combattre, après comme avant, Baal ressuscité (A. B., 51 : VII, 42; 67 : II, 10 sq.).

A cause de l'impuissance de El, Anat devient l'épouse du jeune Baal. Leur union est représentée par celle d'un taureau avec une vache (A. B., 76 : II, 25-III, 20; 67 : V, 18 sq.). Par ailleurs cependant Anat et Ašerah ont aussi des relations avec El (A. B., 52; 45; 51 : V, 47 sq., 66 sq.), probablement parce qu'elles furent considérées comme ses épouses, avant qu'il ne fût détrôné par Baal comme chef du Panthéon (Kapelrud, p. 32 sq.). Plus tard elles deviennent filles d'El (Gaster, dans *J. A. O. S.*, 1946, p. 50, 54, 67).

Comme compagne de El, Ašerah enfanta 70 dieux et déesses. Ce qui lui valut le titre de « créatrice des dieux » et de « maîtresse de la mer ». (A. B., 51 : I, 22; III, 25 sq., 29 sq., 34 sq.; IV, 31 sq.). Les rapports entre Ašerah et Baal sont difficiles à préciser, car tantôt elle est représentée comme sa mère, tantôt comme son épouse à côté de Anat (James, *Mother-Goddess*, p. 76).

Plus tard, à Tyr, Baal devient le dieu chthonien Melkart, et Ašerah son épouse ou sa mère. C'est pour cela que Ašerah était la déesse principale de Tyr. Le texte de Kéret le confirme, car le héros rend visite aux sanctuaires de Ašerah à Tyr et de Élat à Sidon (Albright : *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* [= *B. A. S. O. R.*], 94, p. 30 sq., Gray, *Krt-Texte*, p. 12, 43 sq.; Gordon p. 72).

A noter aussi le fait qu'on attribuait aux dieux aussi bien la castration ou l'impuissance que la plus haute puissance d'engendrer. Peut-être El se castre-t-il lui-même tout en engendrant beaucoup de dieux (Albright, *Age de pierre*, p. 172). Cette conception ouvrit la porte au rôle cultuel des eunuques.

De façon analogue on attribuait à la fois la virginité et la maternité aux déesses. Anat et Ašerah étaient appelées vierges (*Journal of the Palestine Oriental Society* [= *J. P. O. S.*], 12, p. 193). Comme telles, elles possèdent une fécondité jamais altérée et perpétuelle, sont mères de toute vie (Albright, *Archéologie*, p. 75 sq.), et Kéret les désigne comme nourrices (Albright, *Age de pierre*, p. 172). Dans un texte égyptien du nouvel Empire, Anat et Astarté sont appelées « les grandes déesses, qui ne conçoivent pas, mais qui enfantent » (Albright, *op. cit.*, p. 172). Anat est appelée « Vierge et aïeule des peuples » (*B. A. S. O. R.*, 77, 6 sq.). Il est probable que la mère de Tammuz, Sirdu-Sideri, était également considérée comme vierge (*American Journal of Semitic Languages and Literature* [= *A. J. S. L.*], 36, p. 262).

Sur les centaines de plaquettes datant de l'époque de 1700 à 1100 av. J.-C., les déesses phéniciennes-cananéennes sont presque toujours représentées nues (Pritchard, *Figurines*, p. 5 sq.). Souvent on décèle une dépendance des représentations égyptiennes, car les statuettes sont coiffées comme Hathor (*Syria*, 10, pl. LIV, 2, p. 289 sq.; 13, pl. IX, 1 c. e., p. 8 sq.; 18, pl. XVIII).

La prostitution sacrée chez les Phéniciens et les Cananéens est attestée par les nombreuses mentions de l'A. T. D'autres documents en témoignent aussi (cf. Dhorme, p. 151-153; Albright, *Religion of Israel*, p. 90-92), de même dans les territoires des colonies phéniciennes (cf. Gsell, IV, p. 402-404; Charles-Picard, p. 116, 156 sq.). Pour le culte d'Adonis-Tammuz, à Byblos, les femmes qui ne voulaient pas sacrifier leur chevelure pour la fête de la divinité devaient se donner le même jour à un étranger. L'argent ainsi gagné devait être remis au temple comme offrande votive (Lucien, *De dea syria*, VI). A Paphos, dans l'île de Chypre, « chaque » femme se prostituait au service de la divinité, avant de se marier (Hérodote, I, 199; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II; Justin, XVII, 5, 4; Athénée, XII, 11).

A Citium, également à Chypre, il y avait des prostitués sacrés hommes. Leurs revenus étaient destinés à l'entretien du temple d'Astarté (*Corpus inscript. sem.*, I, 86). A Eryx, en Sicile, il y avait un temple d'Astarté rempli de prostituées sacrées (*Corpus inscript. sem.*, I, 135-140) (Strabon, VI, 2, 5). De la même manière on vénérait la déesse-mère sémite, en Afrique du Nord, sous les noms d'Astarté et Tanith. Le jour de leur fête les dévotes s'adonnaient à la prostitution sacrée (Augustin, *De civitate Dei*, II, 4).

3° *Syrie.* — L'équivalent syrien de Ištar-Tammuz était Astarté-Adonis. Leur culte s'est maintenu et développé jusqu'à l'époque romaine (Cumont, p. 109-111, 257-259; Dhorme, p. 154; Bousset, p. 72-74). A Hiérapolis-Bambyce, le culte de la déesse se déroulait comme dans tous ses autres sanctuaires (Lucien, *De dea syria*, 15) : aux jours de fête, les femmes se donnaient et les jeunes filles faisaient le sacrifice de leur virginité (Éphrem, *Opera*, 459 C). A Hiérapolis-Baalbeck, chaque fille apparemment se donnait à un étranger dans le temple d'Astarté (Eusèbe, *Vit. Const.*, III, 58; Socrate, *Hist. eccl.*, I, XVIII, 7-9). Eusèbe fait encore état de matrones comme prostituées sacrées, et conçoit ainsi le don comme service de longue durée dans le temple. A Mythos, Adonis se castre lui-même et meurt d'hémorragie. La coutume voulait aussi que pour la fête du printemps, dans le culte d'Astarté à Hiérapolis, on se blessât ou castrât et qu'on portât des vêtements de femme (Lucien, *De dea syria*, 15, 49, 52), tout cela pour devenir semblable à la déesse. Cela explique pourquoi les eunuques sacrés occupaient une place prépondérante, principalement dans les cultes syriens de l'époque du bronze (Albright, *Age de pierre*, p. 172).

4° *Asie-Mineure.* — Le culte de la fécondité avait pénétré aussi chez les Hittites. Le sanctuaire de Yazilikaya en témoigne. Il était dédié à la déesse-mère hittite et à son fils. Un bas-relief rupestre y représente le mariage sacré de la déesse avec le dieu de l'orage; le roi et la reine le renouvelaient symboliquement chaque année au moment de la fête du printemps (cf. Dussaud, *Religion des Hittites*,

p. 338 sq.; Laroche, *Journal of cuneif. Studies*, VI, p. 115 sq.). Tout comme Baal, le dieu hittite de l'orage était représenté sous la forme d'un taureau (cf. Gurney, p. 66, pl. XVI, fig. II).

Les textes hittites ne permettent pas de conclure à la prostitution sacrée. Mais elle est postulée par le culte de la fécondité et par la mention de « prostituée non libre » et « prostituée » dans la législation (lois hittites, § 80; éd. Hrozny, 194).

Les Hurrites connaissaient une divinité analogue à Ištar : Šauška, sœur et épouse du dieu de l'orage Tešub (cf. James, *Mother-Goddess*, p. 240).

En Phrygie et Lydie, le couple syrien Astarté-Adonis était vénéré sous les noms de Cybèle-Attis. A cause de la castration d'Attis (Servius, sur *Énéide*, IX, 115; Ovide, *Fastes*, IV, 221-224), on en vint, dans les formes des cultes de la fécondité en Asie-Mineure à partir du IVe siècle av. J.-C., à des extases, des danses échevelées, des mutilations volontaires et des orgies (Polybe, XXII, 20; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 15; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, chap. 18; Peristephanus, X, 1034-1039, 1076), dont le but était d'atteindre à une communion émotionnelle avec les divinités. Il est probable que le castré sacré n'était pas seulement assimilé à la déesse Cybèle par ce sacrifice de sa masculinité et le port des vêtements de femme, mais qu'en même temps il devenait le représentant d'Attis (cf. Farnell, III, p. 306 sq.; Lagrange, dans *Revue Biblique*, XVI, p. 419-480).

5° *Égypte.* — La religion égyptienne connaissait toute une série de grandes déesses-mères : Nut, Hathor, Neith etc. (cf. James, *Mother-Goddess*, p. 54-68). Parmi celles-ci, Isis se rattache à ce cycle de la végétation que nous connaissons déjà. Elle est sœur et épouse d'Osiris et mère de son fils Horus. Par fusion avec les divinités sémitiques (Stadelmann), Isis-Osiris devinrent les divinités les plus populaires, notamment à l'époque grecque (cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 15; Vandebeek). Alors que dans l'ancienne Égypte la prostitution sacrée n'a jamais joué un rôle notable, et que la prêtresse principale d'Amon exerçait à Thèbes une influence avant tout politique (*Journal of Egyptian Archeology* [= *J. E. A.*], VII, p. 15 sq.), il est fort possible que le don sacré ait été courant au temps des Ptolémées (cf. Hérodote, I, 182; Strabon, XVII, 1, 46; W. Otto).

6° *Arabes.* — La prostitution sacrée est liée aux cultes de la fécondité. Or ces derniers n'apparaissent que dans les civilisations agraires. Donc le don sacré est resté inconnu des nomades arabes, et ce n'est qu'après leur mélange avec les populations agraires qu'elle fut adoptée (Henninger, *Menschenopfer*, p. 796, n° 342). Ainsi l'inscription lihyānitique de Dedān mentionne la consécration d'une *qdst* (= prostituée du culte, cf. Caskel, p. 48; Ryckmans, p. 19 sq.). Les Nabatéens ont probablement connu la prostitution cultuelle (cf. Kammerer, p. 406 sq.). Elle existait sûrement à l'époque de l'apogée cultuelle de l'Arabie du Sud (cf. Henninger, *op. cit.*, p. 794, n° 333; id., dans *Anthropos*, 37-40, 801 sq., n° 89-93; Höfner, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LI, p. 38-42). La sourate 53, 19 sq. la mentionne. Au temple principal de 'Awwan dédié à la divinité principale des Sabéens *almaqah*, il y avait beaucoup de hiérodules (cf. Ryckmans, p. 30-42). De Ma'īn, nous connaissons une liste de prostituées sacrées (Mlaker), et une série d'inscriptions votives font supposer la prostitution cultuelle (cf. Jamme, dans *B. A. S. O. R.*, 138, p. 39-47).

III. Propagation dans l'Ancien Testament. — Après le passage de la vie nomade à l'agriculture sédentaire, l'ancien Israël adopta certains rites cananéens de la fécondité, et avec eux la prostitution sacrée. Il se forma une religion populaire, teintée de syncrétisme et plus ou moins répandue. Les défenseurs du yahwisme l'ont toujours combattue, mais elle ne disparut qu'avec la destruction de Jérusalem en 586 et l'exil à Babylone.

1° *Vocabulaire.* — Dans l'A. T. on ne trouve Anat que dans des noms (*'anat*, Jud., III, 31; V, 6; *'anatot*, I Reg., II, 26; Jos., XXI, 18; Is., X, 30; I Chron., VII, 8; Neh., X, 20; *'anetotya*, I Chron., VIII, 24; *beyt 'anat*, Jos., XIX, 38; Judo, I, 33; *beyt 'anot*, Jos., XV, 59). Ce sont des noms de personnes ou des noms de lieux. Par contre, Astarté et Ašerah sont nommées en tant que déesses en rapport avec Baal.

a) 'Aštôrot (LXX vocalise, tendancieusement probablement, Ἀστάρτη; *'štr* dans la stèle de Meša, 17e ligne; phénicien *'štrt* et assyrien Ištar; à côté de cela, Aštartu comme nom occidental de la déesse, et *aštaru* comme désignation de la « déesse » en ouest sémitique) était spécialement vénérée à Sidon. C'est en son honneur que Salomon édifia un haut-lieu à Jérusalem (I Reg., XI, 5, 33); il fut détruit par Josias (II Reg., XXIII, 13). C'est dans son sanctuaire à Askalon que les Philistins déposèrent l'armure de Saül (I Sam., XXXI, 10). Le pluriel *'aštârôt* à côté des *be'âlîm* sert de désignation stéréotypée des divinités cananéennes (Jud., II, 13; X, 6; I Sam., VII, 3 sq.; XII, 10). Le nom de la déesse de la fécondité devint aussi le terme technique pour désigner la croissance du troupeau, « l'*ašterôt* du petit bétail » (Deut., VII, 13; XXVIII, 4, 18, 51). On ne le rencontre pas, dans l'A. T., dans des noms théophores de personnes, mais bien dans des noms de ville : *'Aštarôt* en Basan (Deut., I, 4; Jos., IX, 10; XII, 4; XIII, 12, 31; I Chron., VI, 56; cf. I Chron., XI, 44), aussi *'Ašterôt qarnaïm* (Gen., XIV, 5) et la ville lévitique de *Be'aštera* (Jos., XXI, 27).

b) meleket ha-šamaym, « reine du ciel », apparaît 5 fois (Jer., VII, 18; XLIV, 17-19, 25) — les LXX traduisent βασιλίσσα τοῦ οὐρανοῦ, sauf en Jer., VII, 18 où il est écrit ἡ στρατία τοῦ οὐρανοῦ, à la suite d'une confusion avec *melè'kèt*. Le terme ne peut désigner qu'Ištar, c.-à-d. Astarté.

c) 'Ašéra, plus rarement *'Ašeyra* (Deut., VII, 5; II Reg., XVII, 16; Mich., V, 13), désigne la déesse dont Asa fit brûler la statue (I Reg., XV, 13; II Chron., XV, 16) et à laquelle Manassé érigea une statue dans le Temple (II Reg., XXI, 7). C'est en son honneur que les femmes tissaient des *battîm* (probablement des voiles ou des tentes; II Reg., XXIII, 7). On mentionne des prophètes de Baal et d'Ašéra (I Reg., XVIII, 19), des ustensiles pour le culte de cette déesse et de Baal (II Reg., XXIII, 4). A côté de *be'alym*, on servait le *ašerym* (II Chron., XXIV, 18) ou le *'ašérot* (Jud., III, 7; II Chron., XIX, 3; XXXIII, 3). Dans l'A. T. on ne rencontre pas de noms formés avec *'ašerah*. Mais en dehors de la Bible ils sont attestés : Abd-Aširti, Abd-Ašrati etc. (cf. E. Schrader, *Inscriptions cunéiformes et A. T.*, p. 437). Le fait qu'on ait trouvé, dans presque toutes les fouilles de villes israélites, des figurines ou des plaquettes des déesses datant de l'époque du bronze ou du fer indique que la vénération d'Astarté et d'Ašerah était largement répandue (cf. Macalister, II, p. 419 sq.; III, pl. 220 sq.; S. F. Petrie, pl. 35 sq.; Rowe, p. 48; Galling, *Biblisches Reallexikon*, p. 229; Noth, p. 115; Albright, *Archæology*, p. 114).

'ašéra signifie cependant également un arbre sacré ou un pieu, qui était vénéré comme symbole de la déesse. C'était tantôt un arbre vivant qu'on plantait (Deut., XVI, 21), bientôt arraché par les adversaires du culte (II Reg., XXIII, 13; Michée, V, 13), tantôt un bout de bois sculpté (I Reg., XIV, 15; XVI, 33; II Reg., XVII, 16; XXI, 3) qu'on érigeait (II Reg., XIII, 6;

II Chron., XXXIII, 19) soit à côté des autels (I Reg., XIV, 23; Jer., XVII, 2; II Chron., XVII, 6), soit sur les collines sacrées (*gibea*, II Reg., XVII, 20), soit à côté des *ḥammanym* = sorte de stèle cultuelle; cf. Is., XVII, 8; XXVII, 9). Ce n'était que du bois (Jud., VI, 26), que les adversaires du syncrétisme israélite abattaient (Ex., XXXIV, 13; Jud., VI, 25, 28, 30; II Reg., XVIII, 4) et brûlaient (Deut., XII, 3; II Reg., XXIII, 6, 15). En dépendance d'Ašerah et du culte de la végétation, nous trouvons le culte des idoles sous « les arbres verts », sous « chaque arbre vert » (I Reg., XIV, 23; II Reg., XVI, 4; Jer., II, 20; III, 6.9; Ez., VI, 13; XX, 28; Is., LVII, 5; Os., IV, 13). Même signification cultuelle pour les térébinthes, les chênes (*'ayil*, Is., I, 29; LVII, 5) et les jardinets d'Adonis (*niṭe'ey na'amanym*, Is., XVII, 10) (cf. James, *Tree of life*). Cet aspect a rayonné jusqu'en Crête et en Grèce sous la forme du culte d'arbres et de stèles (cf. James, *Mother-Goddess*, p. 132 sq.).

d) ba'al (*b'l* I, « posséder ») signifie très souvent maître, propriétaire, époux, etc. (Ex., XXII, 7; Jud., XIX, 22; Deut., XV, 2; II Sam., XI, 26 etc.). Chez les Israélites, dans les temps anciens, c'était une dénomination de Yahweh, un peu comme *'dn*. Cela est prouvé par une série de noms de personnes. Mais plus tard, lorsque les porteurs de ces noms étaient des Israélites (sauf *b'lyh*, qui marque reconnaissance que Yahweh = Baal, I Chron., XII, 6; *'šb'l*, Gen., XLVI, 21; Num., XXVI, 38; I Chron., VIII, 1), à cause de la divinité cananéenne Baal (= *bôšet*, « l'infamie », Os., IX, 10; Jer., III, 24; XI, 13), ces noms furent changés : *'šb'l* (I Chron., VIII, 33; IX, 39) = *'šbšt* (II Sam., II-IV); *yrbb'l* (Juges, VI, 32; VII, 1; VIII, 35; IX, 5; I Sam., XII, 11) = *yrbbšt* (II Sam., XI, 21), *mrybb'l* (I Chron., VIII, 34; *mryb'l*, I Chron., IX, 40) = *mfybšt* (II Sam., XXI, 8; IV, 4; IX, 6, 11-13); cf. *b'lyd'* (I Chron., XIV, 7) = *'lyd'* (II Sam., V, 16), ainsi que des noms de non-Israélites, *b'lḥnn* (Gen., XXXVI, 38 sq.; I Chron., I, 49 sq.; XXVII, 28), *b'lys* (Jer., XL, 14), *bl'dn* (II Reg., XX, 12; Is., XXXIX, 1; cf. *bel* = nom de Marduk, Is., XLVI, 1; Jer., L, 2; LI, 44; Dan., XIV; Ep. Jer. [Bar., VI], 40). A noter encore les noms géographiques composés de *b'l* (Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5; Jud., III, 3; XX, 33; II Sam., XIII, 23; V, 20; II Reg., IV, 42; I Chron., IV, 33, etc.).

hb'l est le nom propre du dieu cananéen Baal (Jud., VI, 25; I Reg., XVI, 31; XVIII, 26). Au pluriel *hb'lym* est la désignation des dieux cananéens locaux et de leurs images (Jud., II, 11; III, 7; VIII, 33; X, 10; I Sam., VII, 4; XII, 10; I Reg., XVIII, 18; Jer., II, 23; IX, 13); le sing. coll. *b'l* est employé pour le culte cananéen ou pour le culte syncrétiste de Yahweh (Jud., II, 13; Jer., II, 8; VII, 9; XI, 13; XIX, 5; XXIII, 17, 27; XXXII, 29, 35; Os., II, 10; Soph., I, 4 etc.).

e) masséba signifiait primitivement une pierre commémorative anodine (Gen., XXVIII, 18; XXXV, 14; Ex., XXIV, 4; Jos., XXVI, 26 sq.; II Sam., XVIII, 18), une stèle tombale (Gen., XXXV, 20) ou un obélisque égyptien (Is., XIX, 19; Jer., XLIII, 13). Mais au fil du temps il devint surtout le symbole de Baal, le dieu masculin de la fécondité (II Reg., III, 2; X, 27, etc). Ce symbole fut interdit aux Israélites (Lev., XXVI, 1; Deut., XVI, 22; Michée, V, 12) et il devait être détruit (Ex., XXIII, 24; XXXIV, 13; Deut., VII, 5; XII, 3; II Reg., XVIII, 4; XXIII, 14; II Chron., XIV, 2; XXXI, 1).

f) La prostitution sacrée était liée au culte de Baal-Ašerah-Astarté et pénétra avec lui en Israël. On comprend donc que le verbe *znh*, « se prostituer », avec ses dérivés, soit devenu le terme technique pour « abandonner Yahweh, pratiquer le culte des faux dieux » (Osée, II, 7; IV, 15; Jer., II, 20; III, 6, 8; Ezech., XVI, 15; XXIII, 3, 19; Is., LVII, 3), *'l bmwt*, sur les « hauts lieux » (Ez., XVI, 16), avec les idoles (Ez., XVI, 17; Ps., CVI, 39; LXXIII, 27). La terminologie de l'apostasie tourne surtout autour de *znh 'hry*, « se prostituer avec » des satyres (Lev., XVII, 7), Molek (Lev., XX, 5), les esprits des morts ou devins (Lev., XX, 6), l'éphod (Jud., VIII, 27), les baals (Jud., VIII, 33) et avec les dieux étrangers (Ex., XXXIV, 15 sq.; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17, etc.). Les dérivés de verbes suivants signifient « prostitution » au sens de « culte des faux dieux » : *znwt* (Os., VI, 10; Jer., III, 2, 9; XIII, 27; Ez., XXIII, 27), *znwnym* (Os., II, 4, 6; IV, 12; V, 4; II Reg., IX, 22; Ez., XXIII, 11, 29; Nah., III, 4) et *tznwt* (Ez., XVI, 55 sq.; XXIII, 7 sq.).

g) Le masc. *qdš* (pl. *qdšm*), le fém. *qdšh* (pl. *qdšwt*) désignent une personne consacrée à une divinité et qui s'adonne à la prostitution sacrée. L'expression au singulier masculin désigne un prostitué sacré homme (Deut., XXIII, 18), ou comme collectif des prostitués sacrés, sans distinction de sexe (I Reg., XIV, 24; XXII, 47). Le masculin pluriel comprend probablement de même des prostitués sacrés des deux sexes (I Reg., XV, 12; II Reg., XXIII, 7; Job, XXXVI, 14). Par contre la forme féminine n'a trait qu'à des personnes du sexe féminin (Gen., XXXVIII, 21 sq.; Deut., XXIII, 18; Os., IV, 14). Leur caractère de prostituées sacrées ressort de leur mention en liaison avec *bamot*, *maṣṣebot* et *ašerah* (I Reg., XIV, 24; XV, 12; XXII, 47) et, en trois endroits, comme synonymes de *zwnh* (Gen., XXXVIII, 21 sq.; Os., IV, 14).

Étymologiquement, il y a un lien avec l'acc. *qadištu* (C. H., § 181; *M. A. G.*, § 40) et *qdst* en lihyan (Caskel, p. 48). Bien que les servantes sacrées vécussent dans leurs propres maisons à l'intérieur du domaine du Temple (II Reg., XXIII, 7) — tout comme les servantes sacrées mésopotamiennes dans le *gāgû* — on ne peut pas en déduire un contexte institutionnel.

Comme signes distinctifs des prostituées on cite le vêtement rouge (Jer., IV, 30), des marques sur le front (Jer., III, 3), sur le visage (Os., I, 4), sur la poitrine (Os., I, 4), et également le voile (*btym* pour *ašerah*, II Reg., XXIII, 7; *ṣ'yf* comme voile de Tamar, Gen., XXXVIII, 14, 19). De plus, le voile était porté par la fiancée (Gen., XXIV, 65; Cant., IV, 1 sq.). En comparaison du reste de l'ancien Orient, le voile tenait peu de place en Israël. Il appartient au costume de la déesse de la fécondité et marque le lien avec cette déesse; les femmes mariées et les hiérodules s'en paraient, peut-être comme d'un charme, pour éloigner les esprits (cf. Asmussen, p. 184-191; Meissner, I, p. 402 sq.).

h) kèlèb, à proprement parler « chien », n'est employé qu'en Deut., XXIII, 19 comme insulte pour un prostitué sacré homme, *scortum virile*. Il est probable que le mot signifiait aussi eunuque sacré, comme dans le N. T. (Phil., III, 2; Apoc., XXII, 15); cf. l'accadien *assinu* (= « chienne ») dans la « descente aux enfers » (Rev., I, 12). Comme dans la région syrienne de l'Asie-Mineure les castrés sacrés portaient des vêtements féminins, il se peut que l'interdiction du travesti (Deut., XXII, 5) trouve là son fondement. Le terme habituel de l'A. T. pour désigner le castré est *sarys*. Celui-ci exerçait son service comme fonctionnaire de la cour, tant dans le royaume du Nord que dans celui du Sud (I Reg., XXII, 9; II Reg., VIII, 6; IX, 32; XXIV, 12, 15; XXV, 19 etc.). Ce n'est qu'en II Reg., XXIII, 11 qu'il désigne peut-être un eunuque du Temple.

i) 'hb, « aimer », est employé en liaison avec le culte des astres (Jer., VIII, 2); *m'hb* signifie « amant » (Os., II, 7) et s'applique à une idole (Ez., XVI, 33) ou à un allié étranger (Ez., XXIII, 5, 9, 22); cf. *'ohab*, « l'amant » à Baal Péor (Os., IX, 10).

j) ntynym, les « donnés, oblats », s'occupaient des services les plus humbles du Temple, après l'Exil.

l'adultère — « avec la pierre et le bois » (III, 9) — reflètent le culte de la déesse de la fécondité, dont les *ašerah* sont mentionnés en XVII, 2, ainsi que la prostitution sacrée. On se rassemblait dans la maison de la prostituée (V, 7). Les hiérodules étaient reconnaissables à leur vêtement (IV, 30) et aux tatouages du visage (III, 3; cf. Os., I, 4). En l'honneur de la reine du ciel (*mlkt hšmym*, VII, 18), on cuisait un gâteau spécial. Les Juifs de la diaspora en Égypte continuaient son culte, « car leurs aïeux et les rois de Juda et de Jérusalem en avaient fait autant ». Ils allaient même jusqu'à voir dans les divers désastres nationaux une conséquence de l'abandon de la déesse (XLIV, 15-19). Et le prophète ne parvint pas à les faire changer de sentiment (XLIV, 20-27). Tout au contraire, les Juifs de la colonie d'Éléphantine adorèrent, dans le temple de Yahweh, Anta, la déesse égyptienne du ciel, comme compagne de Yahweh. Elle est identique à la déesse cananéenne Anat (cf. Cowley, p. 65 sq.; Mercer, p. 198 sq.; Graham et May, p. 90, 166, 283; Albright, *Archæology*, p. 173).

A titre de mise en garde contre le culte des idoles babyloniennes, la lettre de Jérémie aux exilés mentionne entre autre les prostituées dans leur maison (℣. 10) et celles au bord du chemin, qui brûlent de l'encens et dont on brise la corde, une fois le rapport sexuel terminé.

Comme chef spirituel au temps de l'exil, Ezéchiel donne un aperçu rétrospectif de la situation avant l'année 586. A la porte intérieure de Jérusalem, vers le Nord, se trouvait la statue de la déesse de la fécondité (l'expression n'apparaît qu'ici et signifie « une idole de la jalousie taillée dans la pierre », donc une statue qui provoquait la jalousie de Dieu, Ez., VIII, 3, 5). A l'entrée du portail nord du Temple, des femmes pleuraient Tammuz (Ez., VIII, 14), le dieu mésopotamien de la végétation. De plus il est question du culte des animaux (Ez., VIII, 10-12) et du soleil (Ez., VIII, 16) dans le Temple de Jérusalem. L'image de la prostituée décrit l'idolâtrie de Jérusalem (Ez., XVI), de Samarie et de Jérusalem (Ez., XXIII). Couchée sur le lit devant une table avec de l'encens (XXIII, 41), elle s'offre au passant (XVI, 15), couche avec des idoles mâles (XVI, 17; XXIII, 14) sur toutes les places (XVI, 24), à tous les coins (XVI, 25, 31), sur chaque colline (XVI, 16), avec l'Égypte (XVI, 26), Assur (XVI, 28; XXIII, 12) et les Chaldéens (XVI, 29; XXIII, 16).

Avec la fin de l'exil à Babylone, le yahwisme semble bien avoir définitivement remporté la victoire. Dans la dernière partie du livre d'Isaïe on ne trouve plus que des mentions isolées des cultes autrefois si répandus; cf. sacrifice d'enfant (LVII, 5), culte d'arbre (LVII, 5), lit sur la montagne pour des victimes (LVII, 7), « mémorial » (*zkrn*) pris ici à titre de symbole païen, installé derrière une porte, en relation avec une « couche découverte » (LVII, 8), parfumée en l'honneur de Mélek (LVII, 9).

Is., LXVI, 3, 17 pourrait avoir trait aux cultes d'initiés qui se répandaient de plus en plus dans le monde gréco-perse (cf. MYSTÈRES, *supra*, VI, 1 sq.). Plus tard encore on trouve des mises en garde contre les orgies et les extases de ces cultes (Sap., XII, 4 sq.; XIV, 22-31). Mais le judaïsme postexilique ne semble pas avoir pris part à ces cultes de façon notable. Dans la littérature proverbiale il est bien question d'adultère et de séduction par les femmes (Eccl., VII, 26; Prov., V, 1-23; VI, 20-35; VII, 1-27; Eccli., IX, 2-8; XXIII, 16-27; XXVI, 9, 19-26). Mais il n'y a plus lieu de penser ici à la prostitution sacrée ou à un quelconque effet des cultes de la fécondité.

Ce n'est que sous le règne des Séleucides que les cultes reprirent vigueur une dernière fois. C'est le gouvernement qui les imposa. Ce ne sont que sacrifices aux idoles (I Macc., I, 43), érection de hauts-lieux, de bosquets sacrés et de statues divines (I Macc., I, 54), disposition d'une idole au-dessus de l'autel des holocaustes et installations de sanctuaires élevés dans les villes de Juda (I Macc., I, 54), sacrifice d'encens contraire à la loi devant les portes des maisons ou sur les places (I Macc., I, 55); ce qui fit que beaucoup de Juifs apostasièrent (I Macc., I, 52).

Il se peut qu'Antiochus ait accompli le mariage sacré dans le temple de Nanéa (II Macc., I, 13 sq.). Des païens s'adonnèrent à la prostitution avec des filles dans le Temple de Jérusalem (II Macc., VI, 4). Pour la fête de Bacchus on devait porter une couronne de lierre pour participer au cortège du dieu (II Macc., VI, 7).

La victoire après les luttes pour la libération amenèrent la destruction des autels érigés par les païens sur la place publique et la ruine des bosquets sacrés (II Macc., X, 2).

IV. PROSTITUTION SACRÉE ET YAHWISME. — La victoire remportée sur les représentations syncrétistes à l'intérieur de la religion populaire d'Israël, avec la disparition de la prostitution sacrée qui s'ensuivit, était d'importance capitale pour le yahwisme. L'irréductible opposition entre la religion révélée et les autres représentations religieuses de l'ancien Orient s'enracine dans la notion même de Dieu. Les dépositaires du yahwisme étaient pénétrés de l'idée d'un Dieu personnel, infini, absolu, qui s'est fait connaître à un moment précis de l'histoire et qui, depuis, continue d'opérer le salut dans le déroulement de l'histoire.

C'est la raison pour laquelle on avait pu accueillir et adapter sans difficulté divers rites prémosaïques (circoncision, Gen., XVII, 9-14; Jos., V, 2-9; Pâques, Ex., XII, 1 sq.), ainsi que les fêtes cananéennes du cycle agraire (*maṣṣot*, Ex., XXIII, 14 sq.; fête de la moisson, Ex., XXIII, 16; Lev., XXIII, 9 sq.). En effet ils s'intégraient dans l'histoire du salut.

Mais l'idée même que le yahwisme se faisait d'un Seigneur créateur de toute vie, personnel, surnaturel, manifestant sa volonté personnelle dans les lois, était inconciliable avec la vénération d'une mystérieuse force vitale de la nature, se manifestant de façon intemporelle dans l'éternel retour du cycle de la végétation, et que l'on prétendait influencer magiquement par des pratiques sexuelles. Dieu de la vie et de la nature, Yahweh n'est pas accesible par les pratiques de la magie analogique ou orgiaque. C'est pourquoi, avec une extrême énergie, on reprend continuellement position contre la sorcellerie et la magie, qui jouèrent un si grand rôle dans l'entourage païen d'Israël (Ex., XXII, 17; Lev., XX, 6, 27; Deut., XVIII, 10; cf. II Reg., IX, 22).

Le Dieu absolu ne se laisse même pas identifier sexuellement. Le vocabulaire de l'A. T. ne possède aucun terme propre pour dire « déesse ». Ce sont des expressions anthropomorphiques qu'on retrouve dans le célèbre symbolisme du mariage : Yahweh aime Israël (Os., XI, 1; Deut., VII, 13), il est jaloux (Ex., XX, 5; Deut., IV, 24; V, 9; VI, 15), mais ce n'est pas un être mâle, sexuellement parlant. Pluie, moisson, troupeau, sécurité sont attribués à Yahweh, qui fait tout dépendre en définitive du comportement moral de son peuple et de l'observation des commandements divins (Lev., XXVI, 3 sq.; Deut., XXVIII, 1 sq.).

Sans aucun complexe par rapport à tout ce qui a naturellement trait au sexe, l'A. T. réagit cependant de façon frappante devant toute impudicité (Gen., XXXIV, 7; Deut., XXII, 21; Jud., XIX, 23 sq.; XX, 6, 10; II Sam., XIII, 12; Jer., XXIX, 23) et devant toute mise à nu du corps (Gen., IX, 22 sq.; Ex., XX, 26); dans

Lev., XVIII, « découvrir la nudité » signifie tout simplement un rapport sexuel défendu. Et c'est précisément dans ce domaine que l'on fit prendre conscience de la différence avec les mœurs cananéennes (Gen., IX, 22 sq.; Lev., XVIII, 3, 24 sq.; XXI, 23).

La souveraineté de Yahweh ne peut être influencée ni par l'activité sexuelle, ni par la continence. C'est pourquoi la conception biblique de la chasteté a évolué de manière tout à fait originale. Elle n'a aucun lien avec la castration cultuelle, telle qu'elle fut pratiquée dans l'ancien Orient. La virginité signifiait primitivement la pureté rituelle extérieure. D'où l'obligation pour le grand-prêtre de n'épouser qu'une vierge (Lev., XXI, 13 sq.). Par la suite la chasteté en vint à signifier à peu près la même chose que la domination de l'instinct (Tob., VIII, 4-9; Eccl., VII, 26) et on la considérait comme une vertu (Prov., XXXI, 3). C'est seulement dans le N. T. que le célibat apparaît comme le charisme d'un service de Dieu sans partage (I Cor., VII, 32-34). La chasteté devient alors l'expression de l'appartenance exclusive au Christ (II Cor., XI, 2).

BIBLIOGRAPHIE. — L'ordre suivi est celui de l'exposé. 1° *Notion et chose.* — K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, 1960. — F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1961. — G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*[2], 1956. — A. Vorbichler, *Das Opfer aus den uns noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*, 1956. — W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, 1949. — J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion Europas*, 1959. — M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*[2], 1964; id., *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques*, dans *Eranos-Jahrbuch* (1953), 1954. — Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Near East*, 1950. — L. Franz, *Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa*, dans *Der alte Orient*, XXXV (1937). — Passemard, *Les statuettes féminines dites Vénus stéatopyges*, 1938. — E. Neumann, *Die grosse Mutter*, 1956. — E. O. James, *The Cult of the Mother-Goddess*, 1959. — E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910. — B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, 1927. — R. Goodland, *A Bibliography of Sex Rites and Customs*, 1931. — W. Mühlmann, *Keuschheit (Kultische)*, dans *R. G. G.*[3], III (1959), col. 1257-1259. — C. G. Jung-K. Kéreny, *Das göttliche Mädchen*, 1941. — J. G. Frazer, *The Golden Bough*, II[3], 1911. — S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, 1926. — W. Schubart, *Religion und Eros*, éd. F. Seifert, 1941. — H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948. — E. Douglas van Buren, *Representations of Fertility Divinities in Glyptic Art*, dans *Orientalia*, nouv. série, 24 (1955).— J. Evola, *Metaphysik des Sexus*, 1962. — W. von Soden, *Prostitution (Kultische)*, dans *R. G. G.*[3], V (1961), col. 642 sq. — F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, 1915. — F. Maurer, *Die Ablösungsformen im Alten und Neuen Testament*, 1907. — J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, dans *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, éd. J. Hækel, 1956; id., *Menschenopfer bei den Arabern*, dans *Anthropos*, LIII (1958), p. 721-805.

2° *Dans l'ancien Orient.* — S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*[2], 1961; *Sacred Marriage*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 101, Phidalphia, 1963, p. 485-523. — S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 1914. — W. F. Albright, *Some Cruces in the Langdon Epic*, dans *J. A. O. S.*, XXXIX (1919), p. 65-90. — A. Moortgat, *Tammuz*, 1949. — J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Ištar-Astarté*, 1921. — É. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, I, 1937. — M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 1912. — G. R. Driver et J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, I, 1960, p. 358-383. — E. M. Mac Donald, *The position of women as reflected in Semitic Codes of Law*, 1931. — D. G. Lyon, *The consecrated women of the Hammurabi Code* (Studies Toy), 1912. — B. Landsberger, *Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XXX (1915-16). —W. F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, 1956. — St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 1913-28. — G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, 1954. — F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], 1929. — W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907. — E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, 1947. — O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952. — R. Dussaud, *Religion des Hittites et des Hourrites*, 1945. — L. R. Farnell, *Cult of the Greek States*, III, 1907. — M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans *Revue Biblique*, XVI (1919), p. 419-480. — W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten*, éd. Zucker (Abh. Bay. Ak. W., ph.-h. Kl., 29), 1949. — G. Vandebeek, *De interpretatio græca van de Isisfiguur*, 1946. — R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ægypten*, dans *Probleme der Ægyptologie*, V, 1966. — A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, 1929-30. — W. Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, 1954. — G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques* (*Bibl. du Muséon*, vol. XXVI), 1951. — K. Mlaker, *Die Hierodulenliste von Ma'in, nebst Untersuchungen zur altarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie. Sammlung altor. Arbeiten*, 15. Heft, 1943. — J. Jamme, *Some Qatabanian Inscriptions dedicating « Daughters of God »*, dans *B. A. S. O. R.*, 138 (1955), p. 39-47. — W. F. Leemans, *Ishtar of Lagaba and her Dress. Studia ad tabulas cuneiformes collectas ab de Liagre Böhl pertinentia*, Leyde, I, 1952. — B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, 1920.

3° *Dans l'Ancien Testament.* — B. A. Brooks, *Fertility cult functionaries in the O. T.*, dans *J. B. L.*, LX (1941), p. 227-253. — J. P. Asmussen, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im A. T.*, dans *Studia theologica*, XI (1957), p. 167-192. — W. Kornfeld, *Fruchtbarkeitskulte im A. T.*, dans *Festschrift F. König : « Dienst an der Lehre »*, 1965, p. 109-117. — F. Wilke, *Kinderopfer und kultische Preisgabe im Heiligkeitsgesetz*, dans *Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen...*, 1929, p. 138-151. — W.W. Baudissin, *Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbes. den Hebräern*, dans *Studien zur sem. Religionsgeschichte*, II, 1878, p. 145-269. — M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*[2], 1905, p. 158-180. —W. Helck, *Fremde Gottheiten in Ägypten*, dans *Oriens Antiquus*, V, 1966, p. 3. — W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946; id., *De l'âge de pierre à la chrétienté*, 1951. — J. B. Pritchard, *Palestine Figurines*, 1943. — A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952. — J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, 1955. — C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949. — E. O. James, *The tree of Life*, dans *Numen*, Suppl. XI, 1966. — Macalister, *Gezer*, II, 1912. — S. F. Petrie, *Gerar*, 1928. — A. Rowe, *Beth-Shan : Topography and History*, 1930. — M. Noth, *Die Welt des A. T.*, 1940. — W. F. Badè, *Palestine Institute Publications* (California), 1928. — A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1923. — W. C. Graham et H. G. May, *Culture and Conscience*, 1936. — A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens*, 1937. — J. Mercer, *Egyptian Religion*, III, 1935. — K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, 1937. — R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, II, 1960, p. 109 sq.

4° *Prostitution sacrée et yahvisme.* — W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*[5], I, 1957, p. 91.

Walter KORNFELD.

PROTÉVANGILE DE JACQUES. — Auteur d'une étude très poussée sur *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris, 1910), É. Amann a résumé au t. I de ce Dictionnaire (col. 482-483) l'essentiel de la question, telle qu'elle se présentait alors (1926). La publication en 1958 du papyrus Bodmer V a ramené l'attention sur cet ancien témoin de la piété populaire envers Marie et provoqué de nouvelles recherches critiques. Sans reprendre par le détail ce qui a déjà été exposé avec compétence par notre prédécesseur, nous nous attacherons à présenter l'état actuel du sujet.

1° *Titre et contenu.* — Le papyrus Bodmer V comporte le titre suivant : Γένεσις Μαρίας. Ἀποκάλυψις Ἰακώβ. Les premiers mots définissent bien le sujet des sept chapitres du début : ils concernent la vie d'un couple édifiant, éprouvé par la stérilité, et la naissance miraculeuse de Marie qui, à l'âge de trois ans, est conduite au Temple. L'œuvre se poursuit par les fiançailles de Marie à Joseph, un veuf déjà âgé qui reçoit du grand-prêtre la charge de veiller sur « la vierge du Seigneur » (VIII-X). Viennent alors l'Annonciation et la Visitation (XI-XII), puis un long épisode sur les soupçons dont Marie est l'objet : elle et son fiancé sont soumis à l'épreuve des eaux amères,

dont ils sortent indemnes (XIII-XVI). Le Protévangile raconte ensuite la naissance de Jésus à Bethléem, et fait intervenir deux sages-femmes pour constater la virginité de Marie (XVII-XX). Suivent les récits sur la venue des mages et le massacre des saints Innocents; il n'est pas question de la fuite en Égypte, mais de la fuite d'Élisabeth qui cache le petit Jean-Baptiste dans la montagne. Zacharie est massacré à l'autel pour n'avoir pas voulu divulguer la cachette de son enfant (XXI-XXIV). Dans l'épilogue, Jacques se présente comme l'auteur du livre (XXV).

La tradition manuscrite et les allusions des Pères ne permettent pas d'être certain du titre original. Origène désignait l'ouvrage sous le titre de *Livre de Jacques* (*In Matth.*, X, 17; *P. G.*, XIII, 876 sq.). Cependant le fait qu'il ait existé un livre gnostique *Genna Marias* (cité par Épiphane, *Panarion, Haer.* XXVI, 12; éd. Holl, I, p. 290, 30-291, 13), où l'on trouve la même identification du Zacharie de Matth., XXIII, 35 (= Luc., XI, 51) avec le père de Jean-Baptiste, permet de penser qu'un auteur orthodoxe aura voulu lui aussi composer sous le titre de *Génésis Marias* un récit qui, dépassant la nativité de Marie, s'étende jusqu'au meurtre du père de Jean-Baptiste. C'est pourquoi E. de Strycker est porté à admettre l'authenticité du titre principal (*La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles, 1961, p. 212). Le sous-titre « apocalypse de Jacques » ne convient nullement au contenu et, en dehors de Bodmer V, ne reçoit aucun appui dans la tradition textuelle. Il faut donc l'écarter.

Bien que le titre *Génésis Marias*, « Nativité de Marie », ait de bonnes chances d'être original, mieux vaut garder l'appellation « Protévangile de Jacques », devenue traditionnelle depuis G. Postel (1552). Ainsi évitera-t-on toute confusion avec l'opuscule latin connu sous le titre *De nativitate Mariae* (dans É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 340-365).

2° *Description du papyrus Bodmer V.* — En 1958, Michel Testuz a publié dans la *Bibliotheca Bodmeriana* le papyrus V, sous le titre *Nativité de Marie*. Il ne s'agit pas d'une entité codicologique autonome, mais des 49 premières pages d'un codex qui en comptait au moins 180. La publication complète en a été assurée rapidement par M. Testuz et V. Martin. On regrettera que la numérotation de la *Bibliotheca Bodmeriana* ne respecte pas l'ordre des textes, mais soit établie d'après la date de publication. Le tableau suivant permettra de faire les rétablissements nécessaires.

1) Nativité de Marie (49 pages)	= Bodmer V (1958)
2) Correspondance apocryphe de S. Paul et des Corinthiens	= Bodmer X (1959)
3) 11e Ode de Salomon	= Bodmer XI (1959)
4) Épître de Jude	= Bodmer VII (1959), dans la classification des papyrus néo-testamentaires P^{72} (cf. *supra*, art. *Papyrus*, t. VI, col. 1118)
5) Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque*	= Bodmer XIII (1960)
6) Fragment liturgique	= Bodmer XII (1959)
7) Apologie de Philéas	= Bodmer XX (1964)
8) Psaumes 33 et 34	= Bodmer IX (1959)
9) Ire et IIe de Pierre	= Bodmer VII et VIII = P^{72} (*supra*, VI, col. 1118).

L'hétérogénéité du contenu et l'absence d'ordre entre les parties de ce codex sont fort surprenantes. Il ne peut s'agir d'un recueil liturgique, mais d'un livre à usage privé.

La confrontation des divers éléments du codex offre des données intéressantes pour la datation. M. Testuz avait cru reconnaître d'abord la main de quatre scribes et il datait la belle « onciale biblique » de Bodmer V du courant du IIIe s. Un nouvel examen paléographique fait avec V. Martin l'a conduit à ne plus distinguer que deux mains et à attribuer au même scribe le Protévangile et l'Apologie de Philéas, mort martyr en 304 ou 305. Il convient donc de situer notre manuscrit au début du IVe s. Bodmer V n'en reste pas moins un témoin d'une valeur exceptionnelle. La belle présentation du Codex, la régularité et l'élégance de l'écriture manifestent l'intervention d'un scribe de métier. Pourtant on relève de nombreuses fautes dans son texte (E. de Strycker, *La forme la plus ancienne...*, p. 320 sq.); lui-même en a corrigé quelques-unes, d'autres le furent par un réviseur qui s'est basé sur un exemplaire de la même famille.

Le problème textuel le plus important se pose à propos des chapitres XVIII-XXI, où Bodmer V offre une recension beaucoup plus courte que la tradition commune. Faut-il lui donner la préférence?

3° *Les hypothèses de M. Testuz.* — Le problème des sources du Protévangile avait été posé dès 1850 par A. Hilgenfeld. Harnack lui donna une solution, qui reçut l'agrément de la majorité des critiques. Au point de départ, trois documents indépendants : la Nativité de Marie (I-XVII), l'Apocryphe de Joseph, rédigé à la 1re personne (XVIII-XXI), l'Apocryphe de Zacharie (XXII-XXIV). Un compilateur réunit ces documents avant le milieu du IVe siècle.

L'étude du papyrus Bodmer V a conduit M. Testuz à reprendre cette hypothèse, en lui apportant quelques retouches. Seul le premier document mérite le titre de *Génésis Marias* et est constitué par les chapitres I-XVI + XXV; le texte de Bodmer V est le même, sauf de légères variantes, que celui édité par Tischendorf. Il s'agit d'un « récit populaire », écrit par « un homme de goût et un lettré » à la fin du IIe siècle.

La partie suivante (ch. XVI, dernière phrase, à XXI, première phrase) est celle qui pose le plus de problèmes, tant du point de vue textuel que rédactionnel. Bodmer V offre un texte beaucoup plus court que les autres témoins et M. Testuz donne la préférence à cette recension brève. Du point de vue du fond, il faut distinguer deux éléments : un récit du voyage à Bethléem (XVI fin-XVIII), centré sur l'oracle concernant les deux peuples, « l'un qui pleure et se lamente, l'autre qui rit et exulte » (XVII, 2); l'origine en est judéo-chrétienne ou syrienne; — un épisode d'inspiration toute différente présente la nativité de Jésus comme la naissance de Dionysos dans une grotte (XIX, 2-XX); l'auteur en serait un païen converti.

La compilation de ces deux sources avec des additions comme la vision de Joseph (XIX) daterait du IIIe s. M. Testuz rejette donc l'existence d'un *Apocryphum Josephi* (contre Harnack).

Pour l'épisode consacré à Zacharie (XXII-XXIV), Bodmer V ne connaît plus de variantes appréciables, et à la suite de Berendts et de Harnack, M. Testuz admet l'existence d'un *Apocryphum Zachariae* à la fin du IIe s.

La réunion des trois parties sous la forme longue du *textus receptus* remonterait à la fin du IIIe ou au début du IVe s.

4° *L'unité de la tradition textuelle du Protévangile.* — Depuis l'œuvre de Tischendorf (*Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1853; 2e éd., 1876), bon nombre de témoins directs et indirects du Protévangile ont été édités, avant même la publication de Bodmer V. C'est pourquoi la simple confrontation de Bodmer V avec l'édition de Tischendorf ne pouvait donner de résultats satisfaisants. Il fallait reprendre en son ensemble

le dossier. C'est à quoi s'est attaché le Père E. de Strycker dans une thèse qui fait autorité : *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques.* Recherches sur le papyrus Bodmer V, avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée (*Studia hagiographica*, n° 33, Bruxelles, 1961). Un bibliste ne saurait se désintéresser de ce travail, car il offre d'utiles points de comparaison pour la critique textuelle du Nouveau Testament.

Dans l'histoire si touffue de la transmission du Protévangile, E. de Strycker distingue trois époques :

a) Entre 300 et 450, nous disposons des témoins suivants : papyrus Bodmer V; papyrus de Florence, édité par E. Pistelli en 1912 (texte fragmentaire, mais suffisant pour établir l'existence du texte long pour les chapitres XVIII-XXI); *Barbarus Scaligeri* (version latine d'une Chronique alexandrine du Ve s.); une version syriaque complète (publiée par A. Smith Lewis en 1902); la version sahidique (deux fragments).

b) Entre 450 et 900, nous avons le parchemin Grenfell (du Ve ou VIe s., fragmentaire), le palimpseste de Césène (du IXe s., édité par H. Schöne, à Leipzig, en 1928, fragmentaire), la version géorgienne, probablement les versions arméniennes (traduites par H. Quecke, en appendice à l'ouvrage d'E. de Strycker) et latine (édition de M. R. James, *Latin Infancy Gospels*, Cambridge, 1927), sans compter des paraphrases comme celle du Pseudo-Matthieu ou des homélies comme celles de Germain Ier et de Georges de Nicomédie.

c) Après 900, on ne compte pas moins de 117 manuscrits grecs (selon F. Halkin). Tischendorf en avait repéré 17, mais avait dû se borner à en utiliser 10. La masse des témoins après 900 montre la popularité d'un écrit que l'Église orientale utilise pour la Nativité de la Vierge. Du point de vue de la reconstitution du texte primitif, ces témoins récents n'apportent rien de nouveau (E. de Strycker, *De griekse handschriften van het Protevangelie van Jacobus. De Protevangelii Jacobi codicibus graecis*, Bruxelles, 1968, Paleis der Academiën, 46 pages).

Au terme de cette patiente enquête, E. de Strycker pouvait conclure à l'unité de la tradition du Protévangile. « Son homogénéité est d'autant plus remarquable que les témoins sont plus dispersés dans le temps (du début du IVe au XVIe s.) et dans l'espace (du monde latin aux extrêmes confins du Proche-Orient chrétien). Les divergences entre ces témoins si nombreux et si variés se bornent à de simples variantes » (*La forme la plus ancienne...*, p. 374).

Par sa recension courte des chap. XVIII-XXI, Bodmer V se présente comme un isolé. En critique textuelle, l'ancienneté ne suffit pas à décerner un brevet d'authenticité ! Il faut examiner en elle-même la valeur du texte. Or il suffit de lire la recension courte pour être frappé par son incohérence en plusieurs circonstances : si l'omission de la vision de Joseph est bien explicable, l'entretien de Joseph avec la première sage-femme et le récit de la guérison de celle qui a douté de la virginité de Marie sont abrégés de telle sorte qu'ils deviennent peu cohérents (E. de Strycker, p. 377-392). Le copiste qui est à l'origine de la tradition de Bodmer V a procédé par simples coupures dans un texte long, sans trop se mettre en peine d'accorder les parties maintenues. Le principe *lectio brevior, potior* ne peut donc s'appliquer en pareil cas.

5° *Unité rédactionnelle et sources d'inspiration.* — *a*) *Unité rédactionnelle.* — La distinction des documents correspondait en premier lieu à une différence entre les centres d'intérêt : Marie, Joseph, Zacharie. Or il faut bien reconnaître que, même là où Joseph est en scène, c'est comme témoin de la virginité de Marie. Si l'on met à part la vision du ch. XVIII, qui tranche sur le reste de l'œuvre par son style poétique et par son vocabulaire, les mêmes caractéristiques littéraires se retrouvent dans tout le Protévangile. C'est là un argument très fort pour l'unité rédactionnelle, étant bien entendu qu'il reste à s'interroger sur les traditions ou les textes dont l'auteur s'est inspiré pour écrire son œuvre.

Par leur contenu, les chap. XXII-XXIV font penser à un document particulier. Constatant que, dans leurs allusions au Protévangile, Clément et Origène ne font pas mention du martyre de Zacharie, Berendts en conclut à l'existence d'une première édition sans cet épisode. Mais l'argument *e silentio* est difficile à manier; ni Clément ni Origène n'ont voulu donner un résumé du Protévangile. Ils font état soit de la présence des sages-femmes, soit du premier mariage de S. Joseph pour établir la virginité perpétuelle de Marie; en raison de la limitation de leur point de vue, on ne peut rien conclure sur la teneur primitive du texte.

Tout en reconnaissant avec E. de Strycker l'unité de style (*La forme la plus ancienne...*, p. 403 sq.), nous sommes frappé de la manière maladroite dont l'histoire de Zacharie s'insère dans la trame générale du récit. Si encore l'auteur avait suivi le plan de Luc qui, dans un diptyque savant, met en parallèle l'histoire de Jésus avec celle de Jean, on comprendrait qu'il évoque la fin tragique de Zacharie, « martyr de Dieu » (XXIII, 3), comme annonce du propre martyre de Jean. Mais au contraire, sauf dans la brève évocation de la Visitation (XII), notre auteur ne s'intéresse pas à l'histoire de Jean-Baptiste. Pourquoi ce soudain développement? H. Fr. von Campenhausen a attiré l'attention sur le cycle de traditions chrétiennes relatives à Zacharie, dès le IIe siècle (*Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert*, dans *Historisches Jahrbuch*, 77 (1958), p. 383-386). Le pseudo-Jacques est manifestement tributaire de ce cycle, et il l'insère tant bien que mal dans son œuvre.

En résumé, on ne saurait parler de « documents » au sens littéraire du terme qui, mis bout à bout au moyen de quelques sutures, auraient constitué le texte du Protévangile. On se trouve bien devant une œuvre écrite par le même auteur, mais à partir d'éléments très divers et c'est vers leur préhistoire que devraient s'orienter en premier les études futures.

b) *Sources d'inspiration.* — L'auteur du Protévangile dépend en premier lieu des évangiles canoniques de l'Enfance (Luc., I-II et Matth., I-II). Il n'est pas sans intérêt d'étudier la manière très libre dont il s'en inspire. Une première constatation s'impose : le pseudo-Jacques utilise par tranches successives tantôt Luc, tantôt Matthieu. L'imitation de l'histoire de Samuel pour évoquer la naissance de Marie a pu lui être suggérée par la propre manière de Luc (cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc*, I-II, Paris, 1957). La dépendance à l'égard de Luc commence avec le récit de l'Annonciation (Protévangile, XI). La comparaison des deux textes est extrêmement instructive pour mettre en valeur la maîtrise théologique de Luc qui a fait de cette page un résumé des espérances messianiques de l'Ancien Testament et l'annonce de la nouveauté de la foi chrétienne à partir des amorces vétérotestamentaires. Rien de tel dans le Protévangile, qui imagine une scène en plusieurs tableaux (à la fontaine, et à la maison) et résume le message de l'Ange. On notera la rencontre avec Justin sur un point important : la *dunamis kyriou* est comprise comme désignant le Verbe : « Tu as trouvé grâce devant le Souverain

Maître de toutes choses. Tu concevras de son Verbe » (XI, 2; cf. Justin, *I^a Apol.*, XXXIII, 6; sur ce texte voir J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée, 1961, p. 153 et 321).

Le récit de la Visitation est écourté considérablement dans le Protévangile et, fait plus grave, dénaturé; Marie s'étonne du compliment d'Élisabeth, parce qu'elle « avait oublié les mystères dont avait parlé l'ange Gabriel » (XII, 2).

Avec le chapitre XIII, le Protévangile fait écho à Matth., I, 18-25. La surprise de Joseph donne lieu à une longue plainte (XIII) et à une réponse embarrassée de Marie : « Aussi vrai que vit le Seigneur mon Dieu, je ne sais pas d'où ce fruit est en moi » (XIII, 3). L'ordalie des eaux amères qui justifiera et Marie et Joseph relève de la pure imagination. Il convenait de noter la différence d'esprit entre le texte canonique et l'apocryphe : l'un est rédigé dans une perspective christologique, l'autre dans une perspective anecdotique et psychologique. Pour la Nativité, on constate la reprise de données lucaniennes (le recensement; la crèche; l'oracle sur les deux peuples en XVII, 2 s'inspirant de la prophétie de Siméon en Luc., II, 34) et matthéennes (l'étoile et les Mages, la colère d'Hérode), combinées avec la tradition palestinienne sur la « grotte » de la Nativité (Justin, *Dialogue*, LXXVIII). De ces constatations, il ressort que le Pseudo-Jacques n'avait pas directement sous les yeux les textes de Luc et de Matthieu quand il écrivit son œuvre. Il les connaissait par la lecture liturgique ou par la tradition homilétique. Cela explique la liberté avec laquelle il procède à leur endroit. E. de Strycker y a vu à juste titre un indice pour une datation relativement ancienne de l'œuvre (p. 418).

Pour développer son récit, l'auteur fait appel systématiquement à l'Ancien Testament, comme l'a montré L. M. Peretto, dans la *Rivista biblica*, 3 (1955), p. 174-178; 235-256. En voici quelques exemples : la mère de Marie reçoit le nom d'Anne comme la mère de Samuel; elle est insultée comme sa devancière en raison de sa stérilité (*Prot.*, II, 3; cf. I Sam., I, 6); elle fait vœu de consacrer à Dieu son enfant, si sa prière est exaucée (*Prot.*, IV, 1; cf. I Sam., I, 11); Marie toute jeune est présentée au Temple comme le petit Samuel (*Prot.*, VII; cf. I Sam., I, 24-28). Les diverses scènes d'annonciation dans le Protévangile rappellent de près celles de l'Ancien Testament. De son côté, P. A. van Stempvoort a recherché les contacts entre le Protévangile et l'histoire de Suzanne, Judith et Tobie (*The Protevangelium Jacobi, the Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date*, dans *Studia evangelica*, III (*Texte und Untersuchungen*[= *T.U.*], n° 88, p. 410-426). Les analogies de style et de situation sont majorées par cet auteur; quant aux rapprochements établis avec le Commentaire sur Daniel d'Hippolyte de Rome, ils nous semblent très artificiels. L'œuvre d'Hippolyte témoigne d'un renouveau de l'attente eschatologique dans le contexte de la persécution; rien de tel dans le Protévangile, qui ne donne aucune motivation eschatologique à l'ascétisme et à la virginité.

En dehors des sources canoniques, auxquelles le Pseudo-Jacques a emprunté soit des données de base soit un style ou des situations, il faut faire grande place à l'influence de la haggada juive. Ce point est signalé par M. Testuz dans son Introduction (p. 15) et J. Daniélou dans sa recension sur l'ouvrage d'E. de Strycker (dans *Rech. de sc. rel.*, 49 [1961], p. 579 sq.) et mériterait certainement de plus grandes investigations. Au fil de la lecture relevons quelques correspondances. L'ange annonce à Joachim que sa femme a conçu en son sein (εἴληφεν, leçon critiquement certaine; de Strycker, in IV, 2; cf. IV, 4). L'auteur croirait-il à une conception virginale? Telle était l'interprétation des Collyridiens, condamnée par Épiphane (*Panarium, Haer.* LXXIX, cité par É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 18). La chronologie assez embrouillée de ces premiers chapitres ne permet pas de trancher la question. Mieux vaut reconnaître que le Protévangile rejoint un thème de la haggada juive qui souligne l'intervention de Dieu dans la naissance de certains patriarches et laisse à l'arrière-plan le rôle du père, sans le nier absolument (cf. Ch. Perrot, *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e s. de notre ère*, dans *Rech. de sc. rel.*, 55 [1967], p. 491). En V, 1, il est fait allusion à une curieuse croyance selon laquelle seuls les justes peuvent apercevoir le *petalon* (lame d'or) du grand prêtre (Voir Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i. Br., 1959, p. 351 et n. 24).

En V, 2, l'enfantement de Marie a lieu le 7^e mois (texte critique; et non le 9^e, comme l'indique l'édition de Tischendorf). Cette indication s'éclaire par la haggada juive : selon le Pseudo-Philon, Sara a accouché en son 7^e mois (*Liber antiquitatum biblicarum*, 23, 7). En VIII, 1, Marie est nourrie au Temple par un ange, comme Adam au paradis (*Vie d'Adam et d'Ève*, IV, 2). Dans sa plainte, Joseph craint que le serpent ait séduit et souillé Marie, comme il a fait pour Ève, à l'heure de la prière (*Prot.* XIII, 1; à comparer avec *Gen. Rab.* XVIII; *Tos. Sôta* IV, 301).

L'histoire des sages-femmes est à expliquer, selon nous, par le rôle que la haggada de Moïse leur réserve. En Ex., I, 19, il est dit que les femmes israélites n'avaient pas besoin d'aide pour enfanter durant la persécution égyptienne. La légende broda sur cette indication. La mère de Moïse, selon Fl. Josèphe, échappa aux gardes égyptiens qui attendaient à la porte l'heure de la naissance, « à cause de la modération des douleurs » (*Ant.*, II, IX, 4). Rabbi Yehudah déclarait à ce sujet : « Il en va de son accouchement comme de sa grossesse. Comme sa grossesse fut sans douleur, ainsi en fut-il lorsqu'elle enfanta. Ceci est une preuve que les saintes femmes ne partagent pas le destin d'Ève » (*Ex. Rabba* I, 20, cité par R. Bloch, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, p. 115). Le même thème se trouve dans une œuvre judéo-chrétienne, *L'Ascension d'Isaïe*, XI, 12-14 et dans l'*Ode* XIX de Salomon (Voir notre article *Marie dans les Apocryphes*, dans *Maria*, t. VI, p. 77-82). Les attaches du thème dans la haggada juive nous dispensent donc de penser à une transposition du mythe grec de la légende de Dionysos, comme le supposait M. Testuz.

On trouve d'autres points de contacts entre le Protévangile et les traditions judéo-chrétiennes. C'est ainsi que l'étoile des mages est décrite comme un astre de grandeur exceptionnelle, qui empêchait de distinguer les autres étoiles (XXI, 2). On comparera cette amplification avec ce texte d'Ignace d'Antioche : « Un astre brilla dans le ciel plus que tous les astres, et sa lumière était indicible, et sa nouveauté étonnait, et tous les autres astres avec le soleil et la lune se formèrent en chœur autour de l'astre et lui projetait sa lumière plus que tous les autres » (*Ephes.*, XIX, 2, trad. P. Th. Camelot). L'origine de ces spéculations est complexe : on y reconnaît au point de départ une allusion à l'oracle de Balaam (Num., XXIV, 17), utilisé à plusieurs reprises dans les textes qumrâniens et judéo-chrétiens (*CD* VII, 19; 1 *QM* XI, 6; 4 *QTest.* 12, 13; *Apoc.* XXII, 16; *T. Juda* XXIV, 1). Le thème a été utilisé dans la polémique contre l'astrologie. Désormais les puissances astrales doivent reconnaître la

seigneurie du Christ (voir la note de P. Th. Camelot sur *Ephes.*, XIX, 2, et J. Daniélou, *L'étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*, dans *Vigiliae christianae*, 1957, p. 121-138 = *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 109-130).

Pour la mort de Zacharie, le pseudo-Jacques se rattache à une série de légendes d'origine juive, transposées par les chrétiens du IIe s. sur le père de Jean-Baptiste. Le meurtre de Zacharie, lapidé sur le parvis du Temple par ordre de Joas (II Chron., XXIV, 21-22), est présenté dans la tradition juive comme la cause de la destruction du premier Temple (*Sifra Lev.* XXVI, 29) et l'on prétendait même que les traces du sang étaient toujours visibles (Jérôme, *Comm. in Matth.*, XXIII, 35). Le Protévangile affirme que le sang de Zacharie fut comme « pétrifié » (XXIV, 3) et considère la destruction du Temple par Titus comme la « vengeance » divine (XXIV, 2; cf. II Chron., XXIV, 22). On notera dans le Protévangile que Hérode, et non les Juifs, est rendu responsable du crime. Les perspectives sont différentes de celles de Matth., XXIII (voir notre art. *Prophétisme dans le Nouveau Testament, supra*, col. 1271 sq.).

Sur les légendes juives concernant le meurtre de Zacharie, voir Strack-Billerbeck, t. I, p. 940-942; — A. Blank, *The Death of Zechariah in Rabbinic Literature*, dans *Hebr. Union Coll.*, Ann. 12/13 (1937/38), p. 327-346; — Ch. C. Torrey, *The Lives of the Prophets*, dans *J.B.L.*, Monogr. Ser. 1 (1946), p. 31 et 47.

Ces indications suffisent à montrer que le Pseudo-Jacques a utilisé des légendes très variées pour composer son œuvre. Malgré des incohérences de détail dont E. de Strycker a dressé un inventaire détaillé (p. 404-412), on reconnaîtra qu'il a su imprimer une véritable unité à son livre. Il reste à en définir les buts, le genre et la date.

6° *Genre littéraire et portée du Protévangile.* — Le Protévangile n'a évidemment aucune valeur historique, comme le montre l'étrange ignorance de son auteur pour la géographie et les coutumes de la Palestine, mais cela ne veut pas dire qu'il soit sans intérêt pour l'historien des origines chrétiennes. Comme l'a bien montré É. Amann (*Le Protévangile de Jacques*, p. 12 sq.), l'ouvrage a été écrit pour défendre la pureté de Marie contre les calomnies juives qui faisaient d'elle l'épouse adultère d'un soldat romain nommé Panthère (*Shabbath* 104 *b*; *Hagigah* 4 *b*; *Sanhédrin* 106 *a*). Celse s'en fait l'écho, reprochant à Jésus « *d'être issu d'un bourg de Judée et né d'une femme du pays, pauvre fileuse.* Il affirme : « *Convaincue d'adultère, elle fut chassée par son mari, charpentier de son état* ». Il dit ensuite que « *rejetée par son mari, honteusement vagabonde, elle donna naissance à Jésus en secret* » (*C. Celsum*, I, 28; cf. I, 32; traduction de M. Borret, dans *Sources chrétiennes*, Paris, 1967). On relèvera la manière dont le Protévangile prend le contre-pied de ces accusations infamantes : la pauvre fileuse de village devient la vierge à laquelle le grand prêtre confie le soin de filer la pourpre du voile du Temple. Toute l'œuvre n'a d'autre but que de faire défiler les témoins de la virginité de Marie.

La thèse centrale du livre, c'est la virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum.* Le vœu d'Anne de consacrer sa fille à Dieu et l'éducation au Temple sous l'œil vigilant du grand prêtre manifestent que Marie est restée vierge jusqu'au temps de ses douze ans. Elle est alors confiée à un veuf, d'âge respectable, Joseph, et vit chez lui comme une *virgo subintroducta.* Quand sa grossesse apparaît, tous deux sont accusés devant le grand prêtre d'avoir consommé frauduleusement leur mariage (XV, 4); mais l'épreuve des eaux amères manifeste leur innocence (XVI). Les prodiges qui accompagnent la naissance de Jésus, le témoignage des sages-femmes ont pour but de prouver la virginité *in partu.* Pour expliquer enfin la mention des « frères de Jésus », notre auteur a recours à l'ingénieuse supposition qu'il s'agit d'enfants de Joseph nés d'un premier mariage; cette explication sera adoptée par Origène (*In Matth.*, X, 17; *P.G.*, XIII, 876) et de nombreux Pères.

Préoccupé d'affirmer la virginité corporelle de Marie, le Pseudo-Jacques semble se faire de la pureté une conception bien extérieure. De là l'importance donnée à la pureté des aliments (VI, 1; VIII, 1). Il peut s'agir là d'une recherche maladroite de « couleur juive » pour le récit, sans que ce souci trahisse l'influence d'un courant ascétique particulier. Il est pourtant étonnant qu'il ne nous laisse rien deviner des dispositions intérieures de Marie. Les remaniements successifs corrigeront sur ce point leur modèle.

Pour rédiger son œuvre apologétique, l'auteur adopte spontanément le genre hagiographique populaire, qui vise plus à toucher l'imagination qu'à nourrir l'intelligence. Il ne s'embarrasse guère de formules soigneusement élaborées, appartenant à cette catégorie si nombreuse de croyants qui ont besoin de se représenter les choses. Pour ce faire, il reprend les motifs de la haggada juive, si bien mis en valeur par C. Perrot : « Dans cette hagiographie, les thèmes de la prescience, de la grâce, de la providence et de la toute-puissance de Dieu sont mis fortement en relief. En outre, pour l'hagiographe, l'exaltation du petit enfant rehausse d'autant plus la grandeur du prophète futur » (*art. cit.*, p. 506).

Rédigé en une période où la piété envers Marie ne se manifestait pas encore dans la liturgie officielle de l'Église, le Protévangile nous révèle les dispositions des milieux populaires envers la mère de Jésus. Comme l'a dit excellemment É. Amann, « dans les évangiles canoniques l'intérêt que l'on portait à Jésus rejaillissait sur Marie, ici, au contraire, c'est l'intérêt porté à la mère qui va rejaillir sur le Fils » (*op. laud.*, p. 14). On relèvera l'éloge fait à Marie comme au « fruit unique dans sa réalité, mais qui dans ses virtualités en vaut plusieurs devant Dieu » (VI, 3; cf. J. A. de Aldama, *Poluplousios dans le Protévangile de Jacques et l'Adversus Haereses d'Irénée*, dans *Rech. de sc. rel.*, 50 [1962], p. 86-89). A plusieurs reprises le thème du *Magnificat* rejaillit dans des exclamations de louanges : « Le Seigneur Dieu a exalté ton nom dans toutes les générations. En toi aux derniers jours le Seigneur fera apparaître la rédemption aux fils d'Israël » (VII, 2; cf. XII, 1).

Malgré l'insistance de fort mauvais goût sur la constatation matérielle de la virginité de Marie par les sages-femmes, on ne saurait mettre en doute l'orthodoxie de notre auteur. Il ne se rattache ni au docétisme ni au gnosticisme, comme le montre l'usage fréquent qu'il fait de l'Ancien Testament. La virginité *in partu* ne s'oppose pas à la réalité de l'Incarnation : Marie n'est l'objet de tant d'intérêt que parce qu'elle est vraiment la mère de Jésus (É. Amann, *op. laud.*, p. 31-36).

7° *Date et milieu d'origine.* — On peut considérer comme certaine la datation du Protévangile dans la seconde moitié du IIe siècle. La dépendance possible à l'égard de Justin (selon J. A. de Aldama, dans *Ephem. mariologicae*, 12 (1962), p. 126 sq.), le point de repère que fournit l'œuvre de Celse (vers 178), les allusions faites au Protévangile par Clément d'Alexandrie et Origène, tout converge vers cette période.

Les indices pour le lieu d'origine sont moins probants. La Palestine est exclue en raison de l'igno-

rance de l'auteur sur sa géographie. Remarquant que pour lui la ville est immédiatement bordée par la montagne et qu'il y a équivalence entre la « montagne » et le « désert » comme pour les Coptes, le Père de Strycker assigne au Protévangile l'Égypte comme patrie. On peut ajouter en ce sens l'utilisation du texte par Clément d'Alexandrie.

A cet argument qui n'est pas sans valeur, on pourra opposer la parenté d'esprit de notre écrit avec les Actes apocryphes d'Apôtres qui fleurirent au IIe et au IIIe s. et qui semblent être originaires de Syrie. A. Hamman a montré que ces textes ne proviennent pas de milieux gnostiques, comme on l'a souvent supposé, mais qu'ils sont des œuvres d'édification pour les communautés ascétiques de Syrie qui exaltent le rôle de la femme dans l'économie du salut et font dépendre de la pratique de la virginité l'avènement du Royaume de Dieu.

A Hamman, *Le Sitz im Leben des Actes de Thomas*, dans *Studia evangelica*, III (*T.U.*, 88), Berlin, 1964, p. 383-389; *Sitz im Leben des actes apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Studia patristica*, VIII (*T.U.*, 93), Berlin, 1966, p. 62-69.

Ces groupes religieux, formés de *virgines subintroducti et subintroductae*, sont fortement influencés par des traditions judéochrétiennes (cf. J. Daniélou, *Nouvelle histoire de l'Église*, I, Paris, 1963, p. 151-155) et vénèrent la personne de Jacques auquel on attribue deux lettres sur la virginité. Les études de Hamman, suggestives mais trop brèves, n'envisagent pas le cas du Protévangile; elles nous apparaissent susceptibles d'éclairer sur le milieu d'origine d'un écrit qui se représente Marie comme vivant sous le toit de Joseph à la manière d'une jeune vierge confiée aux soins d'un ascète avancé en âge et en vertu. De surplus, ne serait-ce pas l'explication la plus naturelle pour le sous-titre de l'œuvre dans Bodmer V (*Apokalupsis Jakôb*) et pour l'épilogue (XXV). C'est à Jacques, « frère du Seigneur », qu'est dévolu l'honneur de nous révéler l'enfance de celle qui, la première, a consacré sa virginité à Dieu et mérite bien à ce titre d'être considérée comme le modèle des vierges. C'est pourquoi l'origine syrienne du Protévangile nous semble très probable.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Texte.* — M. Testuz, *Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève, 1958. — E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques.* Recherches sur le papyrus Bodmer V, avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice les versions arméniennes traduites en latin par H. Quecke (*Studia hagiographica*, n° 33), Bruxelles, 1961.

E. de Strycker, *Une ancienne version latine du Protévangile de Jacques* (Montpellier, École de médecine, ms. *55*, ff. 179-182v), avec des extraits de la Vulgate de Mt 1-2 et Lc 1-2, dans *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), p. 365-402. — J. A. de Aldama, *Fragmentos de una versión latina del Protoevangelio de Santiago, y una nueva adaptación de sus primeros capitulos*, dans *Biblica*, 43 (1962), p. 57-74. — J. M. Canal, *Antiguas versiones latinas del Protevangelio de Santiago*, dans *Ephem. mariologicae*, 18 (1968), p. 431-473.

2° Pour l'état de la question avant la publication de Bodmer V, consulter J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, Paris, 1955, p 136-151. — A. de Santos Otero, *Los Evangelios apocrifos* (*A.B.C.*, n° 148), Madrid, 1956, p. 135-188 (excellente bibliographie). — O. Cullmann, dans *Neutestamentliche Apokryphen* (Hennecke-W. Schneemelcher), t. I, Tubingue, 1959, p. 277-290.

3° *Études spéciales.* — J. A. de Aldama, *Poluplousios dans le Protévangile de Jacques et l'Adversus haereses d'Irénée*, dans *Rech. de sc. relig.*, 50 (1962), p. 86-89; *Il Protevangelio de Santiago y sus problemas*, dans *Ephem. mariologicae*, 12 (1962), p. 107-130. — Éd. Cothenet, *Marie dans les Apocryphes*, dans *Maria* (édité par H. du Manoir), t. VI, Paris, 1961, p. 71-156, spécialement p. 87-102; art. *Jacques (Protévangile de)*, dans *Catholicisme*, t. VI (1963), col. 259-262. — B. Emmi, *Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protoevangelo di Giacomo (3, 11-5, 5)*, dans *T.U.*, 92, Berlin, 1966, p. 184-193. — L. M. Peretto, *La « Natività di Maria »*, dans *Marianum*, 22 (1960), p. 176-196; *Recenti ricerche sul Protoevangelo di Giacomo*, dans *Marianum*, 24 (1962), p. 129-157. — H. Quecke, *Lk 1, 34 in den alten Uebersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus*, dans *Biblica*, 44 (1963), p. 499-520. — H. R. Smid, *Protoevangelium Jacobi.* A Commentary (texte grec et comm.), Assen, Van Gorcum, 1965, 208 p. — E. de Strycker, *Le Protévangile de Jacques. Problèmes critiques et exégétiques*, dans *T.U.*, 88, Berlin, 1964, p. 339-359. — P. A. van Stempvoort, *The Protoevangelium Jacobi, the Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Debate*, *ibid.*, p. 410-426. — J. Zandee, *Gnostische trekken in een apokryphe brief van Jakobus*, dans *Nederlands Theol. Tijdschrift*, 17 (1962), p. 401-422.

Éd. COTHENET.

PROTOSINAÏTIQUES (Inscriptions). — I. LA RÉGION MINIÈRE DU SINAÏ. — Le terme *protosinaïtiques* s'applique aux inscriptions provenant du plateau minier de Serâbiṭ el-Khadem, dans la partie occidentale du Sinaï central, rédigées dans une écriture particulière dont le déchiffrement n'est pas encore tout à fait assuré, et qu'il ne faut pas confondre avec les inscriptions dites *sinaïtiques*, représentées par les très nombreux graffites rupestres laissés, dans diverses régions du Sinaï, par des nomades, caravaniers ou pèlerins, dans les premiers siècles de notre ère, et particulièrement abondants dans le Wâdi Mokatteb (voir *D. B. S.*, VII, 935-936).

On sait que, dès la haute époque, les Égyptiens avaient commencé l'exploitation des régions minières de la péninsule sinaïtique, riches en cuivre et en turquoises. Cependant, s'il ne semble pas qu'ils aient tiré la plus grande partie de leur cuivre du Sinaï, disposant d'autres gisements dans le désert oriental et en Haute Nubie (cf. J. Vercoutter, dans *Dictionnaire archéologique des techniques*, II, p. 658), il est certain que le Sinaï était la source principale des turquoises en Égypte. Les mines les plus importantes étaient sans doute celles du Wâdi Magârah et de Serâbiṭ

868. — Carte sommaire du Sinaï.

el-Khadem, qui se trouvent à la lisière du « désert de Sin » *(midbar-sin)*, mentionné dans le récit de l'Exode (Ex., XVI, 1; XVII, 1; Num., XXXIII, 11-12; cf. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 435 sq.), tout près de la côte occidentale de la péninsule, à mi-chemin environ entre Suez et Ras Moḥammed (voir la carte, fig. 868). Le plateau de Serâbiṭ el-

Khadem constitue un massif de forme à peu près rectangulaire, délimité à l'ouest et au nord par les vallées profondes du Wâdi Ba'alah et du Wâdi Suwwûq et au sud par les sommets du Ǧebel Melaḥa (plus de mille mètres d'altitude) (description détaillée dans A. Barrois, *Aux mines du Sinaï*, dans *Rev. Bibl.*, XXXIX, 1930, p. 578 sq.). On accédait à cette région minière par les voies terrestres mais aussi, et peut-être surtout, par la mer, comme nous l'apprend, entre autres, le *Conte du Naufragé* (dont l'original paraît remonter au début de la XII^e^ dynastie) : « Je vais te raconter quelque chose de pareil à cela, qui m'est arrivé moi-même tandis que j'allais aux mines du Souverain et que j'étais descendu sur la Très Verte (= la Mer Rouge) à bord d'un navire de cent vingt coudées de long sur quarante coudées de large... » (G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, p. 33). L'accès direct à Serâbiṭ el-Khadem, par des chemins et des sentiers assez rudes, a été minutieusement décrit par A. Barrois *(art. cit.)*, qui a également étudié la stratigraphie de la région minière, ainsi que la nature et l'exploitation de ses gisements (cf. aussi John Ball, *The Geography and Geology of West-Central Sinai*, Le Caire, 1916; Barron, *Topography and Geology of the Peninsula of Sinai (Western Portion)*, 1907). En 1762, C. Niebuhr reconnut cette région comme un site historique, mais il pensait qu'il s'agissait d'un cimetière, et ce n'est qu'en 1822 que Rüppel découvrit le sens véritable de ces vestiges antiques. Après les études de Lottin de Laval (dans *Voyage dans la péninsule Arabique*, Paris, 1855-1859), Wilson et Palmer (*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai*, 3 vol., Southampton, 1869), H.S. Palmer (*Sinai from the Fourth Dynasty*, 1878 et 1892), de bonnes descriptions des antiquités de cette région minière ont été surtout données par W. M. Flinders Petrie (*Researches in Sinai*, Londres, 1906), R. Weill (*La Presqu'île du Sinaï*, Paris, 1908) et R. Giveon, dans *Qadmoniot*, IV, 1971, p. 14-18.

Dans toute cette région, on a trouvé de nombreuses galeries par lesquelles on exploitait les mines et qui ont été creusées horizontalement dans la montagne : ce sont des salles dont le plafond est soutenu par des piliers. On a également découvert des cabanes en pierre pour les ouvriers, ainsi que des fortins où étaient cantonnés les soldats égyptiens qui veillaient sur la sécurité de l'expédition minière. En outre, on a dégagé, à Serâbiṭ el-Khadem, un temple rupestre de la déesse Hathor, érigé par l'un des pharaons de la XII^e^ dynastie et réaménagé et agrandi successivement par les rois du Nouvel Empire, surtout par Thoutmosis III (première moitié du XV^e^ s. av. J.-C.). Le cœur du sanctuaire, et l'une des parties les plus anciennes, est constitué par la grotte sacrée d'Hathor, avec ses niches, au sud de laquelle se trouve une autre grotte, plus petite, dédiée à Sopdû, « dieu des pays étrangers » (description détaillée du temple dans Flinders Petrie, *op. cit.*, chap. VI et VII; Silva New, *The Temple of Hathor*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XXV, 1932, p. 122-129, pl. I; A. Gardiner, T.E. Peet, J. Černý, *The Inscriptions of Sinai*, t. I, 1952, pl. XCI-XCII; t. II, 1955, p. 33-38, pl. III-IV). D'autre part, on a relevé à Serâbiṭ el-Khadem un grand nombre d'inscriptions égyptiennes : dans les galeries ou à l'entrée des mines (ces textes, rédigés habituellement au nom du roi et mentionnant souvent le chef d'expédition, commémorent généralement divers faits de la vie dans les mines, comme, par exemple, l'inauguration d'une nouvelle galerie), dans le temple même (dédicaces royales aux divinités, principalement à Hathor, mais aussi des inscriptions sur de petits objets trouvés à l'intérieur du sanctuaire : autels, statuettes, bracelets, plaques, etc.), enfin, de grandes stèles commémoratives dressées aux alentours du temple, dont les inscriptions révèlent souvent les noms de directeurs de travaux de ces exploitations. Les représentations figurées, très nombreuses, qui accompagnent les inscriptions montrent, entre autres, la déesse Hathor sous son aspect bien connu d'une femme portant sur la tête des cornes de vache qui entourent le disque solaire et tenant l'*ankh* et le sceptre (tout récemment, on a trouvé cinq représentations d'Hathor en vache). Les textes égyptiens donnent le titre que Hathor portait dans cette région : « Dame (ou Maîtresse) de la Turquoise » *(nbt mfkȝt)*, ou, parfois, « Dame du pays de la Turquoise », l'ensemble du district minier y étant appelé « les Échelles (ou les Terrasses) de la Turquoise » *(ḫtyw mfkȝt)*. Si l'on a discuté jadis du sens exact du mot *mfkȝt*, par suite d'une méprise de Champollion et de Lepsius, qui pensaient qu'il s'agissait du cuivre, méprise dont on trouve encore les séquelles chez un certain nombre d'égyptologues éminents de la dernière génération, comme Erman, Grapow ou Breasted, selon lesquels ce terme désignerait la « malachite », on sait aujourd'hui avec certitude, après les brillantes démonstrations d'A. Lucas (*Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1926, p. 168-170; 3^e^ éd., 1948, p. 460-461) et surtout de V. Loret (*La turquoise chez les anciens Égyptiens*, dans *Kémi*, I, 1928, p. 99 sq.), que le terme *mfkȝt* désigne uniquement la turquoise (discussion détaillée dans *The Inscriptions of Sinai*, t. II, p. 7-11). Cette pierre précieuse, qui est un phosphate d'alumine hydraté d'un bleu tirant vers le vert, se trouve en veines à l'intérieur de différentes roches, notamment le grès du Sinaï, et son exploitation s'apparente aux techniques minières. Elle était très appréciée par les Égyptiens, qui, dès la haute époque, avaient commencé à envoyer des expéditions régulières, généralement en hiver, à sa recherche dans le Sinaï. Dès la XII^e^ dynastie, après, sans doute, l'épuisement des gisements du Wâdi Magârah, c'est surtout Serâbiṭ el-Khadem qui devint le grand centre minier de la turquoise. Les travaux, dirigés par des personnages de très haut rang, parfois des princes, étaient exécutés par les ouvriers égyptiens faisant partie de l'expédition et par la main d'œuvre locale, des Asiatiques et des Sémites. La participation de ces derniers au travail dans les mines du Sinaï avait amené Flinders Petrie à se demander si la disposition du temple d'Hathor ne pouvait révéler des traits proprement sémitiques et il a allégué en faveur de cette hypothèse les faits suivants : le saint des saints du temple est une grotte sacrée; présence dans le temple de deux piliers coniques et, autour du sanctuaire, de pierres dressées; trouvaille d'épaisses couches de cendres, qui témoigneraient de la pratique des sacrifices où la victime était brûlée. Cet auteur a donc suggéré que la déesse Hathor de Serâbiṭ el-Khadem, la « Dame des turquoises », serait en réalité une déesse sémitique, une *Ba'alat*, comme par exemple la *Ba'alat* de Byblos, et cette opinion s'était assez largement répandue aussi bien chez des sémitisants (p. ex. A. Lods, dans son livre *Israël, des origines au milieu du VIII^e^ siècle*) que chez des égyptologues (en dernier lieu, Pierre Montet, *L'Égypte éternelle*, Paris, 1970, p. 124; François Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, 1965, p. 54). Cependant, une nette réaction contre cette façon de voir se dessina dès la publication par J. Černý du second volume de *The Inscriptions of Sinai*, de A. Gardiner et T. E. Peet (cf. p. 44-51), et le caractère purement égyptien de la « Dame des turquoises » fut défendu avec vigueur, notamment par R. Stadelmann, dans son livre *Syrisch-Palestinensische Gottheiten in Ägypten*, 1967 (cf. p. 2 sq.). Même si les arguments invoqués par cet

auteur ne sont pas tous convaincants, il reste que l'hypothèse de Petrie est loin d'être démontrée. On pourrait, tout au plus, songer à un certain syncrétisme qui se serait manifesté à une certaine époque parmi les mineurs de turquoise du Sinaï. Rappelons, enfin, qu'on a cherché à identifier Serâbiṭ el-Khadem avec Dophqâ, mentionnée dans le récit de l'Exode (Num., XXXIII, 12), dont on a voulu précisément expliquer le nom par une déformation du terme égyptien *mfkẓt*, « turquoise » (cf. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, p. 213; E. Dhorme, dans la *Bible de la Pléiade*, I, p. 497, n. 12; en dernier lieu, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon*, p. 220). Toutefois, une telle explication du nom de Dophqâ ne me paraît pas du tout assurée.

II. Les inscriptions. — L'une des découvertes les plus extraordinaires effectuées à Serâbiṭ el-Khadem fut incontestablement celle des inscriptions rédigées dans une écriture nouvelle, inconnue jusque-là, qu'on a depuis appelée « protosinaïtique ». Le premier texte de cette catégorie avait déjà été trouvé au Wâdi Magârah, en 1869, par l'Anglais E.H. Palmer, mais il n'a été publié qu'en 1904, dans le *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï*, de R. Weill (p. 154, n° 44). L'expédition archéologique organisée en 1905 à Serâbiṭ el-Khadem par l'Egypt Exploration Fund, sous la direction de Flinders Petrie, a rapporté dix inscriptions, publiées en 1906 dans *Researches in Sinai* (nos 345-355, le n° 348 étant attribué au fragment du Wâdi Magârah). En 1927, une mission conjointe de l'Université de Harvard et de la Catholic University of America recueillit trois inscriptions (nos 356-358; cf. *Harvard Theol. Rev.*, XXI, 1928, p. 9-67) et en 1929, un autre fragment d'inscription fut découvert par une mission finlandaise sous la direction de M. Hjelt (n° 359). La plus riche moisson d'inscriptions fut recueillie par l'expédition archéologique organisée conjointement par la Harvard University et la Catholic University of America, sous la direction de Kirsopp Lake, au cours de deux missions qu'elle a accomplies à Serâbiṭ el-Khadem, en 1930 et en 1935. Une quinzaine d'inscriptions nouvelles furent dégagées, surtout pendant la campagne de 1930, et publiées très rapidement par Romain F. Butin (nos 360-375, à l'exception du n° 369, qu'on avait d'abord pris pour une inscription bilingue égyptienne et protosinaïtique et qui s'est avérée depuis une inscription purement égyptienne), qui a, en même temps, repris la publication de tous les textes connus antérieurement (dans *Harvard Theol. Rev.*, XXV, 1932, p. 130-203, pl. X-XXVIII, et dans *Studies and Documents*, VI, Londres, 1936). Enfin, deux inscriptions supplémentaires furent découvertes par l'explorateur suisse Georg Gerster dans le Wâdi Naṣb et publiées par lui dans son livre *Sinai* (Darmstadt, 1961, p. 62, fig. 65 et 66; cf. également J. Leibovitch, *Deux nouvelles inscriptions protosinaïtiques*, dans *Le Muséon*, LXXIV, 1961, p. 461-466). En tout, c'est donc près de trente-cinq inscriptions protosinaïtiques qui sont connues actuellement (le chiffre de cinquante ou « près de cinquante » qu'on donne habituellement provient sans doute du fait que, dans l'inventaire des inscriptions du Sinaï, on a réservé, en principe, pour les inscriptions protosinaïtiques, les numéros 345-400; mais ces numéros, on l'a vu, n'ont pas pu être tous utilisés). Les inscriptions protosinaïtiques sont, pour la plupart, gravées sur des panneaux de grès en forme de stèles à l'entrée ou sur les parois des galeries de mines, en particulier de la « mine L » (d'après la nomenclature de F. Petrie, généralement adoptée), que R. Butin appelle « mine XIII »; tel est le cas, notamment, des inscriptions portant les nos 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 366, 368, 370, et près de cette mine, les nos 360, 362, 363, 367. Une autre catégorie de ces inscriptions est constituée par des textes gravés sur les deux côtés d'une sphinge (n° 345), sur deux bustes de grès rougeâtre (nos 347 et 347a) et sur une statuette-cube (n° 346), tous ces objets votifs ayant été trouvés à l'intérieur du temple d'Hathor. Il y a, enfin, deux *graffiti* protosinaïtiques, l'un provenant du Wâdi Magârah (n° 348) et l'autre du Wâdi Naṣb (premier texte de Gerster). Si certains textes se trouvent *in situ* (nos 348, 357, 358 et le graffito du Wâdi Naṣb), la plupart ont été transférés au Musée du Caire (nos 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 374, 375; les numéros d'inventaire du Musée du Caire des neuf premiers documents énumérés sont respectivement : 38268, 52511, 52517, 52514, 52510, 52513, 52512, 52515, 52516, et ceux des deux derniers : 65466 et 65467). En outre, la sphinge (n° 345) se trouve au British Museum (n° d'inventaire 41748) et les deux bustes votifs (nos 347 et 347 a) au Musée royal du Cinquantenaire de Bruxelles.

Dès le début, se posa le problème, important, de la date des inscriptions protosinaïtiques. En effet, si les inscriptions égyptiennes de cette région sont souvent datées avec exactitude, d'après l'année de règne de tel ou tel roi (rappelons qu'elles s'étendent, à Serâbiṭ el-Khadem, depuis la XII^e^ jusqu'à la XX^e^ dynastie, avec une interruption, très significative, durant les XIII^e^-XVII^e^ dynasties), tel ne peut être évidemment le cas des inscriptions rédigées dans une écriture nouvelle, qu'on ne peut donc dater que d'après des critères externes : lieu de la trouvaille, comparaison avec les monuments égyptiens, étude des formes et des techniques employées, etc. Trois dates ont été proposées : une date *haute*, la XII^e^ dynastie égyptienne, vers 1900-1800 av. J.-C. (A. Gardiner, R. Butin); une date *moyenne*, l'époque des Hyksôs, XVII^e^-XVI^e^ s. av. J. C. (K. Sethe, H. Bauer); enfin, une date *basse*, environ XV^e^ s. av. J. C., durant les règnes de Thoutmosis III et de Hatshepsout (F. Petrie, H. Grimme, A. Barrois, W.F. Albright, F.M. Cross Jr.). L'argument principal mis en avant par les partisans de la datation haute, c'est, semble-t-il, le fait que, d'une part, l'activité minière a été particulièrement intense durant cette période et que, d'autre part, les textes égyptiens mentionnent, à cette époque, la présence des Sémites (*Retenû* et *'A'amû*) dans les mines du Sinaï. Sans entrer dans les détails, on doit dire, cependant, que la datation basse, proposée par le premier éditeur de ces textes, Flinders Petrie (*Researches in Sinai*, p. 131) et adoptée par la majorité des auteurs, semble, en effet, plus probable (cf., entre autres, les arguments convaincants de J. Leibovitch, dans *Le Muséon*, LXXVI, 1963, p. 201-203, quant à l'attribution de la sphinge au règne de Hatshepsout). Il n'est pas exclu, en outre, que les textes protosinaïtiques ne soient pas tous de la même date et qu'on puisse même observer une certaine évolution de cette écriture. Ainsi, les textes les plus anciens pourraient dater de la fin de la période des Hyksôs et les autres, de l'époque de Hatshepsout et de Thoutmosis III.

III. Les essais de déchiffrement. — En publiant, en 1906, ses premières inscriptions protosinaïtiques, Flinders Petrie avait fait d'emblée plusieurs remarques importantes : *a)* en dépit de leur ressemblance avec les hiéroglyphes égyptiens, les signes de la nouvelle écriture devaient obéir à leurs lois propres; — *b)* vu le petit nombre de signes dont cette écriture semblait disposer, il pourrait s'agir d'un système alphabétique; — *c)* cette écriture inconnue pourrait représenter « l'un des nombreux alphabets qui ont été en usage dans les pays méditerranéens longtemps avant

l'alphabet établi par les Phéniciens » (*Researches in Sinai*, p. 130). Deux ans plus tard, C.J. Ball tentait de lire, à l'aide du phénicien, l'inscription sur la statuette-cube (n° 346) : ʿṬTR ʿNTRT (*A Phoenician Inscription of B. C. 1500*, dans *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, XXX, 1908, p. 243 sq.). Un essai analogue a été également entrepris par Charles Bruston (dans *Revue de théologie de Montauban*, XX, 1911, p. 177 sq.), tandis que E.J. Pilcher considérait les signes sinaïtiques comme de simples imitations des hiéroglyphes n'ayant aucun sens (*The scribings at Sinai*, dans *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, XXXI, 1909, p. 38-41). Le pas décisif a été franchi, quelques années plus tard, par Alan H. Gardiner, dans son article intitulé *The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet*, paru dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, III, 1916, p. 1-16, qui constitue, encore aujourd'hui, l'essai de déchiffrement le plus brillant et le plus important. Son hypothèse de départ fut qu'il s'agissait des textes rédigés dans une langue sémitique au moyen des signes dérivés d'hiéroglyphes égyptiens et que, d'autre part, chaque signe devait correspondre à la lettre initiale du mot sémitique désignant l'objet figuré, plus ou moins correctement, par ce signe. Ainsi, par exemple, le caractère représentant la tête de bœuf *('alph)* se lirait ', celui figurant la maison *(bêth)* B, et ainsi de suite; cette écriture serait, par conséquent, basée sur le système dit « acrophonique ». Appliquant sa méthode sur les trente-deux différents types de signes qu'il a dégagés de quelque cent-cinquante signes dénombrés dans les onze inscriptions qu'il avait à sa disposition, le savant égyptologue propose d'y identifier *quinze* signes protosinaïtiques (sans pouvoir, pour autant, attribuer une valeur à aucun des dix-sept signes restants) : ' (tête de bœuf ou de taureau), B (carré ou rectangle : plusieurs variantes), W (un petit bident), Z (deux traits horizontaux parallèles et rapprochés, reliés au milieu par un petit trait vertical), Y (une main très schématique), K (une espèce de trident, avec la manche oblique et tournée vers la droite), L (une haste, tournée tantôt vers la gauche tantôt vers la droite, surmontée d'une boucle), M (ligne horizontale en zigzag), N (deux signes : esquisse d'un poisson et celle d'un serpent), ʿ (œil : plusieurs formes), P (losange ou cercle), R (tête humaine schématisée), š (une sorte de *w* aux angles arrondis), T (croix grecque). Cependant, Gardiner ne se risque pas à proposer, à l'aide de ces quinze lettres, une lecture suivie d'une phrase ou même d'une expression : ayant simplement remarqué qu'une séquence de quatre lettres se retrouve dans plusieurs inscriptions, il l'isole et propose de la lire (quatre fois verticalement, de haut en bas, deux fois horizontalement, de gauche à droite) : BʿLT « Maîtresse » (ou « Dame »), titre qui pourrait désigner la déesse Hathor, la « Maîtresse de la Turquoise ». Il remarque, en conclusion, que l'écriture protosinaïtique devait presque certainement constituer une écriture sémitique alphabétique, dont l'existence semble confirmer ainsi l'hypothèse, qu'il fait sienne, de l'origine égyptienne de l'alphabet sémitique.

Dans l'article qui, dans la même revue, suit celui de Gardiner, A.E. Cowley (*The origin of the Semitic alphabet, ibid*, p. 17-21), tout en acceptant avec enthousiasme la lecture proposée par ce dernier auteur, qui restera, selon lui, « une base sûre pour tout progrès futur », croit pouvoir identifier des lettres supplémentaires (D, H, Q), ainsi que plusieurs nouvelles séquences : LBʿLT, « à la Maîtresse », TNT (nom de divinité ou nom de personne), NGB (nom de lieu), NʿM, « plaisir », ʿL, « à, pour », RB, « chef », et quelques autres.

L'hypothèse de Gardiner fut, ensuite, adoptée par K. Sethe, qui établit l'identification de seize lettres, considérées par lui comme sûres (', B, H/Ḥ, W, Z, Y, K, L, M, N, S, ʿ, P, R, Š, T), cinq autres lettres étant beaucoup moins certaines (G, D, Ṭ, Ṣ, Q), et qui s'appliqua, en même temps, à faire ressortir les nuances des laryngales sémitiques (*Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift*, dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1917, p. 437 sq.). Ayant été également approuvée par R. Eisler (*Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, 1919), E. Littman (dans *Internat. Monatsschrift*, XV, 1920, p. 248-262), M. Lidzbarski (dans *Theol. Lit.-Zeitung*, 1921, p. 49), W. von Bissing, (dans *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissen.*, 1920), la lecture de Gardiner fut purement et simplement rejetée par Hans Bauer (*Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets*, 1918). De son côté, Ch. Bruston (*Les plus vieilles inscriptions cananéennes*, dans *Revue archéologique*, XIV, 1921, p. 49-80) crut être en mesure d'entreprendre un déchiffrement complet et aboutit, ainsi, à des lectures et des traductions fantaisistes, comme : BṢN ŠMŠ NBT Z TQN, « Quand le soleil pique, rétablis les productions de celui-ci » (n° 351). De même, les nombreux travaux d'Hubert Grimme, qui témoignent pourtant d'une grande érudition mais aussi, il faut le dire, d'une imagination souvent débordante, n'aboutirent qu'à des traductions et des hypothèses aventureuses (*Althebräische Inschriften vom Sinai*, 1923; *Die Altsinaitischen Buchstabeninschriften, auf Grund einer Untersuchung der Originale*, 1929; *Altsinaitische Forschungen*, 1937). Cherchant les prototypes de signes sinaïtiques non plus dans l'égyptien hiéroglyphique mais dans l'hiératique, il considère qu'il s'agit d'une « écriture privée » (« Privatschrift ») notant une langue sémitique qu'il identifie avec l' « ancien hébreu » et, dans les lectures et traductions qu'il propose, il pense avoir retrouvé les noms du Sinaï, de Yahvé, de Moïse, etc., les nouvelles inscriptions faisant ainsi allusion directe aux événements contemporains de l'Exode. L'alphabet qu'il établit comporterait des « lettres à ligatures » et permettrait, selon lui, une explication nouvelle de l'origine des formes de lettres : *guimel* = « confrérie des prêtres », *waw* = « bouton », *zayin* = « bâton décoratif », *ḥeth* = « lotus », *ṭêth* = « vert de feuillage », *yod* I = « Seth (la Basse Égypte) », *yod* II = « papyrus (la Haute Égypte) », *lamed* = « horizon », etc. N'ayant fait que de très rares adeptes (I. Zoller, *Studi sull'alfabeto*, dans *Rivista di Antropologia*, XXVIII, p. 6 sq.), les interprétations hasardeuses de Grimme rencontrèrent une vive opposition dans le monde savant (voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1926, p. 24 sq., 137 sq., 151 sq., etc.). G. Furlani (*Di una iscrizione paleoebraica sinaitica del Museo Egiziano del Cairo*, dans *Rivista degli Studi Orientali*, X, 1925, p. 591-596) et G. Ryckmans (*La mention du Sinaï dans les inscriptions protosinaïtiques*, dans *Le Muséon*, XL, 1927, p. 201-204), entre autres, soulignent les erreurs de détail commises par Grimme, qui a pris des cassures et des défauts de la pierre pour des signes graphiques, et démontrent que les noms lus par lui sont entièrement imaginaires. Ce fut, pourtant, cet auteur qui, le premier, publia d'assez bonnes photographies des inscriptions protosinaïtiques.

Treize ans après avoir pris position en faveur de la théorie de Gardiner, A. Cowley revient sur la question, en émettant l'hypothèse selon laquelle le protosinaïtique pourrait aussi contenir des signes déterminatifs muets (*The Sinaitic Inscriptions*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, XV, 1929, p. 200-

218). Quant à Martin Sprengling (*The Alphabet, its Rise and Development from the Sinai Inscriptions*, Chicago, 1931), il pense que les auteurs des inscriptions pourraient être les *Sé'îrîm* de l'Ancien Testament (les *šêri* des lettres de Tell el-Amarna), population sémite résidant entre la Mer morte et la Mer Rouge. D'autre part, dans l'alphabet qu'il établit, la plupart des lettres ont des noms arabes, par exemple, G (*gabî'*, « calice »), D (*dardar*, « épine »), Z (*zaza*, « bâtons »), etc.

Plus importants sont les travaux de R. Butin, qui avait pris part aux trois expéditions archéologiques américaines dans la péninsule sinaïtique, en 1927, en 1930 et en 1935, et qui a publié les nouvelles inscriptions relevées au cours de ces missions, tout en reprenant, en même temps, les textes déjà connus et tout en procédant à une étude détaillée, et souvent pertinente, de l'ensemble de ces documents (cf. *Harvard Theol. Review*, XXI, 1928, p. 9-67; XXV, 1932, p. 130-203, pl. X-XXVIII; *Studies and Documents*, VI, 1936). Son mérite est d'avoir collationné les signes sur les originaux et décrit chacun d'une manière assez détaillée, tout en donnant de bonnes photographies de presque toutes les inscriptions, d'avoir, aussi, tenté d'établir un alphabet complet, qui comporte, il est vrai, un certain nombre de signes douteux. En revanche, il a eu certainement tort de vouloir lire et trouver un sens à la plupart d'expressions et de mots dans ces textes, rédigés dans une langue qu'il appelle « vieux sémitique » (Old Semitic), pouvant contenir, selon lui, des éléments attestés dans des documents beaucoup plus récents, aussi bien phéniciens qu'araméens. Il faut dire, cependant, à sa décharge, que presque jamais il ne s'acharne à trouver à tout prix, comme l'a fait, entre autres, H. Grimme, un sens cohérent à l'ensemble d'une inscription. Parmi les séquences dont il propose la lecture et parfois la traduction et celles qu'il a reprises de ses prédécesseurs, on peut citer : B'LT, « Maîtresse », M'HB'LT, « Aimé de la Maîtresse », TNT, « don », RB NṢBN, « chef des monteurs de stèles » BŠNMŠ, « dans le camp de MŠ », 'NT, ŠB, etc.

De son côté, dans toute une série de publications successives, J. Leibovitch a minutieusement décrit et analysé chaque signe et chaque inscription, tout en donnant de bonnes copies et photographies de ces textes. (*Die Petrieschen Sinai-Schriftdenkmäler*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1930, Bd. IX (84), Heft 1; *Les inscriptions protosinaïtiques*, Le Caire, 1934 (*Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, t. XXIV); *Recent Discoveries and Developments in Protosinaitic*, dans *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, XL, 1940, p. 101-122). Sans tenter un déchiffrement suivi, il avait émis l'hypothèse que ces inscriptions pourraient être *méroïtiques*, hypothèse qu'il abandonnera d'ailleurs plus tard, en se ralliant à la théorie sémitique.

A la suite de la mission qu'il a accomplie en Égypte, pendant l'hiver de 1947-1948, au cours de laquelle il a pu examiner et copier les inscriptions protosinaïtiques, soit au Musée du Caire, soit *in situ*, à Serâbiṭ el-Khadem, W.F. Albright a entrepris et, selon lui, réussi le déchiffrement de cette écriture, qu'il a exposé dans *B. A. S. O. R.*, 110, 1948, p. 6-22 (*The Early Alphabetic Inscriptions from Sinai and their Decipherment*). Dans ce travail, pourtant, il n'a pu identifier « avec certitude » que dix-neuf signes. Ce n'est que dix-huit ans plus tard qu'il publia son « déchiffrement définitif » (*The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, 1966). Les textes protosinaïtiques, dont la composition s'échelonnerait entre env. 1525 et env. 1475, seraient rédigés dans une langue nord-ouest-sémitique que l'auteur qualifie d' « une sorte de *koïné* cananéenne (*lingua vulgaris*) ». Albright obtient un alphabet de 27 lettres, où, par deux fois, un même signe aurait deux valeurs (ṣ/ẓ et ś/ṯ) et où seraient représentés les phonèmes ḏ et ḍ, ḥ et ḫ, ' et ġ. D'autre part, presque chaque signe aurait plusieurs variantes. Les textes seraient écrits soit verticalement, de haut en bas, soit horizontalement, de gauche à droite (dans la majorité des cas) ou de droite à gauche, ou même en *boustrophedon*. Le savant américain donne la lecture et la traduction de vingt-sept textes « lisibles ». En voici quelques exemples : (n° 345) M' HB 'L[T], « Jure d'offrir un sacrifice » (litt. « Jure! Offre un sacrifice! ») et ND[BḪ] LB'LT, « Nous sacrifierons à *Ba'alath* »; — (n° 349) (7 lignes) 'NT ḎT' RB NQBNM T' 'RK M LB'LT 'L 'ḪN ḎT' T' T'T L BN[H 'LY]T' T[N Ḏ T]' T'T L[B'LT?], « O toi qui offres, chef des mineurs, une offrande, prépare pour *Ba'alath*, au nom de *Aḥêna*, — ô donateur, — une offrande d'une brebis. Au nom de [son] fils, [*Elya*]*ṯu*' (?), don[ne, ô dona]teur, une brebis pour [*Ba'alath*?] »; — (n° 352) 'T' BN ẒR ['ẒN MTT' LTT LB['T(M) T]NN M[NḪT? M' H]B 'LT [... 'R]ḪT, « *Itha*' fils de *Zûr*, donne-moi un oracle. Toi qui m'as sauvé de deux lio[nnes, acc]orde-moi un lieu [de repos(?). Jure d'of]frir un sacrifice [... une gén]isse » — (n° 353) ḎT BṮN MṮM HB 'LT [L]PN Ḏ TN ŚM 'RḪT [LPN] Ḏ GNT ŚM T'T L GLYN (?), « O Dame — Serpent, sa Maîtresse, apporte un sacrifice, [de]vant le Seigneur des Chacals présente une génisse, [devant] le Seigneur du Pressoir présente une brebis au nom de *Gûlyân* (?) ». S'appuyant sur ses lectures, W.F. Albright a cru pouvoir présenter non seulement un « glossaire » complet de ces textes, mais encore une « esquisse grammaticale », comprenant aussi bien la phonologie que la morphologie.

On ne peut que mentionner l'essai de déchiffrement d'A. Van Den Branden (*Les inscriptions protosinaïtiques*, dans *Oriens antiquus*, I, 2, 1962, p. 197--214; cf. également *Al-Mashriq*, 1958, p. 361-397), qui a tenté d'expliquer le protosinaïtique à l'aide de l'écriture « proto-arabe » et du vocabulaire arabe.

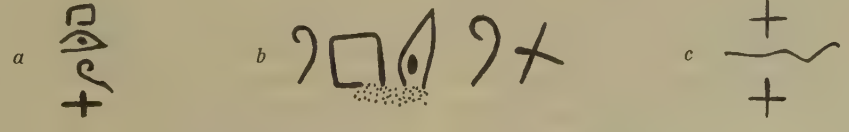
IV. L'ÉTAT ACTUEL DE LA QUESTION. — La situation actuelle est la suivante : accepté uniquement par quelques-uns de ses disciples (D. N. Freedman, O. Lambdin, surtout F.M. Cross Jr.), le déchiffrement d'Albright est ou bien rejeté en bloc, ou bien, plus généralement, accueilli avec scepticisme et réticence, ou encore passé tout simplement sous silence. Il semble, en effet, qu'on doive exprimer, quant à sa validité, de sérieuses réserves. Tout d'abord, la méthode du savant américain qui, sans soumettre tout le matériel épigraphique à une discussion approfondie, se borne à une série d'affirmations catégoriques qui résolvent tous les problèmes, même les plus délicats et les plus controversés, avant même de les avoir posés, peut déjà apparaître comme douteuse. Mais, l'erreur capitale d'Albright, c'est, à mon avis, de vouloir à tout prix tout expliquer et tout résoudre : obtenir un alphabet complet, donner la lecture et la traduction de toutes les inscriptions, et partant de celles-ci, — qui ne pourraient être, dans le meilleur des cas, que tout à fait hypothétiques, — présenter une description phonologique, morphologique et lexicographique d'une langue ainsi artificiellement reconstituée de toutes pièces. Sans même parler du fait que l'alphabet protosinaïtique établi par Albright est, pour une grande partie, rien moins que sûr, de même que, d'ailleurs, les lectures qu'il donne, les traductions proposées par lui, comme on peut s'en rendre compte d'après les quelques échantillons cités plus haut, sont remplies d'invraisemblances et d'incongruités, tant en ce qui concerne le sens (ou tout simplement le bon sens) qu'en ce qui concerne la

grammaire ou le vocabulaire (voir les sévères mais pertinentes critiques de Giovanni Garbini, dans *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XVII, 1967, p. 271-273).

Si l'on ne peut pas accepter, dans son ensemble, le déchiffrement d'Albright, ni, surtout, les explications et les traductions aventureuses qu'il propose, que reste-t-il actuellement de tous ces essais de déchiffrement de l'écriture protosinaïtique? On est tenté de répondre qu'il en reste à la fois peu et beaucoup. Si l'on excepte l'opposition, qui est devenue de principe, de J. Friedrich, et celle, dictée par la théorie de la création autonome de l'alphabet, de I.J. Gelb (*A Study of Writing*, nouv. éd., 1965, p. 122 sq.) et de D. Diringer (*The Alphabet*, 1968, I, p. 148 sq.), à peu près tout le monde admet aujourd'hui la lecture de la séquence B'LT, « Maîtresse », proposée jadis par Gardiner (J. Leibovitch lui-même, après avoir, des années durant, défendu la théorie méroïtique, finit par se rallier avec enthousiasme à la « théorie sémitique » concernant le protosinaïtique, cf. *Le Muséon*, LXXIV, 1961, p. 461-466; LXXVI, 1963, p. 201-203), et qu'on continue de qualifier couramment de « communément retenue », d' « excellente » (J.-G. Février, *Histoire de l'Écriture*, nouv. éd., 1959, p. 183; Id., dans *D. B. S.*, V, 302), de « relativement sûre » (G. Garbini, *art. cit.*), de « raisonnablement sûre » (G. R. Driver, *Semitic Writing*, p. 97), etc. On peut ajouter qu'en plus de cette séquence, la lecture de deux ou trois autres ne paraît pas déraisonnable, comme celle de LB'LT, « à la Maîtresse », celle de TNT (nom propre ou forme nominale de la racine « donner » : « don »), et peut-être celle de M'HB'LT (= M'H(B) B'LT), « Aimé de la Maîtresse », qui serait l'équivalent de *mryy ḥtḥr*, « Aimé de Hathor », attesté précisément à Serâbiṭ el-Khadem, notamment dans l'inscription

869. — La sphinge portant l'inscription n° 345, côté droit.

hiéroglyphique de la sphinge (n° 345) où on retrouve, en même temps, cette séquence protosinaïtique (voir fig. 869 et 870). Dans le même ordre d'idées, et si l'on accepte cette hypothèse de base, une douzaine de lettres protosinaïtiques pourraient être considérées comme identifiées, avec plus ou moins de certitude, à savoir : ', B, H, K, L, M, N, ', R, Š, T. On voit qu'il ne reste, en définitive, que peu d'éléments pouvant être considérés comme plus ou moins acquis, mais, et c'est là l'important, si l'on admet ce peu, ce sera déjà beaucoup, vu les conséquences qui peuvent, et même doivent, en découler. Il est curieux de constater, en effet, que, d'une manière générale, divers auteurs, tout en acceptant la lecture du mot B'LT, n'hésitent pas, en même temps, à affirmer que le protosinaïtique échappe entièrement à notre compréhension et que, de ce fait, on ne peut guère apprécier son rôle en ce qui concerne l'origine de l'alphabet sémitique, c'est-à-dire qu'ils n'aperçoivent pas, semble-t-il, toutes les conséquences qu'implique *ipso facto* la lecture de cette seule séquence protosinaïtique. Il devrait être, pourtant, évident pour chacun que, même si l'on considère qu'on n'est pas en mesure, dans l'état actuel des choses, — et on a raison de penser ainsi, — de dégager un alphabet protosinaïtique complet, la lecture du mot en question suffit à elle seule pour prouver que : *a)* l'écriture protosinaïtique appartient à la catégorie des écritures alphabétiques; — *b)* les signes ont leurs prototypes dans les hiéroglyphes égyptiens; — *c)* les lettres, d'origine pictographique, ont été formées d'après le système acrophonique; — *d)* l'écriture protosinaïtique doit noter une langue sémitique. Ces conclusions, qu'impose l'acceptation de la lecture de Gardiner, sont, on le voit, d'une grande importance. Elles valorisent le rôle joué par l'écriture protosinaïtique dans la création de l'alphabet sémitique et justifient, par conséquent, les essais, tentés notamment par F.M. Cross Junior, en vue de dégager une ligne d'évolution qui va du protosinaïtique au phénicien archaïque, en passant par le « protocananéen ». Cela ne veut pas dire qu'il faille pour autant adopter des positions extrêmes, comme le font par exemple, d'une part, F.M. Cross et, d'autre part, I.J. Gelb : le premier s'efforce, à la suite d'Albright, d'expliquer tous les textes aussi bien protosinaïtiques que « protocananéens » et d'établir l'évolution suivie de toutes les lettres de l'alphabet; le second, en revanche, s'obstine, d'une manière quelque peu simpliste, à considérer l'alphabet comme une création autonome et indépendante, sans influences extérieures. En fin de compte, l'importance du protosinaïtique dépend actuellement de la réponse que l'on peut donner à la question suivante : sans tenir compte des « déchiffrements complets » proposés par Albright et Cross, dont la validité est, comme on l'a dit, bien douteuse, la lecture de la séquence B'LT, « Maîtresse », qu'on « retient communément », et celle aussi de deux ou trois autres séquences, peut-elle être considérée, pour le moins, comme hautement probable? A la lumière de tout ce qu'on sait aujourd'hui, la réponse, semble-t-il, doit être positive. En effet, la trouvaille et l'étude des textes dits « protocananéens », comme ceux de Gézer, de Lâkish ou de Sichem (voir *D. B. S.*, V, 303), entre autres, et d'inscriptions sur flèches d'El-Khaḍr, la publication des textes de Byblos, l'étude plus approfondie des anciennes inscriptions sud-arabes, le déchiffrement et l'étude de l'alphabet ougaritique, les comparaisons qu'on peut établir entre certains signes dans toutes



870. — Trois séquences protosinaïtiques : *a)* n° 353 (de haut en bas) : B'LT; — *b)* n° 345, côté gauche (de gauche à droite) : LB'LT; — *c)* n° 347 (de haut en bas) : TNT.

ces écritures, ont rendu plus vraisemblable la lecture de Gardiner et ont permis, d'autre part, d'assurer l'identification de plusieurs signes de l'alphabet protosinaïtique. Quant aux tentatives en vue d'un déchiffrement complet de cette écriture et des traductions suivies de toutes ces inscriptions, elles nous paraissent, dans l'état actuel des choses, vouées à l'échec. Il ne faut pas oublier que les inscriptions protosinaïtiques sont, à peu près, toutes fragmentaires, dans un mauvais état de conservation et que, par conséquent, l'examen épigraphique en est rendu extrêmement difficile. Cependant, la lecture de ces quelques séquences, indiquées plus haut, qui implique le caractère alphabétique de cette écriture et sa formation d'après le système acrophonique, constitue, si elle peut être tenue pour assurée, un gain considérable. Il reste à savoir quels rapports peut-on établir entre l'écriture protosinaïtique et, d'une part, le phénicien archaïque et, d'autre part, les alphabets sud-arabes et ougaritique.

Bibliographie. — La bibliographie relative au protosinaïtique est très abondante. L'essentiel en a été signalé dans le texte. Nous nous bornons à en regrouper ici les travaux les plus importants, en ajoutant quelques indications sommaires concernant les problèmes annexes.

Généralités. — Bonne description d'ensemble dans Hans Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, 3e éd., 1969, p. 251 sq.; James G. Février, *Histoire de l'Écriture*, nouv. éd., 1959, p. 179-184. Description beaucoup plus superficielle dans D. Diringer, *The Alphabet*, 1968, t. I, p. 148 sq. Cf. également, G.R. Driver, *Semitic Writing*, p. 94 sq.

Publication et étude des textes. — A. Gardiner, *The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet*, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, III, 1916, p. 1-16; — R. Butin, dans *Harv. Theol. Rev.*, XXI, 1928, p. 9-67; XXV, 1932, p. 130-203, pl. X-XXVIII; *Studies and Documents*, VI, Londres, 1936; — G. Gerster, *Sinai*, Darmstadt, 1961, p. 62, fig. 65-66.

Essais de déchiffrement.—A. Gardiner, *art. cit.*; — K. Sethe, *Die neuentdeckte Sinaischrift und die Entstehung der semitischen Schrift*, dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1917, p. 437 sq.; — H. Grimme, *Althebräische Inschriften vom Sinai*, 1923; *Die Altsinaitischen Buchstabeninschriften auf Grund einer Untersuchung der Originale*, 1929; *Altsinaitische Forschungen*, 1937; — A. Cowley, *The Sinaitic Inscriptions*, dans *Journal of Egyptian Archaelogy*, XV, 1929, p. 200-218; — R. Butin, *art. cit.*; — J. Leibovitch, *Les inscriptions protosinaïtiques*, Le Caire, 1934; *Recent discoveries and Developments in Protosinaitic*, dans *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, XL, 1940, p. 101-122; *Deux nouvelles inscriptions protosinaïtiques*, dans *Le Muséon*, LXXIV, 1961, p. 461-466; *The Data of the Protosinaitic Inscriptions*, *ibid*, LXXVI, 1963, p. 201-203; — W.F. Albright, *The Early Alphabetic Inscriptions from Sinai and their Decipherment*, dans *B. A. S. O. R.*, 110, 1948, p. 6-22; *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, Harvard University Press, 1966.

Les inscriptions protosinaïtiques et l'origine de l'alphabet. — Martin Sprengling, *The Alphabet, its Rise and Development from the Sinai Inscriptions*, Chicago, 1931; — F.M. Cross Jr., *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet*, dans *B. A. S. O. R.*, 134, 1954, p. 15-24; F.M. Cross Jr. et O. Lambdin, *Ugaritic Abecedary and the Origin of the proto-canaanite Alphabet*, dans *B. A. S. O. R.*, 160, 1960, p. 21-26; F.M. Cross Jr., *Yahveh and the God of the Patriarchs*, dans *Harv. Theol. Rev.*, LV, 1962, p. 225-259; *The Origin and Early Evolution of the Alphabet*, dans *Ereṣ-Israël*, 1967, p. 8-24; — G. Garbini, *Considerazioni sull'origine dell'Alfabeto*, dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, XVI, 1966, p. 1-18.

Maurice Sznycer.

PROVERBES (LIVRE DES). — I. Le titre. 1° Le mashal. 2° L'origine salomonienne. — II. Présentation du livre (col. 1399). 1° Problème de l'unité. 2° Division du recueil. Les livrets. 3° L'organisation des sentences à l'intérieur des livrets. — III. Rapports avec la littérature éthique ou pieuse d'Israël (col. 1405). — IV. Rapports avec la littérature sapientiale étrangère (col. 1413). 1° La problématique. 2° Sagesses de style oral d'Afrique. 3° Sagesses de l'ancien Proche-Orient. — V. Contenu du livre (col. 1432). — I. La pensée de Prov., XXV-XXIX (*livret V*). 1° Le « monde des hommes ». 2° La sagesse maîtresse de vie. 3° Dieu. — II. La pensée de Prov., X, 1-XXII, 16 (*livret II*). 1° Sagesse. 2° Dieu et l'homme. 3° L'homme en société. 4° L'homme et sa vie privée. — Conclusion à l'étude des *livrets II* et *V*. — III. Les livrets des sages (surtout *livrets III* et *IV*). 1° Sagesse de gens d'administration. 2° Sagesse et sottise. 3° Sagesse et équité. 4° Rapports humains en général. 5° Les richesses. 6° La religion yahwiste. — IV. Les « paroles d'Agur » (*livret VI*).—V. Les « paroles de Lemuel » (*livret VIII*). — VI. Les chapitres I-IX (*livret I*) (col. 1456). 1° La forme. 2° Les thèmes majeurs. 3° Date de composition. 4° La Sagesse et sa théologisation. 5° Sagesse, personne royale? — VII. Le portrait de la femme de caractère (*livret IX*).— VIII. Réflexions et questions. — VI. Le livre dans l'Église (col. 1469). — VII. Les anciennes versions (col. 1469). 1° Versions grecques. 2° Versions coptes. 3° Versions syriaques. 4° Anciennes versions latines. 5° Vulgate latine.

I. Le titre. — 1° *Le mashal.* — La Bible hébraïque intitule ce livre *Mishlê Shelomoh* (I, 1 et X, 1; cf. XXV, 1). Par abréviation, le Talmud (*Bab. Bathr.* 14*b*-15*a*; *Shab.* 152, *b*; *Abhod. Zar.* 19*a*) le désigne comme *Mishlê*, peut-être en se référant à l'habitude juive de désigner un livre de la Bible par son premier mot. Mais il emploie aussi une autre désignation : *Sefer Ḥokmah*, « Livre de sagesse ». Sans qu'on puisse l'expliquer, on relève chez Eusèbe, en cela peut-être tributaire d'Origène, le terme *Misloth*, forme grécisée d'un pluriel féminin inconnu de l'hébreu biblique qui ne connaît que la forme *meshalim* comme pluriel de *mashal*. Jérôme a certainement ce mot en vue lorsqu'il parle des *Masloth quas Hebraei Parabolas, Vulgata autem Proverbia vocant* (*Prol. in libr. Salomonis*). La « Vulgate » à laquelle se refère Jérôme ne peut être que la version grecque communément utilisée de son temps, et le mot qu'il rend par *Proverbia* est le grec *Paroimiai* qui signifie proprement les comparaisons, puis les paraboles. La LXX emploie parfois le mot *Parabolê* pour traduire l'hébreu *mashal*, mais en Prov., XXV, 1 elle traduit *Paideiai Salomôntos*.

Ces traductions, quand elles ne se bornent pas à retranscrire le mot hébreu *mashal* ou ses dérivés, cherchent à rendre dans leur langue ce qui leur paraît être sa signification la plus assurée. Elles hésitent alors entre deux interprétations : « comparaison » et « dicton proverbial ». Il semble en effet que le sens de « comparaison », impliquant celui de « similitude », soit le plus fondamental dans le terme hébreu, sans préjuger d'un autre sens possible de la racine MŠL dont nous parlerons plus loin. La sagesse populaire, orientale surtout, aime à s'exprimer en des sentences où jouent un grand rôle le rapprochement, la confrontation, la comparaison, parfois l'opposition entre choses, êtres ou événements à première vue dissemblables et sans commune mesure. Inapte à se situer dans l'abstraction, comme l'a tôt fait la philosophie grecque, la sagesse orientale prend appui sur tout le « domaine » du monde dans lequel l'homme se meut et réfléchit et que, jusqu'à un certain point il a bien conscience de régir, de « dominer » (*mashal*). Ce monde, elle l'accueille dans toute sa complexité et avec ses antinomies. Elle se refuse pourtant à l'organiser en système, ce que fera la *sophia* grecque, non sans lui imposer une aliénation déformante (cf. les remarques de C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, pp. 65 sq.). Partant des multiples réalités connues, expérimentées, classées

(cf. les « listes » des *onomastica* de l'ancienne Égypte publiées et commentées par Alan H. Gardiner, *Ancient egyptian onomastica*, 3 vol., Oxford, 1947, et le rapprochement que suggère W. Zimmerli avec les connaissances enregistrées par Salomon selon I Reg., v, 13 : *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, dans *Les sagesses du Proche-Orient ancien* [Colloque de Strasbourg, 1962], Presses univ. de France, 1964, p. 125), réalités dont les qualités ou le comportement, s'il s'agit d'êtres vivants, sont caractéristiques, la sagesse orientale invite, par sa formulation même, à universaliser, à transposer dans le domaine des relations humaines une attitude, un comportement jugés exemplaires. Le mashal, qui semble souvent n'être qu'une formulation du réel, devient affirmation d'une constante, puis, parfois implicitement (cas des *Aussagewörte*, « affirmations ») ou explicitement (cas des *Mahnwörter*, « exhortations »), pédagogie concrète, naturelle et efficace. Ce processus d'enseignement est universellement considéré comme éminemment conforme à la structure mentale d'une humanité d'expression orale, dont la tradition de bouche à oreille maintient normalement le patrimoine aussi bien culturel que religieux. L'application à la Bible des méthodes d'interprétation structurale, heureusement placée au banc d'essai, doit pouvoir projeter une nouvelle lumière sur l'origine, le développement et la signification de tout ce qui relève du genre mashalique.

Voir à ce sujet quelques rapides notations au sujet des « proverbes » en J.-M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, Paris, 1967, pp. 77 sq. L'article de L. Ramlot, *Histoire et mentalité symbolique*, dans *Exégèse et théologie*, Gembloux, 1968, s'en tient au genre historique. On trouvera cependant (p. 99, note 52) une indication suggestive à propos de Pr., xxx, 20. On peut regretter aussi qu'en un livre très riche de suggestions tel que *Comprendre le structuralisme*, de J.-B. Fages, Paris, 1967, aucun exemple n'ait été pris à un genre aussi caractéristique que le langage proverbial.

Le mashal, nourri d'un rythme interne exigeant une expression où s'affirment le parallélisme et le rythme sonore (accents, allitérations), est progressivement passé du style oral à la littérature (cf. l'aventure des proverbes africains de langues non écrites dont il sera question col. 1415). Finalement, on l'a pris comme caractéristique d'un genre devenu « littéraire » : le genre sapiential. Voir Éd. König, art. *Proverb*, dans *Dict. of the Bible* de Hastings, iv, p. 137 sq., pour les mashals bibliques hors du livre des Proverbes. D'abord restreint à la désignation du dicton-distique originel (cf. les recueils *II* et *V* de *Prov.*), le terme mashal en est à couvrir des formes plus complexes : parabole, discours de sagesse, « mashals numériques », etc. Le livre de Ben Sirah témoigne de phases diverses de cette évolution.

Disons notre complet désaccord avec ce qu'écrivent Duesberg-Fransen dans *Les scribes inspirés* (cf. bibliogr. *in fine*), p. 179, lorsqu'ils parlent des *mashals* comme de « sentences travaillées..., œuvre de cabinet et qui sentent l'huile ». Il suffirait de prendre contact avec ce qu'a jadis écrit le P. M. Jousse sur *Le style oral*, dans *Archives de philosophie*, ii, 1925, pp. 105-109, 133, avec tout ce qu'ont déjà publié missionnaires et ethnologues des « proverbes non écrits », pour sentir combien un tel jugement porte à faux. Nous comptons y revenir.

A partir de cet aspect de formulation, *spontanément* frappée, d'une observation qui tend à se muer en règle universelle de conduite, le mashal-proverbe a pu être expliqué d'autre façon, non sans relation avec cette origine d'ailleurs.

En hébreu, la racine MŠL comporte aussi le sens de « dominer » que la Bible emploie surtout dans le participe *moshel* (cf. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, p. 8). Produit d'une expérience, d'une réflexion et donc d'une sagesse qui ont fait leurs preuves, le mashal devient l'expression puissante et condensée (*krafterfüller Wort*), dont le maître qui détient expérience et autorité se sert pour régir la conduite humaine et la justifier. A ce titre, certains impératifs juridiques (cf. Ex., xxiii, 7, 8) sont fort proches du *mashal* et rejoignent des dits de sagesse ancienne, égyptienne surtout (cf. les notations de H. Cazelles, *Études sur le code de l'Alliance*, 1940, pp. 112 sq.; B. Gemser, *The importance of the motive Clause in O. T. Law*, dans *V. T. Suppl.*, i, 1953, pp. 50 sq.; et, pour les sentences négatives communes au droit et à la sagesse, W. Richter, *Recht und Ethos*, Munich, 1966). On le trouve aussi dans les oracles prophétiques (sans qu'il soit nécessaire de conjecturer un emprunt de forme littéraire aux sages, ni inversement), comme dans la bouche de formateurs de « simples » soucieux d'une éducation humaniste. G. von Rad (*Théol. de l'A. T.*, i, 362) confirme, sous un autre aspect, cette conception du mashal en écrivant : « La forme assonnante... rappelle la signification éminente qui, dans les vérités transmises, s'attache à la formule incantatoire. C'est par sa formulation que la vérité se trouve fixée et qu'elle reçoit, comme vérité, sa sanction ». Avec Preisendanz, il insiste sur le rôle de la forme dans la puissance de signification du dicton. Ajoutons que si, dans bien des dictons, le paradoxe est roi (cf. Prov., xxvii, 7; xxv, 15; xiii, 24, etc.) c'est qu'il est éminemment propre, en imposant une recherche, à éviter que la pensée ne se sclérose en dogmatisme.

L. Bigot (*D. T. C.*, xiii, 908) croit pouvoir insister sur l'aspect « sacré » de la sentence mashalique dans la Bible. Il fait remarquer qu'en Num., xxiii, 7, 18; xxiv, 3, 15, le mot mashal désigne une « parole divine » mise par Dieu dans la bouche d'un « devin », Balaam. De même en est-il en Ps., xlix, 5; lxxviii, 2, et, dans un contexte prophétique, en Ez., xvii, 2; xxi 5; xxiv 3 : les mashals sont alors de véritables oracles (cf. Hab., ii, 6 sq.; Job, xiii, 12). C'est encore le cas d'Is., xiv, 4, « oracle-*mashal* » sur le roi d'Assour. En Ez., xiv, 8, le mashal est un signe concret (cf. Ps., xliv, 15; II Chron., vii, 20 et Jer., xxiv, 9; Deut., xxviii, 37; I Reg., ix, 7; Ps., lxix, 12). Dans les « trois mille maximes (*meshalîm*) » attribuées par I Reg., v, 12 à Salomon, il voit les heureux effets de la sagesse octroyée par Dieu au grand roi qui l'a préférée aux richesses. Un vieux « proverbe », comme I Sam., xxiv, 14 « qui paraît si banal, a le caractère sacré des proverbes venant des aïeux, des temps antiques où domine parmi les hommes la sagesse divine révélatrice » (*in loc. cit.*, col. 908 sq.). Dans sa conclusion, L. Bigot résume ce qui lui paraît constituer essentiellement le mashal biblique : « (C'est) une instruction, un enseignement, une leçon ou un exemple, d'inspiration divine, assimilable aux oracles rendus par les gardiens des sorts ou les prophètes : sentence ou maxime d'ordre religieux ou moral enveloppée dans une image, une comparaison, expresse ou latente, qui demande à l'auditeur ou au lecteur l'effort de pénétration nécessaire pour en saisir le sens et la portée ». Bien des éléments de cette synthèse sont acceptables, d'autres plus contestables. L'utilisation de la sentence mashalique dans la transmission de vérités ou de préceptes d'ordre sacral ne nous paraît pas justifier l'attribution d'un caractère sacré à cette forme d'expression. Il y a chez l'auteur confusion entre caractère autoritaire du dicton et caractère sacré. Très lié aux structures d'une culture et d'un esprit orientaux, le mashal se présente comme la forme d'expression du maître qui, chez les sémites surtout mais non exclusivement, veut proposer un enseigne-

ment à la réflexion, à la conscience et à la mémoire d'un disciple. C'est bien à ce titre que la Bible l'emploie et non en raison de sa fonction de véhicule d'un message divin.

Pour J.-J. A. van Dijk, *La Sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953, p. 138, l'universalisation de l'emploi du mashal dans la littérature sapientiale serait propre au monde hébréo-araméen. En ceci il se différencierait du monde sumérien. Peut-être faut-il attendre le déchiffrement et la publication des quelque trois cents proverbes sumériens auxquels J. Nougayrol fait allusion dans *Les sagesses du Proche-Orient* (1964, p. 64), pour mieux juger des formes qu'a pu revêtir l'enseignement sapiential en cette civilisation.

2° *L'origine salomonienne.* — Autre question : à quel titre le recueil des *Proverbes* se réfère-t-il à Salomon ? Il faut sans doute voir là l'influence d'une vieille tradition dont témoignent des textes comme I Reg., III, 5-10; V, 1-4. Par les recueils de sagesse égyptiens on sait aussi que le roi, ses fonctionnaires, son administration se tenaient pour détenteurs d'une sagesse dont il était important de faire bénéficier les « fils » royaux. Il semble en avoir été de même à Ras-Shamra, où la sagesse a été entrevue comme une qualité éminemment possédée par les rois (cf. col. 1466). Des éléments sapientiaux se rencontrent aussi dans l'épopée de Gilgamesh, dont le symbolisme royal ne fait de doute pour personne. Il était donc normal qu'un roi soit considéré comme garant d'une sagesse jugée indispensable à la réussite d'une vie au sein du peuple de Dieu. Et puis, Yahweh lui-même n'avait-il pas octroyé toute sagesse au fils de David (I Reg., III, 12) ? En se référant à Salomon, on en appelait, indirectement du moins, à une origine divine de la sagesse, faute de pouvoir le faire, comme les prophètes, en se prévalant d'une communication personnelle : « oracle de Yahweh » !

II. Présentation du livre. — 1° *Problème de l'unité.* — Quelques indications parsemées au courant du texte même assurent qu'il n'est pas monolithique. On peut y relever des titres secondaires. En X, 1 : « Proverbes de Salomon ».

La traduction grecque, du moins selon ses principaux témoins, a omis ce titre. Est-ce par inadvertance ? — comme c'est le cas pour notre propre traduction dans la coll. Sources bibliques, 1964 — ou dans la crainte qu'on ne refuse à Salomon les neuf premiers chapitres ? ou pour ne pas créer de doublet au titre général I, 1 ?

D'autres titres se trouvent en XXII, 17 : « Paroles des Sages » (titre qu'il faut sans doute considérer comme inclus dans le texte même du verset); en XXIV, 23 : « Ceci est encore des Sages »; en XXV, 1 : référence à des proverbes de Salomon transmis par des gens d'Ezéchias; en XXX, 1 : « Paroles d'Agur »; en XXXI, 1 : « Paroles de Lemuel ».

Un autre indice de pluralité de parties composantes est fourni par la diversité des genres littéraires représentés dans le recueil. Sa majeure partie est faite de mashals distiques (chaque stique comprenant 3 ou 4 accents rythmiques groupés en séries de 4-4 ou 3-3, plus rarement 4-3 : on trouvera un essai de structuration rythmique de l'ensemble du texte dans le commentaire de B. Gemser, cité *infra*, § *Bibliographie*). Ainsi sont construites les sections X, 1-XXII, 16 et XXV, 1-XXIX, 27, soit un peu plus de la moitié du livre. L'ensemble XXII, 17-XXIII, 35 est moins fractionné, le procédé de développement d'un thème y apparaît (XXII, 17-21; XXIII, 1-3, 6-8 et surtout 29-35).

Très caractéristiques d'autres genres littéraires sont : la présentation initiale du recueil (I, 1-7); le diptyque comportant les portraits antithétiques de Dame Sagesse et de Dame Folie (IX, 1-6 et 13-18); le « portrait » du paresseux en VI, 6-11 et XXIV, 30-34; celui du vaurien en VI, 12-15; de l'adultère en VII, 10-23; de l'ivrogne en XXIII, 29-35; ou encore les mashals numériques de VI, 16-19 et surtout XXX, 15-33; le portrait de la « femme de caractère », en acrostiche alphabétique, XXXI, 10-31. Le reste du recueil est formé de « discours de sagesse » : monitions d'un père à son fils (I, 8-19; II, 1-III, 12; III, 21-VI, 5; VI, 20-VII, 27) ou de sages à leurs disciples (XXII, 17-XXIV, 34), d'une reine-mère à son fils royal (XXXI, 1-9), peut-être d'un roi à son successeur (XXX, 1-14). On peut noter aussi les prosopopées de la Sagesse personnifiée en I, 20-33 et VIII, 1-36. A l'intérieur même de certains « discours » se rencontrent des compositions strophiques (p. ex. en III, 1-35), où prédomine la strophe de quatre stiques qui se retrouve en XXIII, 15-25 et XXIV, 1-22. Cette division strophique, appelée par le sens, ne s'impose cependant jamais au nom d'un procédé rythmique parfaitement décelable.

Un autre critère de pluralité d'éléments littéraires est fourni par l'existence de doublets. Ainsi entre XII, 11*a* et XXVIII, 19*a*; entre XVII, 3 et XXVII, 21 *a*; entre XIX, 1*a* et XXVIII, 6*a*; entre XIX, 13*b* et XXVII, 15*a*; entre XIX, 24 et XXVI, 15; entre XXII, 2 et XXIX, 13; entre XXII, 13 et XXVI, 13. La ressemblance est totale entre XVIII, 8 et XXVI, 22; entre XX, 16 et XXVII, 13; entre XXI, 9 et XXV, 24; entre XXII, 3 et XXVII, 12. De telles rencontres font soupçonner à bon droit l'existence d'un matériel commun qu'auraient utilisé les compilateurs des deux recueils de mashals-distiques (X, 1-XXII, 16 et XXV, 1-XXIX, 27), mais il n'est pas aisé de dire s'il était déjà fixé par l'écriture.

Il n'existe, semble-t-il, qu'un seul doublet entre une « collection salomonienne » et une autre partie du livre : c'est entre XI, 14*b* et XXIV, 6*b*.

Mais il s'en rencontre aussi à l'intérieur d'une même section. Ainsi dans le premier livret entre I, 8 et VI, 20; entre III, 3 et VI, 21; VII, 3. Dans le premier recueil salomonien entre X, 1 et XV, 20; X, 15*a* et XVIII, 11*a*; XI 13*a* et XX, 19*a*; XI, 21*a* et XVI, 5*b*; XIII, 14*b* et XIV, 27*b*; XIV, 12 et XVI, 25; XIV, 31*a* et XVII, 5*a*; XV, 8 et XXI, 27; XV, 14 et XVIII, 15; XV, 33*b* et XVIII, 12; XVI, 2 et XXI, 2; XVI, 12*b* et XX, 28*b* (?); XVI, 21 et XVI, 23; XIX, 5 et XIX, 9; XIX, 12*a* et XX, 2*a*; XX, 10 et XX, 23 (pour le sens). Le phénomène est plus rare à l'intérieur des autres livrets. Dans le second recueil salomonien on ne peut relever qu'un doublet : entre XXVI, 12 et XXIX, 20. Dans les « paroles des Sages » aussi : entre XXII, 28*a* et XXIII, 10*a*.

Des « triplets » (qui ne sont pas toujours des reprises *ad litteram*) sont à noter entre XII, 14 et XIII, 2 et XVIII, 20; entre XIII, 14 et XIV, 27 et XIX, 23; entre X, 13 et XIX, 29 et XXVI, 3.

La confrontation de ces textes permet de noter que, s'il y a des reprises littérales du même dicton en plusieurs endroits du livre, il arrive plus fréquemment que la ressemblance ne soit pas totale. Souvent elle n'affecte qu'un seul stique dans deux versets. Parfois le même dicton se présente avec des variantes de mots. Dans certains cas, il est clair que deux proverbes fort proches ne sont différenciés que par suite d'une correction d'un mot ou d'un stique, due à une préoccupation d'ordre moral ou religieux. Nous ne pouvons traiter tout au long ce sujet en cet article, nous contentant de renvoyer à notre Commentaire (p. 21-22). L. Bigot (*D. T. C.*, art. *Proverbes*, col. 913) signale encore quelques passages où se révèlent des « variations sur un même thème ». Il semble que X, 28 et XI, 7; XIX, 13*b* et XXVII, 15*a* soient les seuls passages qui puissent présenter une variante probable d'un même proverbe initial. Les autres ressemblances

prouvent seulement que certains thèmes étaient particulièrement chers aux sages.

2° *Division du recueil. Les livrets.* — A partir de ces remarques les commentateurs ont pu proposer une *division du recueil* qui semble avoir fait l'unanimité. On parle alors de « livrets ».

C'est à ces livrets que nous nous référons en écrivant *Prov., I, II,* etc. *en italique;* les sous-sections sont indiquées : *Prov., II-A, II-B,* etc.

Livret I (I, 8-IX, 18). — La forme y est surtout celle de « discours de sagesse », monitions et présentations de la sagesse personnifiée. Les sentences en distiques y sont peu représentées (seulement en III, 27-30 et IV, 23-27; peut-être en IX, 10, 11, 12). Seul le diptyque opposant Sagesse et Folie (IX, 1-6 et IX, 13-18) est parfaitement organisé. Certains éléments semblent provenir de recueils divers. Ils sont étrangers aux thèmes majeurs du livret : origine, valeur, personnalité de la sagesse, et mises en garde contre l'inconduite. Parmi ces passages, qui semblent « rapportés », on peut citer : II, 6-8 (glose pieuse ?); VI, 1-19 (moralisant); IX, 7-12 (qui coupe le diptyque Sagesse-Folie).

La critique assigne presque unanimement à la composition de ce livret une date tardive, post-exilienne, antérieure cependant à la composition de Ben-Sirah (v. 180 av. J.C.) et à l'influence de la pensée grecque en Palestine. Ainsi la présentation de la *Ḥokmah* n'a rien d'hellénistique. Elle ne s'inspire pas des arétologies isiaques (dont on a cependant parfois parlé à son propos). Elle se situe sur un plan bien israélite. L'étude récente de G. W. Buchanan, *Midrachim pré-tanaïtes. A propos de Pr. I-IX,* dans *R. B.,* LXXII, 1965, pp. 227-239, confirme ce point de vue en décelant dans Prov., II, 20-VII, 3 un véritable *midrash* sur Deut., XI, 18-22. Nous aurons à revenir sur l'ouvrage encore plus récent, de Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien I-IX,* Neunkirchen, 1966, qui remet en question la valeur de bien des arguments généralement apportés en faveur de cette datation à basse époque, suivie par B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede,* Stuttgart, 1971, qui ne juge pas probants les arguments ordinairement avancés en faveur d'une datation post-exilienne du matériel réuni en Prov., I-VII.

Livret II (X, 1-XXII, 16). — Dans cette section, la plus étendue du recueil, on peut distinguer deux parties : *II-A* = ch. X-XV et *II-B* = XVI, 1-XXII, 16. Le titre apposé en X, 1 la fait dénommer « premier livret salomonien ». Elle comprend 376 mashals concernant la conduite humaine. Aucun thème n'y est dominant. Aucun « discours » n'y développe une idée. Le dicton y est roi. La division bipartite proposée ci-dessus se justifie : par le fait que le ch. XVI commence par deux ensembles thématiques qui, contrairement à ce que l'on peut constater en d'autres endroits du livret, regroupent des mashals ayant entre eux quelque lien : mashals où apparaît le nom divin « Yahweh » en XVI, 1-9; mashals s'intéressent au roi en XVI, 10-15; — de plus, le texte grec a regroupé des variantes à la fin du ch. XV et fait preuve de multiples hésitations dans la forme du texte et l'ordre des versets au début du ch. XVI. Ceci amène à penser qu'il a dû connaître une forme du recueil comportant une coupure à la fin du ch. XV; — B. Gemser (*Sprüche,* p. 55) note aussi, à propos de la forme stylistique, qu'en *II-A* le parallélisme est principalement antithétique, alors qu'en *II-B* il est surtout synthétique; — enfin *II-A* comporte surtout des « maximes » (*Aussagen,* dit Gemser), *II-B* principalement des « exhortations morales » (*Mahnungen*).

Les matériaux du recueil semblent anciens. On peut y relever (comme d'ailleurs dans le livret *V*) les traces d'une sagesse qui s'intéresse au travail, surtout au travail des champs, comme source de revenu (X, 4 sq.; XII, 9-11; XIII, 11, 23; XIV, 4; XIX, 2; XXI, 5), ou encore à l'exercice de la justice, à un mode de relations d'affaires entre particuliers qui fait penser aux périodes anciennes où Israël faisait l'expérience d'une opposition de classes sociales (cf. XI, 15; XVI, 27-30 (?); XVII, 18; XX, 16). Le livret peut avoir été compilé un siècle et demi après Salomon. A. Robert (dans *Mémorial Lagrange,* 1940, pp. 179, 181) proposait pour les livrets *II* et *V* une rédaction postérieure à Isaïe et au Deutéronome et même à Ezéchiel, soit au niveau d'Esdras-Néhémie, avant l'invasion de l'hellénisme. Rien n'oblige à descendre si bas et, en tout état de cause, il faut admettre l'ancienneté de parties notables de ce livret.

Livret III (XXII, 17-XXIV, 22). — Il ne paraît pas douteux qu'il s'agisse d'une première collection de « paroles des Sages » (XXII, 17), puisqu'en XXIV, 23 le texte annonce une « autre collection des sages ». Ici encore il semble qu'on puisse admettre une subdivision du livret : *III-A* (XXII, 17-XXIII, 14) est caractérisé par sa parenté, souvent soumise à examen, avec les *Enseignements d'Amenopé*; — *III-B* (XXIII, 15-XXIV, 22) constitue un agrégat de morceaux divers : monition paternelle (XXIII, 15-28), portrait de l'ivrogne (XXIII, 29-35), un ensemble inorganisé de dictons composés de quatrains (XXIV, 1-22). Ici encore la LXX a groupé, après XXIV, 22, des variantes et des gloses, signe probable d'une fin de section, peut-être même d'un livret jadis autonome. Il est bien difficile de dater ce recueil. Une composition post-exilienne paraît vraisemblable.

Livret IV (XXIV, 23-34). — Il se réfère aussi à « des Sages ». Comme le précédent, il comporte une suite de mashals (*v.* 24-27) et un portrait, celui du paresseux (*v.* 30-34). Il est très bref. Les versions coptes en marquent la fin par l'adjonction de variantes de VI, 9, en relation avec le portrait du paresseux. Le fait qu'il se trouve à la suite du précédent « livret de Sages » ne permet pas pour autant d'en dater soit la matière, soit la mise en forme. Il a bien pu exister indépendamment à une époque antérieure.

Livret V (ch. XXV-XXIX). — La suscription de XXV, 1 en fait une « collection salomonienne ». B. Gemser l'intitulerait plutôt «collection d'Ezéchias», ce qui renvoie plus à l'origine de la collection qu'à celle de la matière. A part les deux premiers versets qui font figure d'introduction, la forme littéraire est le distique (127 mashals). A l'intérieur du livret, les ch. XXVIII-XXIX paraissent constituer un ensemble distinct du précédent : emploi plus sensible de l'allitération, pensée plus expressément religieuse. Le développement XXVII, 23-27, qui interrompt la série des distiques, pourrait bien être l'indice d'une fin de section. Il s'intéresse curieusement à l'économie domestique (souci inconnu du reste du livret) tout comme XXXI, 10-31, qui clôt le livre. La subdivision en *V-A* (ch. XXV-XXVII) et *V-B* (ch. XXVIII-XXIX) est donc acceptable. Ici encore Gemser croit pouvoir en avancer une justification formelle : parallélisme plus synthétique en *A*, plus antithétique en *B*; — *V-A* comprend plus de dictons organisés en quatrains et groupés selon leur thème (XXVI, 1-12 : le sot; *v.* 13-16 : le paresseux; *v.* 20-28 : haine, méchanceté, mensonge); — *V-B* paraît présenter une morale plus religieuse que *A*, plus « laïque »; — enfin *V-A* utilise davantage la comparaison.

L'exégèse tend à attribuer à ce livret une date plus ancienne qu'au livret *II*, tout particulièrement à sa première partie. L'orientation explicitement yahwiste de *V-B* peut-être interprétée comme le reflet des

préoccupations communes aux sages et aux prophètes en une période qui pourrait être celle des dernières années du royaume de Samarie. En effet, on y décèle une opposition à une catégorie d'adversaires, les « méchants », qui troublent l'ordre de la cité, mettent en péril le pouvoir, menacent les justes. Juda, ici représenté par « les gens d'Ezéchias », c'est-à-dire des scribes, des gens de l'administration royale (Gemser pense à Shebna, cf. II Reg, XVIII, 18, 37; XIX, 2; Is., XXXVII, 2), aurait hérité de tout un apport de pensée et de littérature du défunt royaume du Nord (cf. H. Cazelles, en *V. T.*, III, 29). Dans cette hypothèse on peut encore supposer, comme nous le disons à propos du livret *II*, qu'une partie des *mashals* ici réunis aient une origine plus ancienne. Des dictons comme XXVII, 13, 23-27; XXVIII, 19 ou XXVIII, 8, 20, 22, offrent les mêmes caractéristiques que les plus anciens du livret *II*.

Livret VI (XXX, 1-14). — Il s'intitule « paroles d'Agur ». Peut-être sert-il d'appendice à la seconde section salomonienne. Le grec l'a placé après XXIV, 22 (et ses ajouts : 22*a-e*) et l'incorpore à la collection « des Sages », ce qu'il fait aussi pour les « mashals numériques » (XXX, 15-33) et pour les « paroles de Lemuel » (XXXI, 1-9). La pensée reflète un certain pessimisme et une paisible satisfaction dans la suffisance bourgeoise (*aurea mediocritas*). Quel est cet Agur ? A cause du mot *maśśah*, « oracle », qui figure dans le titre (XXX, 1 sq.), on en a fait un Massaïte, en le rapprochant de Lemuel « roi de Massa » d'après XXXI, 1. Gemser renonce à rattacher le nom du personnage à une onomastique hébraïque et le croit d'origine sabéenne ou minéenne. Les destinataires, Ithuel et Ukal (℣. 2) seraient des sages anciens, peut-être des orientaux. Comme l'ensemble du passage fait penser au livre de Job (XXXVIII, 1-38; XL, 4 sq.; XLII, 2-6), on est porté à y déceler une tradition sapientiale orientale. Voir aussi G. Sauer, *Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stylform unter besonderer Berücksichtigung von Pr. XXX*, Stuttgart, 1963, et recension en *Rev. sc. phil. et théol.*, XLIX, 1965, p. 479.

Livret VII (XXX, 15-33). — Sauf aux ℣. 17, 20 et 32-33, il est constitué de « mashals numériques ». Le procédé est connu par le premier chapitre d'Amos. G. von Rad, *Theol. A. T.*, I, p. 367, refuse de voir une doctrine morale en de tels dictons. Ils témoigneraient selon lui des « premiers essais de mettre de l'ordre dans des phénomènes naturels jugés énigmatiques ». Le niveau d'une simple prise de conscience du monde semble avoir été dépassé à l'époque de la mise en collection des proverbes.

Livret VIII (XXXI 1-9). — Il se présente comme « paroles de Lemuel » dit « roi de Massa ». En fait ce sont les conseils d'une mère à son fils, alors, semble-t-il, qu'il est en passe d'assumer une responsabilité de gouvernement. Ordinairement, dans la sagesse orientale (Mérikarê, Amenemhat Ier et encore Amenopé), ce sont les pères qui transmettent la sagesse à leur fils. Mais Israël a pensé que la mère était aussi pour quelque chose dans l'éducation (Prov., I, 8; VI, 20; X, 1; XV, 20; XXIX, 15; XXXI, 26). Comme le livret *VI*, celui-ci peut bien être un emprunt à une sagesse étrangère et avoir été adjoint, à la même époque difficile à déterminer, à la collection de proverbes israélites.

Livret IX (XXXI, 10-31). — Un dernier poème, alphabétique (cf. pour le procédé en Ps., IX-X; XXV; XXXIV; XXXVII; CXI sq.; CXIX; CXLV et Lam., I-IV; Nah., I, 2-8) clôt le recueil. Il s'inspire d'une sagesse familiale et rurale dont d'autres proverbes contiennent d'ailleurs des éléments. Le thème doit être ancien, si la composition est récente. La mention du « cananéen » pour désigner le marchand ambulant semble l'indiquer. On a émis l'opinion que le dernier collecteur des mashals du livre a voulu placer ce portrait de la femme vertueuse en *inclusio* antithétique avec celui de l'adultère, souvent présente dans le premier livret (p. ex. ch. VII), ou celui de Dame Folie de IX, 13-18. Mais cette femme habile n'est pas la Sagesse de IX, 1-6 ! Le ℣. 30 donne à cet éloge un accent yahwiste qui n'est pas sans rappeler I, 7. B. Gemser voit en ce poème une illustration de Gen., II, 18, qui présente la femme comme une « aide » semblable à l'homme. On peut dire que les deux textes sont dans une même ligne de réhabilitation de la femme en Israël (cf. A. Gelin, *Le passage de la polygamie à la monogamie*, dans *Mélanges Podechard*, Lyon, 1945, p. 137; et J. Guitton, *Le développement des idées de l'A. T.*, 1949, pp. 97-104).

3° *L'organisation des sentences à l'intérieur des livrets.* — Le défaut d'ordonnance est ce qui déconcerte le plus le lecteur des Proverbes. On le constate à travers tout le recueil, à l'exception de la section *IX*. Si *Prov., I* contient des développements plus soutenus, il n'a pas groupé ceux qui relèvent d'un même thème : monitions paternelles sur la recherche de la sagesse (II, 1-22; III 13-26; IV, 1-27); propos sur l'adultère (V, 1-23 et VI, 20-VII, 27); présentation de la sagesse personnifiée (I, 20-33; VIII, 1, 35). De petits îlots de proverbes sans lien entre eux viennent rompre la suite de certains discours (III, 27-35; VI, 1-5. 12-15). Le portrait du paresseux en VI, 6-11 est hors de tout contexte, de même que le mashal numérique VI, 16-19. — Le livret *III* n'a pas plus d'unité : conseils de justice et de prudence en XXII, 22-XXIII, 14; invitation à la sagesse en XXIII, 15-25; retour du thème des prostituées en XXIII, 26-28; portrait de l'ivrogne en XXIII, 29-35 et groupement de sentences diverses en XXIV, 1-22. — Le bref livret *IV* ne présente aucun thème suivi. Il en est de même en *Prov., VI-VIII*.

Mais le problème de l'inorganisation de la matière se pose surtout à propos des longues suites de sentences mashaliques des livrets *II* et *V*. Il semble cependant qu'un souci de grouper des dictons traitant d'un même sujet se fasse timidement jour. Ainsi le thème de la justice, celui du sort du juste, de l'homme droit ont donné lieu à quelques regroupements en X, 2-7, 20 sq., 28-32; XI, 3-6, 8-11, 18-21, 23, 28, 30-31 (en rapprocher l'opposition juste-méchant en XI, 8-11). La préoccupation de relever un aspect yahwiste de la sagesse se perçoit en XVI, 1-7; un thème royal en XVI, 10-15. Quelques suites de proverbes sont encore à signaler : à propos du « sot » (XXVI, 1-12), du paresseux (XXVI, 13-16), du vaurien (XVI, 27-30). Le thème de la querelle semble avoir provoqué un regroupement en XXVI, 17-21; celui de l'amitié en XXVII, 5-10 (moins ℣. 7-8). En XII, 13-19, 22 et X, 18-21, le mot « parole » (ou : bouche, lèvres), et en XIV, 26-27, l'expression « crainte de Yahweh » ont pu aider à un rapprochement de dictons.

Dans le domaine de la forme, il semble que l'on ait parfois cherché à rapprocher certaines allitérations (cf. X, 11*b*-12*b*, 23*b*-24*a*) qui prennent alors plus de relief. En XXVIII, 1-9, on constate un groupement de mashals se rapportant au « pauvre », à la « loi », au « juste et au méchant », avec des allitérations sur les mots de consonnance voisine (*ra'*, *rash*, *rasha'*, *'ashîr*, *pesha'*), et encore en XXVIII, 19-22 (avec *shebha'*, *'ashîr*, *pesha'*, *ra'*). Certains groupements semblent avoir eu comme point de départ un « appel de mots », peut-être simple procédé mnémotechnique : ainsi en XVI, 27-29 et XXIX, 8-10, où chaque verset commence par les mots *'ish* ou *'aneshey*. En X, 14 et 15, la liaison est faite par le mot *mehittah*, « ruine »; en X, 30-32,

par *saddiq*, « juste », et *tahpoukoth*, « perversité »; en x, 16-17, par *leḥayyîm*, « pour la vie ». Le mot *ṣedaqah*, « justice », fait *concatenatio* entre xi, 4, 5 et 6; le mot *ḥalas*, « sauver », entre xi, 8 et 9; les mots *qiriath* et *qereth*, « bourg », entre xi, 10 et 11; le mot *phi*, « bouche », entre xiii, 2 et 3; *'aḥarith*, « en définitive », entre xiv, 12*b* et 13*b*; les expressions *resha'îm yekasseh* et *pesha'îm tekasseh*, entre x, 11*b* et 12*b*. Le procédé se retrouve au livret *V* : en xxv, 2 et 3 (*ḥaqor* et *ḥeqer*); en xxv, 4 et 5 (répétition de *hagô* en début de verset); en xxv, 16 et 17 (*haqê'tô* et *hoqar*); en xxv, 18 et 19 (*rê'êho* et *ro'ah*); en xxvii, 1 et 2 (*hitehallel* et *yehallelêka*); en xxvii, 5 et 6 (*mê'ahabhah* et *'ôhêbh*). On peut trouver au livret *V* comme au livret *II* des groupements de dictons commençant par une même lettre (xxv, 25 sq.; xxvii, 6 sq.; xxviii, 8-10) ou par le même mot initial (xxv, 4 sq.; xv, 13-14. 16-17). En xxix, 19-21, il semblerait que l'assonnance porte sur le dernier mot de chaque mashal (*ma'aneh, mimmennu, manôn*). Ce dernier phénomène est cependant trop peu attesté dans l'ensemble des livrets *II* et *V* pour permettre d'y déceler une intention d'organisation mnémotechnique (sur cette « technique » en Prov. i-vii, voir B. Lang, *Lehrrede*, p. 31, n. 20).

Ces appels assonantiques, ces échos de mots, ces heurts d'antithèses relèvent à la fois d'un instinct inné propre à toute culture de tradition orale (et la culture hébraïque fut longtemps de ce type), d'un sens du rythme et de la musicalité, tous éléments psychologiques et mnémotechniques importants surtout aux époques où le recours à l'écriture n'est pas encore possible, mais encore par la suite lorsque sa diffusion est loin d'être généralisée en raison de la rareté ou du coût du matériel nécessaire. De cet art spontané les écoles de beau savoir se feront ensuite les académies, au dam parfois de la spontanéité. Rien d'étonnant à retrouver des procédés identiques dans les traditions de peuples demeurés jusqu'à présent au stade de tradition purement orale, puis dans ce que nous ont conservé les traditions de Sumer, de Babylone comme d'Égypte. Ils se rencontraient certainement dans la littérature sapientiale cananéenne dont l'existence est rendue certaine par les découvertes de Ras-Shamra, surtout par les textes revélés par M. Schæffer en 1962 (cf. *Sagesse du Proche-Orient*, 1964, pp. 47-49). Pour les proverbes africains d'Urundi et de Rwanda, on étudiera la question plus loin.

Dans le domaine de l'assonnance au service de la sémantique sont aussi à noter les procédés de présentation d'une idée par les oppositions : « mieux vaut... que... » (*tobh...min...*), p. ex. xii, 9; xv, 16 sq.; xvi, 8, 16, 19, 32; xvii, 1; xix, 1, 22; xxi, 9, 19; xxv, 7, 24; xxvii, 5, 10*c*; xxviii, 6; ou encore des comparaisons de similitude : « de même....ainsi... » (l'hébreu marque ce sens par *ke...ken...*, mais aussi par *ke...we...*, ou même par simple juxtaposition des termes de comparaison), p. ex. x, 26; xxiii, 7; xxvi, 1-2, 8; xxvii, 8, 19, et sans termes de comparaison explicites : xi, 22; xxi, 1; xxv, 11 sq., 14, 18 sq., 20, 25, 28 etc. De tels rapprochements ou oppositions sont des procédés primaires de tout enseignement, qu'il s'agisse d'aider la mémoire ou d'éveiller la réflexion. C'est aussi le but de la « parabole », genre de mashal plus élaboré, ignoré de Proverbes.

III. Rapports avec la littérature éthique ou pieuse d'Israël. — Pour original que puisse paraître le livre des Proverbes dans l'Ancien Testament, il n'est pas sans lien avec l'ensemble des livres où se trouve exprimée la pensée religieuse et morale d'Israël. Ses rapports avec les autres livres sapientiaux ne nous retiendront pas pour le moment. En ses parties les plus anciennes, il a servi à coup sûr de matière à réflexion à *Ben Sirah*, et sans doute à *Qohéleth* dont il a pu amorcer la contestation de la sagesse. Dans ses parties les plus récentes, il est en dépendance des écoles de sages de la ligne traditionnelle. Il a de nombreux contacts avec les Psaumes. Certains intéressent les idées mêmes : affirmation commune de la certitude que Yahweh vient en aide aux justes, et ceci est parfois dit de part et d'autre en des termes fort proches; certitude de la stabilité des justes face aux méchants; conscience de la présence d'une sagesse de Dieu dans l'œuvre de création, sagesse que l'homme doit reconnaître et qui, tout comme la crainte de Dieu avec qui elle tend à s'identifier (Prov., i, 7), doit lui servir à régir cette création même. En liaison avec les thèmes signalés, on peut aussi relever des coïncidences d'expressions. Le Ps., xxxvii se révèle particulièrement proche des Proverbes à ce point de vue. Signalons les rapprochements suivants : Ps., xxxvii, 1 et Prov., xxiii, 17; xxiv, 1, 19; — Ps., xxxvii, 16 et Prov., xv, 16; xvi, 8; — Ps., xxxvii, 23*a* et Prov., xx, 24*a* (parallèles); — Ps., xxxvii, 37-38 et Prov., xxiii, 18; xxiv, 14; — et encore Ps., xli, 2 et Prov., xiv, 21; — Ps., xciv, 8 et Prov. viii, 5; — Ps., cxi, 10 et Prov., i, 7.

Un autre rapprochement s'impose encore entre Psaumes et Proverbes, celui de la présence dans les deux recueils de proclamation de « béatitude » liée à certaines attitudes de l'homme, ou à certains états d'âme, par l'emploi du mot exclamatif *'ashrey*, « heureux ! ». Ailleurs, dans l'A. T., il est attesté 7 fois (dont Is., xxx, 18 fort proche de sept passages psalmiques; Qoh., x, 17, sapiential, et II Chron., ix, 7 en contexte sapiential). Les Psaumes emploient 25 fois le mot, alors que les Proverbes ne l'emploient que 9 fois. Quant à la racine *'šr*, dans le sens de « rendre heureux » ou « déclarer heureux », on la trouve 7 fois, dont 2 dans des Psaumes et 2 en contexte sapiential. Il ne nous paraît guère possible de déduire de ces faits quelque hypothèse que ce soit qui puisse éclairer le problème de dépendance des deux genres littéraires, psalmique et sapiential, mashalique plus précisément. L'hypothèse d'une formule liturgique de « congratulation » ou de « félicitation » qui, des psaumes, serait passée dans la littérature de sagesse dès avant l'exil, que cherche à démontrer E. Lipinski (dans *Macarismes et psaumes de congratulation*, en *R. B.*, lxxv, 1968, pp. 321-367, surtout pp. 324 sq., 353), ne pourrait emporter la conviction que si l'antériorité des psaumes cités par rapport aux textes des Proverbes et surtout la dépendance de ces derniers par rapport aux premiers (ce que s'est efforcé d'établir l'auteur) étaient prouvées péremptoirement. La forte présomption établie n'équivaut cependant pas à l'évidence et ne rallie pas tous les suffrages des exégètes qui se penchent encore sur la question. Un article de S. Mowinckel (*Psalms and Wisdom*, dans *V. T. Suppl.*, iii, pp. 213 sq.) pensait pouvoir expliquer les multiples coïncidences de thèmes et de formes ci-dessus relevées entre Psaumes et Proverbes en faisant appel à l'identité de formation des scribes auteurs des psaumes et des auteurs des proverbes. Ce n'est, nous semble-t-il, ni nécessaire, ni convaincant. Une liturgie commune à tous les fidèles, et dont les études les plus récentes sur les psaumes tendent à démontrer l'ancienneté, suffirait à justifier l'emploi commun d'un mot très significatif. Sa présence en Deut., xxxiii, 29, dans une partie du texte qui semble bien relever de la liturgie d'avant l'exil, nous paraît confirmer cette façon de voir (pour ce texte, cf. E. Lipinski, *art. supra cit.*, pp. 328 et 354).

La rencontre du livre des Proverbes avec des livres bibliques où se fait jour le souci de guider la vie religieuse et morale de l'Israélite est encore du plus

grand intérêt. Ce sont alors les livres prophétiques et les sections plus parénétiques ou même juridiques du Pentateuque qui sont mis en cause.

Du point de vue de la forme, nous avons déjà dit que, dans tous ces livres, se rencontre le mashal. Nous en avons donné des exemples. Qu'il nous suffise de renvoyer ici à Jer., XVII, 5-8 (que rien, à notre avis, n'oblige à refuser au prophète, en dehors du postulat qu'un tel mode d'enseignement ne peut être employé par un prophète; comme si les Évangiles ne présentaient pas une pluralité de genres, allant du mashal distique au proverbe et au discours catéchétique, sans qu'on voie là un critère de diversité d'origine), en même temps qu'au Ps., I et à un passage des *Enseignements d'Amenopé* que voici :

Pour ce qui est de l'échauffé dans le temple,
il est comme l'arbre qui croît au dehors.
En un instant c'est l'abandon de ses rameaux !
Sa fin il la trouve sur un chantier (naval?).
Il flotte loin de sa place.
Le feu est sa sépulture.

Quant au vrai silencieux, il se met à l'abri.
Il est comme un arbre qui croît dans un verger.
Il verdit et double sa récolte.
Il est dans le parvis de son Maître.
Ses fruits sont doux et agréable son ombre.
Il finit dans le jardin (VI, 1-12).

On peut encore signaler les mashals de Jer., VI, 7; XVII, 9-11. Les recueils juridiques utilisent de semblables formules littéraires pour appeler à l'observance. Ainsi en est-il de l'invitation : « Écoute, fils... » de Prov., IV, 10, et du *shema' Yisra'el* de Deut., VI, 4, etc., ou du style normatif par propositions dites participiales (participe sujet de propositions non verbales) comme en Prov., X, 5 etc., à rapprocher de passages comme Ex., XXI, 12 etc. Cette construction se retrouve d'ailleurs, quoique moins fréquemment, dans les psaumes et les prophètes pour caractériser certaines conduites répréhensibles; cf. Ps., CI, 5-6; Am., V, 7-8; VI, 1... On peut aussi rapprocher certaines formulations « casuistiques » conditionnelles telles que Prov., XXV, 21.... et Ex., XXI, 23 (nous donnons d'autres exemples de tels rapprochements en notre Commentaire des Proverbes, pp. 103-105). Ajoutons que le portrait est aussi connu du genre prophétique, cf. Is., III, 16-24.

Les contacts les plus intéressants sont ceux qui portent sur le fond même de la sagesse qui s'exprime dans les Proverbes. Elle n'est en rupture avec aucune des lignes fondamentales de la pensée religieuse d'Israël. Sans doute des mots aussi significatifs qu'Alliance ou Torah (entendu au sens de Loi mosaïque) y sont-ils rares (cf. cependant Prov., II, 17 probablement; VI, 23; et croyons-nous XXVIII, 4, 7, 9; XXIX, 18). Cependant la piété et la pratique d'une morale basées sur l'Alliance et la Loi sont constamment dans la vision des sages des Proverbes. Certes une interprétation de l'histoire à partir de cette révélation essentielle n'est pas dans le projet d'un tel livre, mais la foi yahwiste aide ses auteurs à interpréter la création et c'est en cela qu'ils se maintiennent dans une sphère de la théologie de l'A. T. (cf. les réflexions de W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit*, dans *Sagesses du Proche-Orient*, p. 123).

A. Robert (*Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R. B.*, XLIV, 1935, pp. 244 sq.; et *Le yahwisme de Prov. X, 1-XXII, 16 et XXV-XXIX*, dans *Mémorial Lagrange*, 1940, pp. 163-182) a cherché à déceler l'influence de la religion et de la littérature de l'Alliance sur les livrets *I*, *II* et *V* du recueil. Personne ne met en doute l'influence de la pensée religieuse yahwiste sur le premier recueil. A son propos on a même parlé d'une conversion yahwiste, post-exilienne (!), de la sagesse. Ceci nous paraît nettement exagéré, une telle « conversion » ne s'étant sans doute pas avérée nécessaire. La sagesse d'Israël n'a pas attendu la dernière étape de sa codification pour être authentiquement yahwiste, sans compter que l'assignation de *Prov., I* à cette dernière étape est maintenant remise en question. Non point qu'aucune évolution ne puisse être signalée des éléments les plus anciens du livre aux plus récents ! Mais, à nous en tenir aux positions encore considérées comme prudentes, il ressort que cette évolution s'est faite à l'intérieur du yahwisme et en fonction des questions que posait la notion même de sagesse. Il ne s'agit donc pas d'opposer, chez les sages, laïcs et religieux, ni de créer une doctrine religieuse de sagesse à partir d'un profane pur (ce que nous n'avons jamais dit, ni pensé, contrairement à ce que paraît avoir compris notre recenseur en *V. T.*, XV, 1965, pp. 399 sq.). En Israël, comme dans le reste de l'ancien Orient, les sages se savaient dans un univers où tout, notamment les normes régissant la conduite de l'homme, était vécu dans une foi. Il nous paraît d'ailleurs impensable qu'il y ait eu en Israël une morale rattachée aux écoles de scribes et une morale rattachée aux impératifs du Décalogue (cf. notre Commentaire, *op. supra cit.*, pp. 22, 25, 37, 167). Les sages qui emploient si souvent le mot *miṣwah*, « commandement », caractéristique du vocabulaire de l'Alliance, savaient bien que ce Décalogue était le fondement de leur propre morale. Mais ils pensaient pouvoir trouver aussi dans l'homme lui-même et dans son univers certaines justifications d'une « justice » dont la Loi énonçait les exigences fondamentales.

A. Robert voyait en *Prov., I* le témoignage d'une inquiétude religieuse de sages en une époque de baisse de foi et de moralité en Israël — il situait d'ailleurs la composition du recueil vers 480. Les grands prophètes se sont tus. Les inspirés du moment : apocalypticiens, sages, psalmistes sont en contact étroit avec leurs écrits. Les sages, eux, font surtout œuvre de moralistes. Ils ne parlent pas à la nation en tant que telle : Israël est alors plus une communauté sacrale qu'une nation. Ils s'adressent aux individus et les ramènent aux principes fondamentaux de la foi et de la fidélité à un Dieu juste et rémunérateur, celui du Décalogue. Le messianisme est alors senti comme le désir d'une présence de Dieu parmi les hommes, sans référence davidique. C'est « la Sagesse » qui va hériter des fonctions messianiques : jugement des méchants, réalisation de la perfection morale et du bonheur chez l'homme, chez tout homme. D'où ouverture universaliste de leur message. Mais ce message même s'inspire de la tradition religieuse et morale des maîtres yahwistes antérieurs, ceux de l'école deutéronomiste et des prophètes, de Jérémie et du second Isaïe particulièrement. A leur manière bien des psalmistes expriment le même message à la même époque. Rien d'étonnant, pensait Robert, qu'on puisse relever de nombreux rapprochements entre cette section des Proverbes et ces autres écrits. L'article de G. W. Buchanan, cité plus haut (col. 1401), apporte une confirmation non négligeable à cette manière de voir, dont tous les éléments ne sont sans doute pas hors de conteste.

A. Robert a encore vu combien une étude semblable, portant sur les livrets considérés comme les plus anciens, *Prov., II* et *V*, pouvait avoir d'intérêt. Il l'a donc entreprise et il en résume les conclusions en ces termes : « Nos recueils possèdent les convictions fermes et chaudes que l'on rencontre dans les écrits les plus purement yahwistes. Sans s'abandonner aux effusions des psalmistes, les *ḥakhamîm* ne laissent pas de témoigner d'une foi très vive. Ils se sentent sous

le regard de Yahweh... Il est vraiment pour eux le Dieu vivant ». Quand on signale, à bon droit, l'opposition qu'ont marquée « certains » prophètes pour « certains » sages (cf. à ce sujet plusieurs articles complémentaires dans *Mélanges H. H. Rowley, V. T. Suppl.*, III, Leyde, 1955 : p. ex. celui de H. Cazelles, pp. 26-29; celui de J. Lindblom, pp. 192-204; celui de S. Mowinckel, pp. 205-224), on n'est pas fondé pour autant à opposer yahwisme et sagesse, pas plus que prophétisme et sagesse. Les prophètes s'en prennent à une sagesse à courte vue, celle de « scribes » dont la politique, toute humaine, est faite de compromissions, ou encore à la sagesse étrangère dont toute l'habileté sera réduite à néant par le dessein de Yahweh. Ils n'incriminent pas la sagesse de moralistes yahwistes, dont ils utilisent eux-mêmes certaines formulations lorsqu'ils traitent de thèmes analogues. Il nous semble qu'à ce point de vue l'article de J. Lindblom, cité plus haut, présente des relations prophétisme et sagesse une perspective très judicieuse.

Dans le détail, A. Robert relevait de nombreux points de contact entre *Prov., II* et *V*, d'une part, Deutéronome, Isaïe et les Psaumes, d'autre part (cf. *Mémorial Lagrange*, pp. 167, 170-172, 176-178). Il attribue ces rencontres au « style anthologique » des rédacteurs post-exiliens. Est-ce bien nécessaire ? R. Tournay (*R. B.*, LXII, 1955, p. 283) préfère les justifier par le fait que ces textes « émanent des mêmes cercles de sages ». On en revient toujours à faire des dits de sagesse l'apanage de cercles fermés de scribes et de lettrés ! Ils ont des racines plus populaires et plus profondes et il faut certainement en dire autant de la prière personnelle décelable dans nombre de psaumes. En somme, il convient d'admettre que, dans des cultures fort proches, la vie même peut donner naissance à des concepts, à des images, à des expressions très semblables, rarement réductibles à une identité et, au-delà, à des échanges qui n'ont rien de la copie d'école. De telles copies ont pu se produire, il restera à en préciser le domaine avec quelque rigueur, si l'on veut éviter un subjectivisme dont la science n'a que faire. Nous rapprocherons ci-après des textes des Proverbes de textes orientaux souvent très voisins; nous nous cantonnons pour le moment dans la mention des contacts les plus notables de ce livre avec ceux que présente la littérature biblique, notamment les recueils deutéronomiques, prophétiques et psalmiques. En ce qui concerne les livres prophétiques, voir Mc Kane, *Prophets and Wise Men*, Londres, 1965, et E. Hernando, *Profetas y sabios*, dans *Lumen*, XIX (1970), p. 3-24 (Vitoria). Pour les psaumes et la piété personnelle décelable en Prov., I-VII, cf. B. Lang, *Lehrrede*, p. 74-81.

Sur le plan d'une conception religieuse des relations entre Dieu et le monde des hommes, on peut rapprocher : Prov., XXX, 4 et Is., XL, 12 (appel à la création pour fonder le droit du Créateur à être obéi); — Prov., XIV, 27; XIX, 23 et Ps., XXXIV, 12 (crainte de Yahweh chemin de vie); — Prov., I, 7; XV, 33 et Ps., CXI, 10 (crainte de Yahweh principe de sagesse); — Prov., XVII, 3 et Ps., VII, 10; — Prov., XXI, 2; XXIV, 12 et Jer., XI, 20; XX, 12; XVII, 10 (Dieu sonde, pèse, mesure les reins et les cœurs); — Prov., XVII, 3; XXVII, 21*a* et Ps., LXVI, 10; — Prov., XV, 3, 11; XXIV, 12 et Jer., XVI, 17; Ps., XI, 4; XXXIII, 13-15; CXXXIX, *passim* (Dieu regarde, surveille la vie des hommes); — Prov., XVI, 20 et Jer., XVII, 7; Ps., II, 12*d*; CXLVI, 5; XL, 5 ou Prov., XVI, 3 et Ps., XXXVII, 5; ou Prov., XXIX, 25; XXII, 19 et Ps., CXVIII, 8 sq.; Jer., XVII, 7 sq. (à propos de la confiance en Yahweh); — Prov., XVIII, 10 et Ps., LXI, 4; CXXIV, 8 (puissance du nom de Yahweh); — Prov., XXX, 5 et Ps., VII, 11; CXV, 9-11 (Yahweh bouclier); — Prov., XXI, 30 et Ps., XXXIII, 10 sq.; Is., VIII, 10 (les conseils des hommes ne tiennent pas devant Yahweh); — Prov., XXI, 31 et Deut., XX, 1; Os., I, 7; Ps., XX, 8; Mich., V, 9 (refus du recours aux armes et aux chevaux); — Prov., XV, 8; XXI, 3, 27 et Ps., L, 8-9; LI, 18 sq.; Am., V, 21-25; Is., I, 11-17; Jer., VI, 20 (vanité du sacrifice du méchant). Sur le plan des expressions, on peut encore comparer Prov., XXV, 2 et Deut., XXIX, 28; — Prov., XXX, 4 et Deut., XXX, 12 et les textes où il s'agit de la recherche (ou du refus) de Dieu ou de la Sagesse : Os., V, 6, 15; Am., VIII, 12 et Prov., I, 24-28.

Il n'y a pas à s'étonner que, traitant de la vie morale, *Prov., II* et *V*, tout comme les prophètes et les psalmistes, s'intéressent à ces catégories d'hommes que constituent d'un côté « les justes » (*ṣaddiqîm*) de l'autre « les méchants » (*resha'tm*). Il n'est pas aisé de dire si, dans les Psaumes, de tels qualificatifs ont une résonnance plus religieuse que dans les Proverbes ou chez les prophètes. On peut noter que ces mots apparaissent plus fréquemment en Prov., X-XXIX que leurs équivalents grecs dans le livre de Sirah ou celui de la Sagesse. Parmi les thèmes communs aux prophètes ou aux psalmistes et aux Proverbes, on peut mentionner : l'exercice de la justice par les magistrats : Am., V, 12 et Prov., XVII, 15; — la condamnation de la vénalité en Prov., XVII, 23; XV, 27 et Is., I, 23; Mich., III, 11; Ez., XXII, 12; Deut., XVI, 19; — l'acception de personnes est proscrite en Prov., XVIII, 5; XXIV, 23; XXVIII, 21 et Deut., I, 17; XVI, 19 puis Is., X, 2; Mich., III, 9; Jer., V, 28; — la justice dans les échanges commerciaux est considérée en Prov., XX, 10 et Deut., XXV, 13-16 puis Mich., VI, 10 sq.; Am., VIII, 5; Os., XII, 8. Des termes ou images identiques se rencontrent lorsqu'il s'agit de présenter les méchants tramant le mal en Prov., XIV, 22 (cf. VI, 14, 18) et Ps., XXXVI, 5; Mich., II, 1. On dénonce l'embuscade dressée par le méchant en Prov., XXIV, 15 en des termes proches de Ps., X, 8-10 et Jer., V, 26; Os., VI, 9. De même Prov., XXI, 18 est proche de Is., XLIII, 3-4 par la rencontre d'un mot important, *kepher*, « rançon ».

L'intérêt porté aux catégories de riches et de pauvres est également commun à ces groupes d'écrits : Prov., XXII, 22 et Am., V, 12; — Prov., XXIV, 11 et Ps., LXXXII, 4; — Prov., XXIII, 10 et Deut., XIX, 14; Os., V, 10. La protection des pauvres, veuves et orphelins est recommandée en Prov., XIV, 21; XXIX, 7 et Ps., XLI, 2; en Prov., XXXI, 8 et Ps., LXXII, 4; LXXXII, 4. On peut comparer Prov., XIX, 17; XXII, 9; XXVIII, 27 avec Is., LVIII, 7-8, 10; Deut., XV, 9-10; Zach., VII, 10. La mise en garde contre la richesse se rencontre en Prov., XI, 4, 28 et Soph., I, 18; en Prov., XXX, 9 et Deut., XXXII, 15-16, 18. Plus qu'une dépendance littéraire, ces rapprochements invitent à envisager une communauté de pensée et de préoccupations.

En ce qui concerne l'important problème de la rétribution, on peut aussi suggérer de multiples ressemblances de textes : entre Prov., XXIV, 12 et Ps., LXII, 13 (cf. Jer., XXV, 14); — entre Prov., X, 6 et Ps., XXIV, 5; — entre Prov., XII, 7 et Ps., LXXIII, 27; — entre Prov., X, 30 et Ps., CXII, 1 sq.; CXXV, 1; — entre Prov., XIII, 9 et Ps., XCVII, 11; Is., LVIII, 8, 10; — entre Prov., XII, 21 et Ps., XXXVII, 39 sq.; — entre Prov., X, 24 et Ps., XXXVII, 4; — entre Prov., X, 7 et Ps., CXII, 6; — entre Prov., XXIV, 16 et Ps., XXXVII, 24; — entre Prov., XI, 31 et Ps., XXXVII, *passim*, cf. Is., III, 11. — Le sort des méchants est particulièrement envisagé en Prov., XI, 21; XII, 7 (VI, 15) et Ps., XXXVII, 35-38; — en Prov., III, 31; XXIII, 17; XXIV, 1, 19 et Jer., XII, 1; Ps., I, 1; LXXIII, 3. — Une rétribution quasi fatale, due au juste retour des choses, est envisagée en Prov., XXII, 8 et Os., VIII, 7; — en Prov., XXVI, 27; XXVIII, 10 et Ps., VII, 16; IX, 16. Ainsi, dans

ce domaine encore, les prophètes, les psalmistes et *Prov., II* et *V* ont en commun bien des manières de voir et souvent des expressions précises.

Pour nous en tenir à la sphère de la vie religieuse et morale, il y a encore à signaler certaines liaisons de mots et d'idées communes à plusieurs genres d'écrits. Ainsi la liaison crainte de Yahweh et vie (ou sagesse) se rencontre en Prov., XIV, 27; XV, 33; XIX, 23 et Ps., XXXIV, 10-13; CXI, 10. La liaison sagesse et justice est commune à Prov., X, 31 et Ps., XXXVII, 30. — Dans le champ plus formel de la terminologie, on peut noter une communauté de mots et d'expressions typiques entre Prov., XVII, 12 et Os., XIII, 8; — entre Prov., XVI, 24; XXIV, 13 et Ez., III, 3; Ps., XIX, 11; CXIX, 103. Des comparaisons semblables sont utilisées en Prov., XI, 28; XII, 12 et Ps., I, 3; Jer., XVII, 8; — en Prov., XXVI, 18 sq. et Is., L, 11; — en Prov., XXX, 14 et Ps., LVII, 5; LXIV, 4.

Quelques rencontres encore sur des points plus restreints de la conduite : p. ex. l'importance de réfréner la langue en Prov., XXVI, 24-26, 28 et Ps., XII, 3; LV, 22; et encore Prov., X, 31 et Ps., XII, 4. La mise en garde contre l'abus du vin se rencontre en Prov., XX, 1; XXXI, 4 et en Os., IV, 11; Is., V, 22.

En ce qui concerne les cadres de la vie de la nation, on peut noter l'intérêt porté au roi et aux milieux de cour en Prov., XX, 28 et Ps., LXI, 8; — en Prov., XVI, 10; XX, 8, 26 et Jer., XXII, 15-16; Is., XI, 4-5; — en Prov., XXXI, 3 et Deut., XVII, 17. Le manque de vision prophétique est donné comme cause de l'égarement du peuple en Prov., XXIX, 18 et Mich., III, 7; Ez., VII, 26.

Une telle énumération qui est loin de se prétendre exhaustive, est bien austère, nous en convenons. Elle n'a pas retenu, sauf de rares références, les textes de *Prov., I*, ce que nous en avons dit précédemment mettant ce livret hors de question. Faut-il, en conclusion, reprendre les termes qu'employait A. Robert parlant « d'attaches littéraires » de Prov. *II* et *V* avec les prophètes, le Deutéronome et surtout les psalmistes ? Les vieux maîtres de sagesse étaient, dans la vie même d'Israël, très proches de ses autres directeurs moraux et religieux. Ils ne tiennent pas à reprendre les monitions de leurs émules qui se réclamaient explicitement de l'Alliance, des engagements qui en découlaient, et se référaient à ses lois. Mais ils savent et disent que Yahweh a partie liée avec les règles de vie qu'énoncent leurs écrits : il en est l'arbitre et le justicier. Au niveau de ces recueils, il est malaisé, croyons-nous, de percevoir la moindre trace d'un affrontement religieux. La recherche théologique des sages peut se déceler en d'autres passages sur lesquels nous aurons à revenir. En tous cas, nous faisons nôtre la conclusion de A. Robert : « Les hommes de la Torah, les prophètes et les sages, (n'étaient) sans doute pas si opposés les uns aux autres qu'on l'a souvent prétendu » (*R. B.*, XLIV, 1935, p. 345 et C. Kayatz, *Studien zu Prov. I-IX*, pp. 122-129; E. Hernando, *Profetas y sabios*, dans *Lumen*, 1970, p. 3-24).

De telles recherches aboutissent à un constat : le livre des Proverbes n'est ni pensé, ni écrit en marge des préoccupations religieuses et morales attestées dans les autres écrits témoins de la vie spirituelle et intellectuelle du peuple de Dieu. Peut-on aller plus loin et, partant des contacts relevés, esquisser une histoire de la rédaction du recueil? ou, plus généralement, du développement de la pensée sapientiale en Israël?

Un obstacle n'a pas toujours été évité en une telle entreprise : la tendance cartésienne, qui demeure bien nôtre, même après des années de commerce avec la littérature orientale, de vouloir ériger en oppositions de catégories personnelles ce qu'il serait plus objectif de ne considérer que comme simples divergences n'affectant que des nuances de pensée. Dans le même sens, on supposait des catégories temporelles (pré-monarchiques, pré-exiliques, post-exiliques etc.), que devrait nécessairement relier entre elles un mouvement de progression linéaire régulièrement ascendante. D'où les hypothèses d'un « stade laïque » de la sagesse, évoluant vers un « stade religieux », s'épanouissant dans un « stade théologique ». C'est satisfaisant pour notre intellect. Mais on peut se demander si un tel souci de classification (cher aux « scribes » !) ne s'est pas substitué à un autre, celui du respect de l'objet saisi par une saine méthode d'observation, et du respect de la complexité humaine surtout lorsqu'il s'agit, dans un même homme ou dans une même société, de ce qui constitue sa conscience intime de Dieu et de ses attitudes personnelles et sociales. Dans ce domaine pluralité n'équivaut pas nécessairement à opposition ni à succession.

Ainsi, quand dans le même chapitre des Proverbes on affirme que la source du profit est le travail (X, 4) et que le travail n'est d'aucune utilité, le profit ne venant que de Dieu (X, 22), faut-il en conclure qu'entre les deux dictons il y a trace évidente d'évolution religieuse ? qu'une longue période de maturation doit les séparer ? ou que le second ne peut être qu'une correction ultérieure ? ou encore qu'il faut y voir une influence « deutéronomique », parce que dans cette ligne on affirme que la réussite est la monnaie de Dieu ? Ce serait étonnant... Je puis bien dire au même moment que la connaissance des langues anciennes est indispensable à une sérieuse étude de la Bible et affirmer que sans la foi on ne la comprendra jamais. De l'une à l'autre de ces affirmations aucune « conversion » n'est à supposer.

En appeler à des similitudes d'idées ou d'expression entre les Proverbes et d'autres livres de l'A. T. pour dater quelque partie que ce soit du recueil doit être senti comme une hypothèse de travail et donné comme tel. Il faudra toujours ménager la possibilité de coexistence en des groupes, au sein du même cercle, d'un pluralisme de pensée. Les exemples n'en manquent pas dans les recueils de « traditions » patriarcales. La réflexion théologique élohiste n'est pas à l'aboutissant de la théologie yahwiste et les deux ont sûrement coexisté. On connaît les interprétations plurales et contemporaines, dont témoigne le récit des origines de la royauté. Et il faudrait encore tenir compte d'une telle pluralité au stade pré-scripturaire de la pensée d'Israël. C'est aussi vrai, sinon plus, dans le cas des écrits de sagesse, surtout des « proverbes » que dans le cas des traditions patriarcales.

Pour la citer encore, l'étude de C. Kayatz sur Prov., I-IX a le mérite d'avoir posé dès les premières pages, et avec une franche liberté, la question de méthode en ce qui concerne la datation de cette section particulièrement importante et souvent remise en question (cf. Introduction, pp. 1-14 et surtout p. 4). Sa recherche de confrontation entre les Proverbes et les sagesses égyptiennes la menait à une évidence : en Égypte, l'évolution formelle et thématique va à l'inverse de celle que l'on admet généralement pour Israël. On a les recueils d'unités mashaliques sans lien entre elles et on rencontre l'intérêt porté aux classes populaires, paysannes surtout, dans l'écrit le plus récent : la sagesse d'Onkhsheshonqy. Le recueil du payrus Insinger, pour être plus abstrait, plus formellement organisé en chapitres (qui sont loin de former des unités thématiques), plus religieux en son souci de conclure chaque chapitre par un rappel du déterminisme

divin, est lui aussi formé d'unités distiques juxtaposées. Ni l'un ni l'autre de ces écrits ne remonte au-delà de l'époque grecque, au plus au v^e^ s. av. J. C., indépendamment de l'âge du papyrus qui les a conservés. Faut-il donc considérer comme récentes les sections qui comportent des développements complexes, sans autre critère qu'une évolution formelle supposée ? Voir C. Kayatz, *op. cit.*, p. 4 note 2, le rappel du postulat de H. Gunkel. L'erreur paraît être de transférer d'un genre littéraire à un autre un fait reconnu valable pour une forme littéraire déterminée et d'adopter trop aisément le postulat du développement rectiligne de telles formes, *op. cit.*, p. 75.

Concluons donc que, soit sur le terrain de la doctrine, soit sur celui de la forme, il est éclairant de prendre conscience des contacts existant entre la sagesse qui s'est exprimée dans les Proverbes et l'ensemble de la production littéraire d'Israël, mais qu'il demeure hypothétique d'en déduire des conclusions concernant l'histoire de la rédaction d'un livre complexe. En abordant l'étude des contacts décelables entre ce livre et les littératures étrangères, celles de l'ancien Orient en particulier, il nous faudra faire preuve de la même prudence.

IV. Rapports avec la littérature sapientiale étrangère. — 1° *La problématique.* — Toute une ligne d'exégèse et de littérature comparée s'est efforcée depuis cinquante ans d'enfermer la littérature sapientiale d'Israël dans le domaine clos et technique, dont seuls les « clercs », scribes, gens d'administration royale, auraient le secret. A l'appui de cette manière de voir, on relève ce qui, dans la forme même des écrits de sagesse, des proverbes en particulier, semble relever d'un art raffiné. L'emploi de termes empruntés à la technique des études modernes de stylistique, contribue d'ailleurs à le rendre bien plus ésotérique qu'il n'est en réalité. Il fallait, en effet, être très savant, en arrive-t-on à penser, pour jongler avec la « paronomase », mais on oubliait que M. Jourdain a longtemps fait de la prose sans le savoir ! Un proverbe comme « pluie d'avril remplit le fenil » (et cent autre du genre) a bien peu de chances d'avoir été tourné dans les bureaux du ministère de l'Agriculture ! Il paraît donc souhaitable qu'une évaluation de la possibilité de contacts entre proverbes bibliques et étrangers se fasse avec une certaine liberté d'esprit et surtout que la recherche s'ouvre à l'interrogation de sagesses d'expression fort proche, nées en des populations sémites ou africaines quasi ignorantes d'un langage façonné par l'écriture. Il faut renoncer aussi à certains *a priori* : l'impossibilité de l'éclosion spontanée et indépendante d'une sagesse humaine populaire dans les différentes civilisations; la nécessaire « dépendance littéraire » d'Israël par rapport à ses devanciers ou contemporains, si grands qu'ils aient été; l'origine technocratique de la littérature sapientiale. A lui seul, le livre des Proverbes couvre « rédactionnellement » plusieurs siècles de la vie de la nation. Mais un tel travail rédactionnel n'est vraisemblablement intervenu, comme ce fut le cas pour le Pentateuque, qu'après un long stade de maturation prélittéraire, où s'accumulaient, se formulaient, se transmettaient observations, comparaisons, réflexions sur un monde que l'on vivait, mais aussi que l'on cherchait à dominer en s'efforçant d'en dégager empiriquement les constantes. En somme, une telle « sagesse » tenait lieu de technique du comportement humain avant que naisse la science, qu'elle soit physique, cosmologique, économique, philosophique ou théologique. Quand il s'agit du peuple de la Bible, on peut penser à bon droit que ce stade recouvrit toute sa vie nomade ou semi-nomade, depuis l'âge des migrations des Pères jusqu'au niveau de David et de Salomon. A cette époque même, il n'y eut sans doute pas de création absolue. Une semblable sagesse existait, et peut-être à un niveau déjà plus élevé, chez les peuples d'accueil, et il est évident que les derniers rédacteurs et compilateurs des recueils bibliques n'ont pas ignoré ceux qu'avant eux avaient élaborés des scribes étrangers. Mais il nous paraît invraisemblable que l'on puisse traiter des proverbes israélites sans se référer à un stade de leur vie, si embryonnaire qu'il puisse paraître. C'est ce que ne manquent pas de faire tous ceux qui s'intéressent aux modes d'expression apparentés d'autres peuples actuels, demeurés encore à un stade de culture orale nullement ou peu influencée par les techniques de la littérature écrite.

Voir les études de Marcel Jousse, *Le style oral, rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, dans *Archives de philosophie*, II, cahier IV, éd. Beauchesne, 1925, et les très nombreuses études qui y sont citées; du même, *Les rabbis d'Israël : les récitatifs rythmiques parallèles*, Paris, 1929, dont nous extrayons cette remarque : « Partout la Maxime ou le Proverbe est la base même du style oral et de sa rythmique », p. XLI; et encore R. Pautrel, *Les canons du mashal rabbinique*, dans *R. S. R.*, XXVI, 1936, pp. 5-45.

A l'axiome universellement répété : « Le parallélisme est la caractéristique de la poésie hébraïque », M. Jousse s'opposait nettement : « Non, le parallélisme est une chose aussi vieille et aussi universelle que l'Anthropos et vous remarquerez ce parallélisme chez tous les peuples qui portent oralement leurs traditions, aussi bien en Chine qu'en Afrique, chez les Finnois, les Malgaches; partout l'homme balance, parallélise ses traditions pour les mieux porter... L'Anthropos est un animal bilatéralement mimeur » (cité par P. G. Baron, *Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son œuvre*, Paris, 1965). Ceci se trouve être en parfait accord avec ce que des études récentes, menées à partir d'autres méthodes, celles du structuralisme, ont pu énoncer. Nous citons ici E. Benveniste : « Tout, en effet, dans le langage est à définir en termes doubles; tout porte le sceau de la dualité oppositive... La loi tout à fait finale du langage est, à ce que nous osons dire, qu'il n'y a jamais rien qui puisse résider dans *un* terme..., donc que *a* est impuissant à rien désigner sans le secours de *b*, celui-ci de même sans le secours de *a*, ou que tous les deux ne valent que par leur réciproque différence... » (les 2^e^ et 3^e^ parties de la citation sont de F. de Saussure, cité lui-même par Benveniste, dans *Cahiers F. de Saussure*, XII, 1954, p. 53). Les études de linguistique modernes, basées sur le langage écrit, convergent avec celles qui ont pu être menées sur le langage parlé, expression vivante de l'homme. Il est indéniable qu'avant l'œuvre du scribe qui a parachevé celle du récitant (cf. le témoignage du P. de Foucauld sur les récitants touareg en Jousse, *Le style oral*, p. 134) il y eut celle des générations créatrices, puis celle de la longue transmission. Seul un recul convenable permet de se faire une idée juste de la façon dont sont nés les plus anciens dictons. C'est ce qu'exprime J. J. A. van Dijk parlant des maximes sumériennes déjà écrites : « Comme partout, le proverbe sumérien aura eu ses racines dans la sagesse populaire » (*La sagesse suméro-akkadienne*, p. 5). C'était évidemment une « sagesse » d'expression spontanée et de tradition orale.

Il est à noter qu'en Égypte le recueil qui présente la forme la plus « populaire » du proverbe mashalique soit aussi le plus récent, celui d'Onksheshonqy... Mais les « recueils » écrits de proverbes africains du Rwanda ou du Burundi ne datent que de 1957 et 1961 !

Tout récemment, le même souci d'attention à la forme pré-littéraire de poèmes anciens a été évoqué par M. Mc Luhan, dans un livre sur les formes de

communication sociale (les modernes *mass-media*). Pour faire prendre conscience de l'ampleur de la révolution que la civilisation électronique apporte à la culture d'expression écrite (en faisant se rejoindre son, geste et texte oral), il la compare à celle que dut provoquer l'apparition de la fixation écrite et le développement du graphisme alphabétique dans les populations de style oral (cf. *La Galaxie Gutenberg*, trad. J. Paré, Mame, 1967). Son prologue rappelle les travaux de Milmann Parry sur l'état pré-littéraire de poèmes homériques, et ceux de son disciple Albert Lord, dans *The Singer of Tales* (cf. Mc Luhan, *op. cit.*, p. 8). Dans le domaine biblique, le passage d'un stade à l'autre des « récits des Pères », forme orale et cultuelle transposée en récit littéraire par le Yahviste, a aussi suscité l'intérêt de von Rad (*La Genèse*, trad. fr., 1968, p. 27, où d'ailleurs il cite les travaux antérieurs et parallèles de H. Gunkel; voir aussi A. Lods, dans *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, pp. 128-153). Certes l'histoire des Proverbes n'a pas suivi les mêmes étapes que celle des « récits des Pères », mais on ne peut en déceler la vigueur originale et juger de la transformation qu'a pu leur faire subir, dans leur forme et leur portée religieuse, leur long cheminement, sans penser qu'ils furent longtemps affaire de transmission de bouche à oreille. Il y est sans cesse question de bouche, de lèvre, de langue qui s'adressent à l'oreille et par elle au « cœur » (cf. les pertinentes remarques de D. Louys, dans *Vav*, IV, 1969, n° 6, pp. 13-15, sur l'hébreu comme langue « parlée », comme « parole informatoire » destinée fondamentalement à un enseignement oral). Si l'on pense à la forme écrite des Proverbes, il semble que le noyau le plus ancien du « recueil » puisse être attribué à une époque très voisine de celle de la rédaction de l'histoire patriarcale.

2° *Sagesses de style oral d'Afrique.* — Que semblable appel à un « bon sens » (*leb*), qui, selon les Proverbes, est une des principales composantes de la sagesse, ne soit pas une fausse problématique est devenu chose certaine par la possibilité, que nous avons présentement, d'inventorier tout un trésor de proverbes nés et transmis de génération en génération dans des civilisations de culture exclusivement orale. Aussi croyons-nous utile de faire précéder la comparaison des proverbes bibliques et des passages analogues des sagesses du Proche-Orient ancien de citations d'un certain nombre de proverbes africains, qui, dans leur signification et plus souvent encore dans leur forme (parallélisme, recherche d'allitération), sont comparables aux proverbes bibliques. Dans ces cultures non écrites n'interviennent ni technique savante, patiemment élaborée, ni apport d'une classe intellectuelle privilégiée (encore faut-il sans doute distinguer les « conteurs » qui le sont parfois de père en fils, des gens du commun qui expriment leur expérience en dictons savoureux), ni monopole de clan ou d'administration se considérant comme gardienne d'un « ordre », dont il faut fixer les structures mentales et les règles coutumières parallèlement à ce que font prêtres et juristes en d'autres domaines et en partant d'autres impératifs : la foi, la loi, le lien d'alliance sacrale. B. Gemser (*Sprüche Salomos*, 2e éd., bibliographie p. 15) renvoie à une littérature arabe et édomite. Mais c'est à une littérature déjà élaborée que se réfère R. Blachère (*Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des Arabes à l'époque archaïque*, dans *Arabica*, I, Leiden, 1954, pp. 53-83). Le P. R. Holzer, alors professeur au scolasticat des Pères blancs de Vals, nous a fait connaître l'existence de recueils de proverbes kabyles, récemment recueillis et publiés par son confrère le P. H. Genevois, sous le titre *Taqsit el-Leydur* (Le poème des oiseaux) *et les sentences sapientiales dans la littérature populaire*, Fort-National, 1964, et, sans nom d'auteur : *Sagesse populaire*, 1962. On peut y noter des sentences proches des proverbes bibliques, par exemple :

A l'homme intelligent, un clin d'œil suffit,
pour le sot, il faut user du coup de poing (cf. Prov., x, 13; xvii, 10).

Le travail à entreprendre a l'air d'un lion;
une fois commencé, ce n'est plus qu'un lapin ! (cf. l'image de Prov., xxii, 13.

La forme de mashal numérique ternaire s'y rencontre (cf. *Taqsit el-Leydur*, pp. 65-67) comme en Prov., xxx, 15-31, sans cependant utiliser la forme de « surenchère » 3 et 4 (aboutissant au symbolisme du chiffre 7).

D'autres sources de connaissance d'une sagesse indépendante du « milieu scribe », celle de l'Afrique noire, nous sont heureusement plus accessibles. En voici des exemples pris à l'ouvrage du R. P. Albert (*Cameroun français. Au pays Bamileké*, Bandjoun, 1937, pp. 103, 109). La transcription de la langue originale permet d'y sentir une recherche de parallélisme rythmique et d'allitération. Citons : *Mo a soch na, ma te soch tsé a*, « L'homme lave son corps, il ne lave pas sa chance »; — *Mo ta kangue tchan, man no tchoukouo na*, « L'homme qui refuse la nourriture n'en chasse point le rat »; — *O nda ndin, nda nock*, « Tu prends un bambou, tu prends un serpent ! »; — *Nkouon-po jie po, nkouon-mset jie mset*, « Le pilon du tarot connaît le tarot, le pilon du maïs connaît le maïs » (à chacun son affaire). Ainsi donc se rencontrent souci de concision, recherche du parallélisme et de l'assonance, composantes spontanées de l'expression sententieuse des sages. Ceci est encore valable dans les proverbes d'autres peuples africains. De nombreux proverbes du Rwanda sont donnés par le P. D. Nothomb, P. B. (*Un humanisme africain; valeurs et pierres d'attente*, coll. Lumen vitæ, Bruxelles, 1965). Ainsi : *Iyakaremye ni yo ikamena*, « Celui qui a créé le crâne, c'est lui qui le brise » (p. 69). — *Uhinga atitonga ava ikigega*, « Celui qui cultive sans même chantonner remplit son grenier » (p. 125); — *Umwanzi agucisa icyobo, Immana igucira icyanzu*, « L'ennemi creuse ta fosse, tandis que Dieu t'ouvre une issue » (p. 137); —*Uko ziwuze, niko zitambirwa*, « Tels on bat les rythmes, tels on les danse » (p. 138; cf. aussi dans le même ouvrage, pp. 93, 140, 195, 267). D'autres très nombreux exemples d'une sagesse religieuse ont aussi été édités dans un ouvrage collectif dirigé par Edwin W. Smith (*Africa ideas of God*, Londres, 1966, 3e éd.). On trouvera des proverbes de la région Rwanda-Urundi cités pp. 195-196. P. ex. : *Agati gateretswe n'Immana, ntigakenurwa n'umuyaga*, « La petite plante que Dieu soigne n'est pas balancée par le vent » (trad. de Nothomb, *Humanisme africain*, cité plus haut, p. 137); — *Hako wishima washimwa n'Imana*, « Plutôt que de vous louer vous-mêmes, tâchez d'être loués par Dieu »; — *Ibitagira inama, ntibigira Imana*, « Pas de délibération, pas de Dieu » (rien ne sert de compter sur Dieu si l'on ne réfléchit pas). Et cette récitation Mende (*id., op. cit.*, p. 274) :

Ben mbee m' min bo mu ia
Yi min ka mbee, bei yama
Musue kee, du dia mu ia
Teen sana e, w'-' mu ia
M ben nakue boe ke

« Un homme qui n'a pas d'oncle est un esclave,
un fleuve qui n'a pas de source est un étang stagnant,
une femme sans mari est une courtisane de village,
une volaille sans cage est une volaille de fourré.
Mon oncle, j'ai dit ! »

D'autres cultures ont aussi leur sagesse et ses expressions proverbiales : voir *Le Livre de la sagesse*

malgache, édité par P. de Veyrières et G. de Méritens, Paris, 1967; et *Les Énigmes tunisiennes*, éditées par le P. Quémeneur.

La confrontation d'une telle sagesse, qui ne peut porter que depuis peu le nom de « littérature », avec le livre des Proverbes a éveillé l'attention des biblistes travaillant en terre africaine. Modestement, les étudiants du grand séminaire de Koumi, à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), ont donné les premiers linéaments de leurs recherches dans leur bulletin de liaison (ronéotypé, hors commerce), *La Voix du séminariste*, mai 1968, pp. 13-21. Nous en extrayons ce jugement: « Au point de vue littéraire, ils empruntent les mêmes formes d'expression : on retrouve dans les proverbes africains et dans les proverbes de la Bible le ton du conseil, qui s'exprime en énonçant une préférence, la simple affirmation, la remarque sur la vie sociale, le conseil plus ou moins direct à la deuxième personne, la satire ironisante, les comparaisons imagées. — Les proverbes bibliques sont souvent plus abstraits. Ils ont également cette particularité qu'ils comportent souvent deux membres de phrases se répondant mutuellement (Prov., XI, 13). Les proverbes mossis et dagaras se contentent d'exprimer une idée à la fois, quitte à éveiller l'attention sur la vérité correspondante. Cela fait sans doute moins complet en enseignement, mais ils gagnent de beaucoup en brièveté, variété et légèreté. D'où leur emploi fréquent et facile en conversation ». Après avoir parlé du cadre animalier très évoqué dans les proverbes africains, du genre « énigme », l'auteur conclut : « Ce genre énigmatique qui fait le charme des proverbes ne se conserve vraiment que dans une tradition orale comme c'est le cas en Afrique. On y est initié directement, non par la lecture, mais en écoutant et en s'habituant aux insinuations et aux rapprochements faits par les vieux entre les situations. C'est ainsi que les jeunes s'initient à la sagesse et au langage des proverbes. — Malgré ces différences, le genre littéraire des proverbes bibliques et africains reste le même. La vérité est exprimée de façon laconique, dans une phrase brève, facile à retenir. On soigne la forme de la phrase pour lui donner un tour attrayant, agréable à l'oreille, propre à flatter l'esprit, et invitant à la réflexion » (p. 19). On comprend alors le constant appel à « écouter », qui marque les conseils des sages en Égypte comme en Israël.

Citons parmi le florilège proposé : proverbe mossi : *Waoghr kakamd sâo poghr gu-bila*, « Mieux vaut une figue avec le respect, qu'une noix de cola avec l'effronterie » (cf. Prov., XV, 17); — prov. mossi : *Pand ! pand ! yaa talgh yô-kwègha*, « Flots de paroles, vie courte de roturier ! » (cf. Prov., XIII, 3); — prov. guronsi : *Ne pwâ lim bè bobwà swi yè*, « L'effort de la saison sèche ne remplit pas le grenier » (cf. Prov., XX, 4); — proverbe mossi : *Zab-tëes yaa tê-wâada*, « Qui rappelle les querelles est un destructeur de cités » (cf. Prov., XVII, 19). L'on voit ainsi que des thèmes communs apparaissent, des procédés rythmiques, assonantiques aussi. On peut cependant noter que le parallélisme antithétique habituel en *Prov., II* et *V* est très rare dans l'expression de l'Afrique noire.

Un africaniste, le P. I. de Souza, résumait en ces termes ses réflexions sur le thème *Bible et culture africaine* (Abidjan, 1968) en ce qui concerne le genre de sagesse : « Le but de cette littérature (sapientiale) est de transmettre une philosophie, une conception de la vie, la façon de se comporter dans la vie, vis-à-vis des voisins, des événements et surtout vis-à-vis de Dieu pour être heureux. Il ne s'agit pas d'une philosophie systématisée, abstraite, formulée en des thèses définies et démontrées, dont le levier serait la raison raisonnante. Mais ce sont des réflexions engendrées par l'expérience de la vie, l'observation des événements, des menus faits quotidiens et de la nature. »

« Ici encore nous voyons une notable similitude avec la littérature africaine. Nous avons une philosophie, nous avons une sagesse. Mais, pour s'y initier, il ne faut pas recourir à des traités, à des systèmes bien charpentés préoccupés d'idées claires et distinctes ou à une dialectique rigoureuse hégélienne. Tout comme la sagesse israélite, elle est une philosophie concrète qui part du réel, colle au réel et se trouve ordonnée à l'efficacité. Elle ne s'exprime pas seulement dans les proverbes; elle se traduit aussi par les chants, les cérémonies de l'enfance, les initiations et les funérailles. Elle est présente dans la conversation courante qui utilise largement le proverbe. »

« Or je crois qu'à partir des proverbes on peut dégager les lignes de force de la philosophie. Tout comme dans la littérature israélite, les proverbes trouvent leur noyau initial dans la contemplation des phénomènes naturels, des hommes et dans l'expérience de la vie. Leur connaissance est signe de culture. Et les gens le savent bien. Écoutez les vieux : tous leurs discours sont émaillés de proverbes et tiennent leur densité et leur poids de l'usage qu'ils savent faire des sentences et des maximes. »

« Les Africains sont donc à l'aise quand ils ont l'occasion de feuilleter ou d'entendre lire la littérature sapientielle de la Bible, parce qu'il y a sur ce point une certaine connaturalité entre l'âme israélite et l'âme africaine ».

Et encore ce jugement d'un Kabyle, Yusef Umangellat, sur la sagesse de sa race, dans la préface du recueil cité plus haut de H. Genevois : « Les dits de sagesse abondent dans notre littérature populaire. Leur richesse est insoupçonnée, comme celle de notre âme elle-même dont ils sont le miroir fidèle... Proverbes et dictons sont notre manière de raisonner quand nous pensons et parlons en kabyle. Nous ne sentons plus alors la valeur du raisonnement cartésien : il nous semble désincarner la vie, l'arracher à toutes les circonstances multiples et subtiles qui lui donnent son visage de chaque instant... Pour qu'un proverbe, une sentence, ou même un simple bon mot, prenne pied chez nous, il doit être bien dit, direct comme une balle de fusil, mais il faut plus encore qu'il soit l'expression de nos expériences communes et quotidiennes : du travail, surtout celui des champs, des relations entre parents, amis et étrangers, de nos petites joies et de nos grandes misères, de notre patience et de notre espoir en face de l'adversité. Expression aussi de notre philosophie de la vie, de nos conceptions du bien et du mal ou mieux, peut-être, du convenable et de l'inconvenant. Expression, enfin, de toute notre âme, simple et complexe à la fois, tendre et rude en même temps » (*Taqsit el-Leydur*, pp. 1 sq.).

Nous nous excusons de ces longues citations. Elles vont trop nettement dans le sens de nombreuses conversations que nous avons pu avoir avec des missionnaires et des ethnologues ouverts à la question de l'expression sentencielle dans le monde de culture orale, pour que nous ne proposions pas de telles remarques à la réflexion de quiconque se penche sur la forme proverbiale de la littérature biblique.

Il nous semble en effet que les études menées par des exégètes occidentaux habitués à travailler sur des textes fixés, après un stade de vie orale, par des gens de métier, auront tout avantage à accepter d'envisager une phase prescripturaire de la sagesse d'Israël (ce qui se fait sans difficulté pour les écrits évangéliques porteurs eux aussi de formes sapientielles, mashals et paraboles, communes aux rabbins

enseignants et aux prédicateurs évangéliques, le Christ le tout premier). D'un autre côté, les questions et les lumières venues du champ de recherche des philosophes et des ethnologues sensibles aux possibilités d'interprétation offertes par la méthode structuraliste trouveront une matière amplifiée dans la conjonction des sagesses demeurées orales jusqu'à notre époque, et que la technique moderne permet de recueillir encore à l'état sauvage, et des sagesses très anciennement fixées par écrit.

3° *Sagesses de l'ancien Proche-Orient.* — Les références toujours faites aux recueils de sagesse, aux enseignements des littératures de l'ancien Proche-Orient appellent quelques réflexions. Elles n'atteignent que des textes recueillis dans des fouilles archéologiques, fixés par l'écriture, émanant de lettrés, au moins dans leur forme définitive (cf. *Sagesses du Proche-Orient ancien*, pp. 43, 47, où est bien noté le travail de transmission dont témoignent certains textes de Sumer à Agadé, Mâri sans doute, les pays Hourrites et Ras-Shamra). C'est aussi le cas des écrits bibliques. Elles ne peuvent donc nous renseigner qu'indirectement sur ce qu'a pu être la sagesse de ces pays en sa forme orale, plus populaire. On a pu écrire : « Il est plus juste de dire qu'en Orient la sagesse est morte dans les livres que de dire qu'elle est dans les livres », chez les gens du livre. Voir, chez B. Lang (*Lehrrede*, p. 40-46), le paragraphe consacré à la formation à la sagesse hors des écoles. Il est cependant possible de distinguer à l'intérieur même de ces « reliques du passé » une certaine évolution de la pensée (c'est plus aisé pour l'Égypte que pour la Babylonie). Ordinairement ce que nous savons des circonstances politiques, économiques, sociales de la vie du pays permet de percevoir cette évolution. On peut ainsi tenter une pré-histoire de la sagesse écrite en discernant en son sein, autant que faire se peut, des éléments évidemment archaïques, tout comme cela se pratique dans l'histoire de l'architecture. Sous un autre point de vue, l'appel à une « influence diffuse » des civilisations riches, pour rendre compte des ressemblances de forme et de pensée relevées entre divers genres littéraires sapientiaux répartis sur l'ensemble du monde oriental ancien, ne doit pas faire sous-estimer la puissance créatrice de cultures apparues plus récemment sur l'aire du Croissant Fertile ou réputées plus pauvres. Tout l'effort déployé pour expliquer le livre des Proverbes à la lumière de l'orientalisme en ses divers domaines, s'il n'est pas à dédaigner et s'il n'a pas dit son dernier mot, ne doit pas créer un nouveau mythe, celui d'une « Science » qui dédaigneusement bifferait d'un trait tout appel à la conscience d'un humanisme universel et fondamental, d'où émane toute « littérature » avant même qu'elle en prenne et la forme et le nom. Ainsi n'a-t-on pas à refuser toute spontanéité aux plus belles prières d'Israël au nom de l'existence de schèmes semblables attestés en Phénicie (cf. J. Kœnig, en *R. H. R.*, XVII, 1968, p. 87). Ces schèmes existent d'ailleurs tout aussi bien en Babylonie et en Égypte, avec les mêmes mots-clés et sur des monuments qui n'ont rien à voir avec une littérature de clercs. Kramer souligne très justement la « portée universelle des vieux proverbes sumériens » qui révèlent une mentalité étrangement proche de la nôtre (*L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1957, p. 164), ce que faisait aussi remarquer F. Wendel dans la présentation des études du *Colloque de Strasbourg* de 1962, dans *Sagesses du Proche-Orient ancien*, *op. infra cit.*, p. 2.

Nous ne croyons pas utile de détailler ici toute la bibliographie afférente à la question de la confrontation des sagesses orientales et de la Bible. B. Gemser en donne une part abondante, mise à jour en 1962 pour la seconde édition de ses *Sprüche Salomos*, *op. cit.* (cf. pp. 14-15). Plus que des études, il est utile de signaler les recueils de textes qui permettent une investigation personnelle. — Pour la sagesse suméro-akkadienne, voir : E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs*, Philadelphie, 1959 (les textes cités ne sont pas tous traduits); W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, qui donne les textes en cunéiformes (planches), une transcription et une traduction anglaise. Ce recueil utilise tout l'apport antérieur de St. Langdon, Br. Meissner, E. Ebeling. Les textes donnés par Lambert ont fait l'objet d'une traduction en langue italienne éditée par G. Castellino, *Sapienza babilonese*, Turin, 1963, p. 114. L'auteur, sumérologue apprécié, a voulu par cette présentation très abordable, permettre à un large public d'accéder à ces textes. Ils sont traduits, présentés et accompagnés de toutes les références scientifiques désirables, dont trop souvent seules les éditions dites savantes sont munies. — Pour l'Égypte, on n'a jusqu'à présent qu'une traduction globale, celle de Fr. W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955. On n'y trouvera malheureusement pas la sagesse d'Onkhsheshonqy éditée par B. H. Stricker, *Jaarb. Ex Or. Lux*, XV, 1957-1958, pp. 11-33, en trad. néerlandaise. Les biblistes connaissent bien les recueils de textes orientaux de Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e éd., Berlin et Leipzig, 1926 (=*A. O. T. A. T.*), et de James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2e éd., Princeton, 1955 (=*A. N. E. T.*), qui ne comporte ni le papyrus Insinger, ni le papyrus d'Onkhsheshonqy. La collection *Littératures anciennes du Proche-Orient* (=*L. A. P. O.*), dont le premier volume est paru en 1967 (*Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, de P. Barguet) et le deuxième en 1969 (*Les lois assyriennes*, de G. Cardascia), offrira en langue française une traduction complète de ces textes. L'édition de J. Perlman, *The book of Assyro-Babylonian Proverbs*, Tel-Aviv, 1947 (en hébreu) pourra aider à une confrontation des textes orientaux et du livre biblique. Il convient aussi de se référer à *Sagesses du Proche-Orient ancien*, *op. cit.*, pp. 48 sq. pour un fragment de texte trouvé à Ougarit. Il a été présenté par J. Nougayrol dans une communication au Colloque du Centre d'études d'histoire des religions de Strasbourg en 1962.

En traitant des accords à signaler entre le livre des Proverbes et les écrits similaires de l'ancien Orient, il faut considérer : les ressemblances de forme; — les rencontres d'idées. Il ne nous paraît pas utile de mettre en cause la question d'emprunts, en quelque sens que ce soit. A d'autres d'y répondre. Les rapprochements que nous proposerons par la suite ne visent qu'à mieux mettre en valeur l'universalité d'une réflexion sapientiale aux temps bibliques et les constantes qui en déterminent les thèmes.

1. *La forme.* — Y a-t-il dans l'ancien Orient, des collections de « dictons » dont la forme se rapproche de celle des mashals de *Prov.*, *II* et *V* ? On en aura la preuve dans le recueil de « proverbes » sumériens (*C. B. S.*, 13980) cité par Van Dijk (*Sagesse suméro-akkadienne*, p. 6) et par les dictons étudiés par le même auteur, pp. 7-11 (ainsi le dicton « plaisir dans la boisson, fatigue dans le chemin »); voir aussi Gordon, *Sumerian Proverbs*. — Dans le domaine babylonien (en dépendance, semble-t-il, de Sumer pour les textes akkadiens anciens), on trouvera une collection de « Proverbes » en Lambert, *op. cit.*, pp. 225-281; Castellino, *op. cit.*, pp. 100-110; *A. N. E. T.*, pp. 425-427; *D. B. S.*, I, col. 832 sq. La forme mashalique est très voisine de celle des proverbes bibliques. Un peu moins proches les *popular sayings* de Lambert, pp. 214-229, et Castellino, pp. 97-99. Les thèmes sont le plus souvent des fables animalières, même si elles sont réduites à un distique. — En Égypte, le genre sapientiel se présente surtout sous forme d'instructions, d'enseignements et s'exprime par des « discours » dont le mashal n'est d'ailleurs pas absent. Mais des recueils de sentences organisées en séries de dictons n'interviennent qu'aux époques récentes : papyrus Insinger, Sagesse d'Onkhsheshonqy. Les

autres livres de sagesse (Kagemni, Ptahotep, Mérikarê, Ani, Amenopé et même Amenemhat Ier plus « politique ») se rapprochent dans leur forme de sections comme *Prov., III, IV*, ou des développements de Ben Sirah.

Il est utile aussi de remarquer la parenté existant entre l'introduction d'un livre comme Prov., I, 1-7 avec celle de la sagesse d'Amenopé, I, 1-12 (*A. N. E. T.*, p. 421) ou celle de la sagesse d'Amennakhte (cf. *Rev. d'Ég.*, X, 1955, pp. 64 et 70 n. 6). Ressemblance encore dans le procédé didactique d'appel à l'attention adressé au « fils » : Prov., II, 1; III, 1; IV, 10, etc. et Amennakhte (*loc. cit.*, p. 65-D), Amenopé, II, 13 et Enseignements de Shuruppak (Lambert, *op. supra cit.*, p. 92).

Les expressions communes aux sagesses israélite et égyptienne ont été étudiées par P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, pp. 64-67. Certaines d'entre elles relèvent d'ailleurs du langage du droit en Israël et dans les pays sémites (H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, pp. 106-116).

Il nous serait fort utile de connaître la sagesse cananéenne. W. F. Albright a attiré l'attention sur ce qu'il appelle des « sources cananéennes » de la sagesse biblique (dans *Mélange Rowley, V. T. Suppl.*, III, 1955, pp. 1-15). En fait, il cite seulement deux passages des poèmes de Ras-Shamra (épopée de Baal, I AB II, 6 sq.; 28 q. = Gordon, *Ugaritic Literature*, n° 49 et I Aqhat I, 113), comparés à Prov., X, 26 et XXVII, 2, et fait remarquer que le schème rythmique commun à ces passages est absent des dits sapientiaux d'Égypte. Il note aussi que Prov., VIII, 22-30 et IX ont des expressions proches de celles de l'épopée de Baal et que la demeure de la Sagesse correspond à ce qu'a fait connaître l'archéologie ouest-sémitique; qu'une forme comme *ḥokemôth* (Prov., IX, 1) et certaines expressions obscures s'expliquent pour le mieux par le recours à l'ougaritique. En *B. A. S. O. R.*, 89, 1943, pp. 29-32, il signale *An archaic hebrew Proverb in an Amarana letter from central Palestine* (cf. Prov., VI, 6 et XXX, 25) qui donne l'abeille comme modèle de travail. M. Dahood en diverses études et spécialement dans *Proverbs and North-West semitic philology*, Rome, 1963, a poussé beaucoup plus loin ses investigations en ce domaine. Il a été suivi par W. A. van der Weiden, *Le livre des Proverbes, notes philologiques*, P. I. B., Rome, 1970. Étudiant Prov., XXX, G. Sauer s'est spécialement intéressé à la possibilité d'emprunts de la sagesse israélite au milieu cananéen. Il y a évidemment là une recherche à poursuivre (cf. G. Sauer, *Die Sprüche Agurs, op. cit.*, Stuttgart, 1963).

2. *Les thèmes.* — Il y a lontemps, depuis la découverte et l'édition de la *Sagesse d'Amenopé* (édit. et trad. par W. Budge en 1923-1924), que l'attention a été polarisée par l'examen des ressemblances frappantes qui existent entre ce livre égyptien — qui peut, en son fond, dater du Nouvel Empire, même si le papyrus qui nous en livre le texte n'est que du IXe s. av. J. C. — et Prov., XXII, 17-XXIII, 15.

Dans ce sens : Ad. Erman (*S. P. A. W.*, 1924, pp. 86-93, et *O. L. Z.*, XXVII, 1924, col. 241-312), puis L. Keimer (*A. J. S. L.*, 1926, pp. 14-17) et plus récemment Ét. Drioton (en *Mélanges A. Robert*, 1957, pp. 254-280; *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, pp. 229-241; enfin, dans *Mémorial A. Gelin : A la rencontre de Dieu*, Lyon-Le Puy, 1961, pp. 181-191), à qui se sont opposés entre autres B. Couroyer (dans *R. B.*, LXX, 1963, pp. 208-224) et B. Gemser (*Sprüche Salomos*, pp. 83-85).

Le rapprochement de cette section de Proverbes et de passages disséminés dans tout le livre égyptien oblige à parler d'emprunt de l'un à l'autre. Les arguments de Keimer, auxquels Drioton en a ajouté d'autres, ne paraissent pas suffisants aux égyptologues pour admettre la thèse, jugée trop abrupte, de ce dernier : emprunt de l'Égypte à l'écrit biblique. Il reste que l'inverse leur semble devoir être admis. Les difficultés soulevées par Drioton contre cette thèse, et qui ne sont pas dénuées de tout fondement, laisse place à une autre hypothèse : l'existence d'une source commune, peut-être cananéenne, rendrait compte de certaines étrangetés de style signalées dans cet écrit par les égyptologues. D'autre part, A. Alt a rapproché certaines singularités de composition du livre d'Amenopé de la façon dont se présente le livre de Qohéleth (*Mélanges Rowley*, dans *V.T. Suppl.*, III, 1955, p. 24). Le commun manque de logique dans l'exposé du thème central (différent chez l'un et chez l'autre !), le retour de part et d'autre à des thèmes déjà traités, l'existence de doublets évidents en Amenopé, ne sont certes pas des arguments qui permettent de supposer quelque relation que ce soit entre les deux ouvrages. Mais Alt en déduit bien plutôt qu'Amenopé a pu être formé à partir de sources diverses, dont il n'est pas certain que toutes soient d'origine égyptienne. La Phénicie, Canaan, pourraient faire figure de fournisseurs valables. Outre les études déjà citées, on trouvera un examen plus précis des rapprochements possibles entre *Amenopé* et les Proverbes en notre Commentaire des Proverbes, pp. 175-179.

Des rapports assez étroits ont aussi été signalés avec la *Sagesse d'Ahiqar*. P. Grelot, en *R. B.*, LXVIII, 1961, pp. 178 sq., a relevé ceux qui intéressaient le texte araméen de cet ouvrage, qui en constitue la partie la plus ancienne, insoupçonnable d'avoir été influencée par les livres bibliques. Rappelons que ce livre, sous une forme qu'il n'est guère possible de définir, était connu des Juifs d'Éléphantine (Ve s. av. J. C.). Ce sont les fragments trouvés en ce lieu qu'utilise P. Grelot.

Pour aider la tâche du lecteur qui se voit constamment renvoyé à des éditions de textes orientaux souvent difficiles à consulter, nous en donnons ici les principaux, lorsqu'ils traitent de thèmes communs avec les Proverbes. Il ne s'agit pas, nous l'avons dit, de dirimer une question de dépendance littéraire, ni même de juger d'une supériorité de sens religieux d'une sagesse par rapport à une autre. Nous refusons pour notre part d'admettre le préjugé que toute expression de sagesse, parce qu'elle se trouve dans la Bible, est nécessairement plus religieuse qu'une autre et que toutes les générations qui ont construit la sagesse biblique ont eu conscience de sa participation à la propre Sagesse de Dieu. Cette conscience s'est fait jour peu à peu, elle s'est exprimée clairement dans les écrits les plus récents, elle est le fruit d'un mûrissement théologique progressant conjointement avec l'éclosion d'autres valeurs religieuses. Une vue nivelante de la révélation, dont la sagesse est aussi une expression, d'ailleurs originale, est en définitive une conception appauvrissante d'une action divine qui se serait passée des temporisations et des acquisitions nécessaires à tout progrès dont l'homme est l'acteur et le bénéficiaire.

Ainsi précisé le sens de cette partie de notre travail, nous adoptons une classification dont le seul but est de faciliter la confrontation de textes épars en des recueils qui n'ont guère eu le souci de notre logique.

a) Les sages et le service divin :

Chaque jour à ton dieu rends hommage,
offrande, invocation (et) encens convenable.
Vers ton dieu que ton cœur se porte,
c'est cela qui convient à la divinité.
Prière, supplication, prosternement

(si) chaque jour tu lui donnes, ton pouvoir sera fort
et, dans l'abondance, grâce à Dieu tu prospéreras.
(*D. B. S.*, I, 833, col. I verso;
A. N. E. T., 427, 35-40; Lambert, 105, 135-141;
Castellino, 74, 135-141)

Célèbre la fête de ton dieu, recommence à sa date.
Dieu est mécontent d'être négligé...

. . . . . .

Le chant, la salutation, l'encensement sont sa nourriture;
recevoir le prosternement est son droit.
Celui qui fait cela Dieu exalte son nom...
(Ani, III, 4-9)

Fais des monuments ... pour la divinité;
c'est ce qui fait vivre le nom pour celui qui le fait.
Un homme doit faire ce qui est un avantage pour son *baï* :
le service mensuel du prêtre...
Rends florissantes les tables d'offrandes,
accrois les pains et ajoute aux offrandes quotidiennes,
c'est un avantage pour qui le fait...
(Mérikarê, 63-69)

Fais honneur à Yahweh de tes biens,
des prémices de tous tes revenus
et tes greniers seront remplis de blé
et tes cuves déborderont de vin.
(Prov., III, 9-10)

b) Dieu et les comportements humains. — *Dieu meilleur que la richesse :*

Ton soutien, ce ne sont pas les richesses : c'est ton dieu !
(Lambert, 232, 42; Cast., 101, 42-43)

La bénédiction de Yahweh, c'est cela qui enrichit
et le labeur n'y ajoute rien.
(Prov., X, 22)

Meilleure la pauvreté voulue de Dieu
que des richesses dans le trésor.
(Amenopé, IX, 5-6)

Mieux vaut être loué comme un philanthrope
qu'avoir une richesse dans le grenier.
Meilleur est le pain si le cœur est joyeux
que la richesse avec le chagrin.
(Amenopé, XVI, 11-14)

Un peu de bonheur dans la crainte de Yahweh
vaut mieux qu'une immense réserve avec de l'inquiétude.
(Prov., XV, 16)

Celui qui se confie en sa richesse tombera
mais comme la frondaison les justes pousseront.
(Prov., XI, 28)

Ce que Dieu abhorre ou estime :

La vertu du juste est plus acceptée (de Dieu)
que le bœuf de l'homme inique.
(Mérikarê, 128)

Pratiquer la justice et l'équité
est préféré par Yahweh au sacrifice.
(Prov., XXI, 3)

Une autre chose est agréable au cœur de Dieu
c'est de tarder avant de parler.
(Amenopé, V, 7 sq.)

Dieu hait celui qui parle hypocritement
et sa grande abomination c'est la langue double.
(Amenopé, XIV, 2-3)

Les lèvres menteuses sont une abomination pour Yahweh
mais ceux qui pratiquent la vérité ont sa complaisance.
(Prov., XII, 22; cf. plus généralement
Prov., III, 32; XI, 20)

Confiance en Dieu providence :

Vraiment tu ne connais pas les desseins de Dieu
ainsi ne peux-tu pas connaître le lendemain.
Repose-toi sur les bras de Dieu
alors ton silence tombera sur lui.
(Amenopé, XXIII, 10 sq.; cf. XXIII, 5-8)

Ne passe pas le jour à te soucier du lendemain.
Quand le jour se lèvera, que sera demain ?
L'homme ignore ce que sera demain !
Tandis que Dieu demeure dans sa perfection,
l'homme est dans son insuffisance.
Une chose sont les paroles que prononcent les hommes,
une autre l'action de Dieu.
(Amenopé, XIX, 11-17)

Ne te loue pas du lendemain
car tu ignores ce qu'enfantera aujourd'hui.
(Prov., XXVII, 1)

A l'homme les projets du cœur
mais de Yahweh vient la décision.
(Prov., XVI, 1)

Le cœur de l'homme suppute sa voie
mais c'est Yahweh qui affermit ses pas.
(Prov., XVI, 9)

Dieu sauvegarde de l'ordre moral, de la justice :

Si on amène des citoyens de Nippour pour une affaire
mais qu'il (le roi) accepte des présents et les piétine,
Enlil engagera contre lui une armée du dehors
et abattra son armée.
(Lambert, 112-113; Cast., 68, 11)

Ne dis pas : « J'ai trouvé un puissant haut-placé,
je puis donc léser un homme en ta ville ! »
Ne dis pas : « J'ai trouvé un (patron ?),
je puis donc léser celui que je hais ! »
Vraiment tu ne connais pas les desseins de Dieu...
(Amenopé, XXII, 1-5)

Ne dis pas : « Je rendrai le mal ! »
Espère en Yahweh et il te sauvera.
(Prov., XX, 22; cf. XV, 29; XVII, 15)

Dieu garant de l'honnêteté, de la propriété :

Celui qui lèse dans les champs
et qui se lie par de faux serments
il est enveloppé au lasso
par la puissance de la Lune (Thot).
(Amenopé, VII, 17-19)

Prends garde d'empiéter sur les limites des terrains
de peur que la crainte ne t'emporte.
On contente Dieu en (respectant ?) les cadastres
qui délimitent les frontières des terres cultivées.
Désire pour toi faire ton salut.
Prends garde au Maître Universel.
N'empiète pas sur le sillon d'un autre.
Il t'est utile d'être sans mal vis-à-vis d'autrui.
(Amenopé, VIII, 11-16;
cf. VII, 12-13 cité *infra*)

Ne fausse pas la balance et n'altère pas les poids.
Ne convoite pas une mesure du champ
et ne jette pas dehors ce qui appartient au trésor.
Le Babouin (Thot) siège auprès de la balance
et son cœur est son peson.
Quel dieu est comme le Grand, Thot,
qui a inventé la création de ces objets ?
Ne te laisse pas aller à alléger les poids,
ils causeraient du dommage au nom de (?) la puissance de Dieu.
(Amenopé, XVII, 20 - XVIII, 7)

Ne déplace pas une borne à la limite des champs cultivés
et ne change pas la longueur du cordeau.
Ne convoite pas pour une cordée de terrain
et ne viole pas les limites d'une veuve...
(Amenopé, VII, 12-13)

Le boisseau est l'œil de Rê;
c'est une abomination pour lui que d'en dérober (quelque chose).
(Amenopé, XVIII, 23 - XIX, 1)

Les balances faussées sont une abomination pour Yahweh
mais le poids exact a sa complaisance.
(Prov., XI, 1

Balances et plateaux justes sont à Yahweh
et tous les poids du sac sont son œuvre.
(Prov., XVI, 11)

Ne déplace pas la borne ancienne
que tes pères ont établie.
(Prov., XXII, 28)

Ne déplace pas la borne ancienne
et dans les champs des orphelins n'entre pas
car leur vengeur est puissant
et c'est lui qui plaidera leur cause contre toi.
(Prov., XXIII, 10)

c) La sagesse.— Les sages orientaux ont poussé moins loin que les Israélites leurs réflexions sur la sagesse : sa nature, son origine, ses relations avec Dieu. Nous rappro-

chons donc des textes qui se situent en deçà de cette réflexion. La littérature suméro-babylonienne ne nous en fournit aucune sur ce sujet. On hésite même, lorsqu'il s'agit de préciser quels mots pouvaient bien équivaloir à la *ḥokmah* biblique en sumérien, en akkadien ou en égyptien.

Le sage est celui qui écoute :

Il est utile d'écouter pour un fils qui entend.
Quoi qui soit entendu pénètre celui qui écoute
et celui qui écoute devient un homme obéissant.
Celui qui est capable d'écouter est capable de parler.
(Ptahotep, XVI, 3 sq. = 534-538)

Personne n'est né savant !
(Ptahotep, V, 6 = 41)

Prête l'oreille, écoute ce qui t'est dit,
applique ton esprit à comprendre.
C'est une chose utile que de mettre cela dans ton cœur
et une chose néfaste que de le négliger.
(Amenopé, III, 9-12)

... le sage écoute un conseil.
(Prov., XII, 15*b*)

... l'homme qui écoute pourra parler toujours.
(Prov., XXI, 28*b*)

La folie est liée au cœur du jeune homme,
la verge et la discipline l'en éloignent.
(Prov., XXII, 15)

Importance de la parole :

Si tu es sage et modeste, retiens (?) ta parole.
Que ta bouche soit serrée, ta parole réservée.
Comme la richesse humaine, que tes lèvres soient rares !
(Lambert, 101, 25 sq.;
D. B. S., I, 833, col. I recto, lignes 19-20;
A. N. E. T., 424, 19-24)

Dans une rue fréquentée, n'élève pas la voix, ne médis pas d'autrui :
l'ami au non-ami n'adresse pas la parole.
Tu en aurais le fruit :
mépris, perfidie, inimitié sans remède.
(Ras-Shamra; cité par J. Nougayrol,
Sagesse du Proche-Orient, 1964, p. 49)

Si tu es un notable siégeant au conseil de son maître,
mets ton esprit en garde le plus possible.
Tais-toi, c'est plus utile que la (plante ?) *teftef*.
Tu ne dois parler que quand tu sais que tu comprends.
Celui qui parle dans le conseil doit être un artiste.
La parole est plus difficile que tout autre travail !
(Ptahotep, XI, 9-11 = 362-368;
A. N. E. T., 414)

Sois un artisan de la parole et ainsi tu pourras être fort,
car la parole est une épée pour (un homme)
et parler est plus valeureux que combattre.
(Mérikarê, 32; *A. N. E. T.*, 415*a*)

Ne parle pas beaucoup; tais-toi et tu seras heureux !
Ne sois pas bavard !
(Ani, IV, 1-2)

Ne dévoile pas tout ton cœur à un étranger
de façon à laisser découvrir ton langage contre toi.
Si une remarque sort de ta bouche inconsidérément
et qu'elle soit répétée,
cela te fera des ennemis.
Un homme peut amener la ruine par sa langue.
(Ani, VII, 7-9)

Une autre chose est agréable au cœur de Dieu :
tarder avant de parler.
(Amenopé, V, 7-8)

Passe la nuit avant de parler.
(Amenopé, V, 13)

Quant au vrai silencieux
il est comme un arbre qui croît dans le verger.
Il verdit et il double sa récolte.
(Amenopé, VI, 7-8)

Ne vide pas ton sein (tes pensées intimes) devant les gens
et ainsi tu ne feras pas tort à ta réputation (?).
Ne laisse pas tes discours aller de-ci de-là parmi les gens
et ne prends pas plaisir (à être) avec un bavard.
(Amenopé, XXII, 11-14)

Celui qui surveille sa bouche se garde lui-même;
celui qui ouvre trop larges ses lèvres, à lui la ruine !
(Prov., XIII, 3)

L'homme intelligent garde le silence.
(Prov., XI, 12*b*)

Celui qui ménage ses paroles s'y connaît en savoir.
(Prov., XVII, 27*a*)

Celui qui garde sa bouche et sa langue
se garde des angoisses.
(Prov., XXI, 23)

Conduite à tenir dans les contestations :

Où il y a dispute, ne te précipite pas,
dans la dispute on te prendrait pour arbitre
et toi tu servirais de témoin.
A un jugement qui ne te regarde pas
ils t'emmèneraient pour te convaincre !
En présence d'une dispute, ne cherche pas à la résoudre.
(Lambert, 101, 31-38;
D. B. S., I, 833, col. I recto, lignes 26-30;
A. N. E. T., 426*b*, 30-38)

Si tu rencontres un interlocuteur (?) en son heure (de colère ?),
un homme de peu de poids et certes non semblable à toi,
ne t'irrite pas contre lui quand il est faible.
Laisse-le tomber, qu'il se punisse lui-même.
(Ptahotep, VI, 1-3 = 74-77)

Garde-toi de provoquer une discussion avec celui dont la bouche est brûlante
et ne le pique pas par des paroles.
Patiente devant l'adversaire,
courbe-toi devant qui commet une violence.
Passe la nuit avant de parler :
la tempête éclate comme la flamme dans les roseaux.
Quand le bouillant est à son heure
recule devant lui et abandonne-le à sa propre force.
C'est Dieu qui saura le lui rendre.
(Amenopé, V, 10-17)

Ne crie pas contre qui t'offense
et ne réponds pas pour ta propre défense.
(Amenopé, IV, 10 sq.)

Ne sois pas provocant envers un compagnon querelleur
et ne lui donne pas l'occasion d'exprimer ses affaires de cœur (?).
(Amenopé, XXII, 20-21)

Ne fais pas ton ami d'un homme irascible
et ne t'approche pas de lui pour causer avec lui.
(Amenopé, XI, 13-14)

Si tu rencontres un polémiste (?) en action,
qui sait diriger sa volonté,
un homme plus notable que toi,
plie les bras et courbe le dos.
Ne t'anime pas contre lui,
il ne pourra pas t'égaler.
(Ptahotep, V, 10-11 = 60-63)

Ne sois pas agressif,
ou tu te feras insulter.
(Onkhsheshonqy, XI, 5)

Ne lie pas amitié avec un excité
et avec un irascible ne va pas,
de peur que tu ne t'habitues à ses voies
et que tu n'y trouves un piège pour ta vie.
(Prov., XXII, 24 sq.

Ne réplique pas à l'insensé sous le coup de sa folie
de peur de lui ressembler toi aussi.
(Prov., XXVI, 4)

Les lèvres de l'insensé en arrivent à la contestation
et sa bouche appelle les coups.
(Prov., XVIII, 6)

Chasse le moqueur et la querelle s'en ira
alors cesseront les litiges et le mépris.
(Prov., XXII, 10)

Commencer une contestation c'est libérer des eaux,
avant que le procès ne s'engage, abandonne.
(Prov., XVII, 14)

Ce que tes yeux ont vu, ne le produis pas trop vite au procès.

Que feras-tu en fin de compte
quand ton adversaire t'aura confondu ?
(Prov., XXV, 8-9)

La médisance :

Rends ta langue indemne des paroles offensantes
et tu seras le bien-aimé de la foule.

. . . . . .

Que tu entendes le bien ou le mal
laisse-le dehors, pour qu'il ne soit pas entendu.
Mets un bon rapport sur ta langue
tandis que le mal demeure caché dans ton sein.
(Amenopé, x, 21-xi, 11)

Celui qui dissimule une faute appelle l'amitié
mais celui qui revient sur le fait se coupe d'un ami.
(Prov., xvii, 9)

d) La justice. — Des textes avec mises en garde contre la falsification des mesures, le déplacement des bornes, véritable atteinte à la justice garantie par Dieu même, ont été cités ci-dessus. Les textes suivants considèrent surtout le devoir de justice envers les malheureux :

Accomplis la justice, ainsi tu resteras longtemps sur terre.
Console celui qui pleure,
ne fais pas violence à la veuve.
Ne prive pas un homme des biens de son père,
ne cause pas de dommages aux grands en leurs possessions,
garde-toi de punir à tort, ne tue pas :
cela te sera utile.
(Mérikarê, 46-48)

Ne fais pas de distinction entre le « fils d'un homme » et un pauvre,
mais prends en considération par devers toi un homme selon le travail de ses mains ...
(Mérikarê, 61-62)

Prends garde de dépouiller les miséreux,
de violenter un faible...
(Amenopé, iv, 4-5)

Il n'est pas bon de faire acception de personnes
mais pour une bouchée de pain un homme pèche.
(Prov., xxviii, 21)

(Cette condamnation de l'injustice par suite de «présents», de « pots-de-vin » est plus nettement mentionnée en Prov., xv, 27; xvii, 8-23; et pour un thème voisin : xviii, 5; xxiv, 23; xxix, 14; xxxi, 4-9, qui considèrent le devoir du roi).

Ne dépouille pas l'indigent parce qu'il est indigent
et n'opprime pas le pauvre à la porte;
Car Yahweh plaidera leur cause
et ravira la vie de leurs ravisseurs.
(Prov., xxii, 22 sq.)

Ouvre la bouche en faveur du muet
et pour la cause de tous les délaissés.
Ouvre la bouche, juge avec équité
et plaide la cause du malheureux et du miséreux.
(Prov., xxxi, 8 sq.)

La pratique du droit est d'ailleurs considérée comme une condition de la prospérité du pays. D'où ces conseils donnés aux magistrats et aux rois :

Si tu es un « directeur »,
sois tranquille quand tu écoutes les paroles d'un quémandeur et ne le repousse pas avant qu'il se libère
de ce qu'il s'était proposé de te dire.
Un homme frappé par le malheur aime à épancher son cœur
plus (encore) que voir réaliser ce pour quoi il est venu.
De celui qui repousse les pétitions, on dit :
« Pourquoi donc les rejette-t-il ? »
Même si tout ce qu'il a sollicité n'est pas susceptible d'arriver,
c'est un apaisement pour l'esprit d'être bien écouté.
(Ptahotep, ix, 1-7 = 264-276)

Accomplis la justice, ainsi tu resteras longtemps sur terre.
. . . . . .
Ne tue pas, ce (n'?) est (pas) un avantage pour toi.
Mais tu pourras punir par bastonnade et emprisonnement.
Ainsi ce pays sera fermement établi.
(Mérikarê, 47-49)

Ne reçois pas de compensation du puissant
et ne piétine pas à son gré le miséreux.
Quant à la justice, c'est un grand don de Dieu
et il le donne à qui il veut.
(Amenopé, xxi, 3-6)

Le juste reconnaît le droit des pauvres,
mais le méchant n'a pas l'intelligence de le reconnaître.
(Prov., xxix, 7)

Par l'équité un roi fait prospérer un pays,
mais celui qui accepte des présents le mène à la ruine.
(Prov., xxix, 4)

e) La bienveillance :

Emplis son ventre (celui du malfaisant) des pains qui viennent de ta main,
qu'il soit rassasié et qu'il soit confus.
(Amenopé, v, 5-6)

Avec qui se dispute avec toi n'agis pas mal (?),
à celui qui t'a fait du mal rends du bien;
à ton ennemi accorde (?) justice.
(Lambert, 101, 41 sq.; *A. N. E. T.*, 426*b*, 39; Cast., 73, 41 sq.)

Donne à manger, donne à boire de la bière,
satisfais la demande, pourvois et honore;
de choses semblables Dieu se réjouit.
C'est une chose agréée de Shamash, il la récompensera.
(Lambert, 103, 61-64; Cast., 73, 61-64)

Qui a pitié du pauvre prête à Yahweh
qui lui rendra son bienfait.
(Prov., xix, 17)

Celui qui rend le mal pour le bien,
le malheur ne s'éloignera pas de sa maison.
(Prov., xvii, 13)

Si ton ennemi a faim donne-lui du pain à manger
et s'il a soif donne-lui de l'eau à boire.
Ce faisant tu prendras des charbons ardents sur sa tête
et Yahweh te le revaudra.
(Prov., xxv, 21 sq.;
Dahood traduit : tu écarteras des charbons ardents de sa tête...)

f) Travail, richesse, pauvreté :

L'homme, tant qu'il ne se fatigue pas, n'obtient rien,
qui donc lui donnera pour ... (?)
(Lambert, 277, 8; Cast., 109, col. B, 8-9; *A. N. E. T.*, 425*a*, 11)

Paume indolente appauvrit
et main indolente enrichit.
(Prov., x, 4)

Celui qui cultive son sol sera rassasié de pain,
mais celui qui poursuit des chimères est court de sens.
(Prov., xii, 11)

Le paresseux convoite, mais rien pour lui,
mais le ventre des diligents sera engraissé.
(Prov., xiii, 4)

L'avidité :

Si tu désires que ta condition soit bonne,
. . . . . .
garde-toi de l'avidité;
c'est la maladie douloureuse d'un incurable
et il est impossible de la reconnaître.
C'est un ensemble de tout ce qui est mal ...
. . . . . .
Ne sois pas avide dans le partage
ne désire rien autre que ce qui t'appartient,
ne sois pas avide envers ta parenté ...
. . . . . .
Un peu de ce dont on est avide
fait naître la rage chez un homme calme.
(Ptahotep, x, 1-8 = 298-323)

Un bon conseil pour qui ne le néglige pas :
ne te confie pas dans le bien d'autrui;
ne te fonde pas sur le bien d'autrui;
il ne s'entassera pas dans ta maison !
(Ani, vi, 4-6)

Une richesse acquise à la hâte s'amenuisera,
mais celui qui l'amasse petit à petit l'accroîtra.
(Prov., xiii, 11)

(L'homme) qui se hâte de s'enrichir ne sera pas sans reproche.
(Prov., xxviii, 20*b*)

La fugacité des richesses :

Ne lance pas ton cœur à la poursuite des richesses,
car nul ne peut faire fi du Destin.

. . . . . .

Ne te donne pas la peine de rechercher le superflu,
le salut, pour toi, c'est ton nécessaire.
Si on t'apporte des richesses provenant d'exactions,
elles ne passeront pas la nuit chez toi.
Lorsque s'éclairera la terre,
elles ne seront plus dans ta maison.
On voit leur place, mais elles n'(y) sont plus.
Le sol a ouvert sa bouche et les y a fait entrer,
il les a englouties,
et il les a plongées dans l'Hadès.
Elles se sont fait à elles-mêmes un grand trou,
à leur mesure.
Elles se sont plongées elles-mêmes dans la tombe;
elles se sont fait elles-mêmes des ailes, comme des oies,
et elles se sont envolées vers le ciel.
Ne mets pas ta complaisance dans la richesse provenant d'exactions
et ne t'afflige pas de la pauvreté.
(Amenopé, IX, 10-X, 7)

. . . . . .

Le vaisseau des gens insatiables sera abandonné dans la fange
mais la nacelle du silencieux (est dans) le vent favorable.
Prie le Disque (solaire) quand il se lève
disant : « Donne-moi salut et santé ! »
Alors il te donnera ce qui t'est nécessaire pour la vie
et tu seras sauvé de l'inquiétude.
(Amenopé, X, 10-15)

Ne peine pas pour acquérir la richesse
cesse d'y appliquer ton intelligence.
Tu n'as pas plus tôt fait voler tes yeux sur elle qu'elle n'est plus,
car elle sait se faire des ailes
et, comme un aigle, s'envole vers les cieux.
(Prov., XXIII, 4-5)

Un peu de bonheur dans la crainte de Yahweh
vaut mieux qu'une immense réserve avec de l'inquiétude.
(Prov., XV, 16)

g) Les femmes et le mariage :

Si tu veux maintenir la paix dans une maison
où tu as tes entrées comme seigneur, comme père ou comme ami,
en quelque endroit que tu entres,
garde-toi d'approcher des femmes.
Un lieu où elles sont ne peut être bon (...)
Mille hommes se sont tenus à l'écart de ce qui leur aurait été utile.
C'est un moment bref comme un songe
et l'on trouve la mort pour l'avoir connu.
(Ptahotep, IX, 8-12 = 277-288; trad. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, 1965, p. 390)

Garde-toi de la femme étrangère que personne ne connaît dans sa ville,
ne la regarde pas lorsqu'elle suit son compagnon,
ne t'unis pas à elle.
C'est un eau profonde dont on ne connaît pas les bords.
Une femme éloignée de son mari,
qui dit tous les jours : « Moi, je suis jolie ! » sans témoin,
c'est qu'elle est embusquée et chasse au filet.
C'est une crime digne de mort quand on l'apprend.
(Ani, III, 13-16; trad. Daumas, *Civil.*, p. 413)

Ne couche pas avec une femme mariée.
Onkhsheshonqy, XXI, 18)

(Le discernement te gardera) ...

. . . . . .

pour te préserver de la femme étrangère,
de l'inconnue qui parle insidieusement
et oublie l'alliance de son Dieu.
Car sa maison s'enfonce dans la mort
et vers les Ombres vont ses chemins.
Tous ceux qui vont chez elle n'en reviennent pas
et ils n'atteignent pas le sentier de la vie.
(Prov., II, 16-19; cf. V, 1-23; VI, 23-29; VII, 5-27)

L'épouse :

N'épouse pas une courtisane dont les maris sont légion,
une *ishtarite* qui a été consacrée à une divinité,
une *zer-mashitû* dont les favoris (?) sont nombreux.
Dans ton malheur elle ne te relèverait pas,
dans ton procès elle te calomnierait,
crainte et humilité ne sont pas chez elle !
A-t-elle atteint une maison, conduis-la dehors.
Vers le sentier de l'étranger son oreille est tournée.
(de plus) la maison où elle est entrée croulera
et celui qui l'épouse n'est pas heureux.
(Lambert, 103, 72-80; *D. B. S.*, I, 833, col. II, recto, lignes 23-30; *A. N. E. T.*, 247, 23-30; Cast., 74, 72-80)

Si tu es homme en vue, fonde-toi un foyer
et aime la femme dans la maison, comme il lui appartient.
Donne-lui à manger et couvre son dos de vêtements.
C'est un remède pour ses membres que le parfum onctueux.
Réjouis son cœur tant qu'elle vit.
C'est un champ excellent pour son seigneur.
(Ptahotep, IX, 8 - X, 1; trad. Daumas, *Civil.*, p. 390 sq.)

Épouse une femme tant que tu es jeune
pour qu'elle t'enfante un fils,
qu'elle t'engendre pour toi tandis que tu es jeune.
Apprends-lui à être un homme.
Il est en bonne (situation) un homme dont les gens sont nombreux;
il est honoré en proportion de ses enfants.
(Ani, III, 1-3)

N'épouse pas une femme dont le mari est vivant, tu t'en ferais un ennemi.
(Onkhsheshonqy, VIII, 12)

Marie-toi à vingt ans afin que tu puisses avoir des enfants étant jeune.
(Onkhsheshonqy, XI, 7)

Qui a trouvé une femme a trouvé le bonheur,
Il a obtenu une faveur de Yahweh.
(Prov., XVIII, 22)

Jouis de la femme de ta jeunesse,
biche aimable et joyeuse gazelle.
Que ses seins t'enivrent en tout temps,
sois toujours épris de son amour.
(Prov., V, 18-19)

h) L'amitié et la famille :

Si tu mets à l'épreuve le caractère d'un ami
ne fais pas une enquête mais aborde-le;
règle l'affaire avec lui, seul à seul,
jusqu'à ce que tu ne souffres plus de son attitude.
Après un temps discute avec lui
et éprouve (?) ses pensées par la conversation,

. . . . . .

sois réservé, n'ouvre pas les premières paroles,
ne lui réponds (cependant) pas avec arrogance;
ne te sépare donc pas de lui,
(mais) ne l'approche pas non plus.
(Ptahotep, XIV, 7-11 = 463-477)

Il y a des amis qui mènent à la ruine,
et il y a tel ami qui est plus attaché qu'un frère.
(Prov., XVIII, 24)

N'abandonne pas ton ami, ni l'ami de ton père
et ne va pas vers la maison de ton frère au jour de la détresse.
Mieux vaut un voisin proche qu'un frère lointain.
(Prov., XXVII, 10)

Éducation d'un fils :

Tu dois éduquer ton fils en homme obéissant
qui sera excellent dans l'opinion des nobles.
(Ptahotep, XVI, 14 - XVII, 1 = 566 sq.)

Un fils qui obéit est un serviteur d'Horus;
il se porte bien après qu'il a obéi.
Quand il vieillira et atteindra la vénérabilité
il devra parler pareillement à ses enfants,
en rénovateur de l'enseignement de son père.
Quiconque est instruit comme il l'était
doit parler aux enfants
de sorte que leurs rejetons puissent (le) redire aux leurs ...
(Ptahotep, XVII, 10 - XVIII, 1 = 588-596; cf. VII, 11 - VIII, 1 = 197-217)

Veille sur ton fils, qu'il soit soldat ou déjà grand.
(Ahi., VIII, 21)

Qui épargne la baguette hait son fils,
mais celui qui l'aime cherche à le corriger.
(Prov., XIII, 24; cf. XIX, 18)

N'écarte pas du jeune homme la correction.
Si tu le frappes de la verge, il ne mourra pas.
Tu dois, frappe-le de la verge
pour le préserver du Shéol.
(Prov., XXIII, 13-14)

La verge et la correction procurent la sagesse,
mais le jeune homme livré à lui-même fait honte à sa mère.
(Prov., XXIX, 15)

Corrige ton fils et il te laissera en repos,
et il procurera des délices à ton âme.
(Prov., XXIX, 17)

Honore tous les parents :

Double les pains que tu dois donner à ta mère.
Porte-la comme elle t'a porté.
Elle s'est bien des fois chargée de toi :
elle ne t'a pas déposé.
Lorsqu'elle te mit au monde, après des mois,
elle t'a offert son sein dans ta bouche durant trois ans.
(Ahi., Sentences, 1)

Elle t'a placé à l'école
et, tandis que l'on t'apprend à écrire,
elle se tient devant tes classes, chaque jour,
avec le pain et la bière de sa maison.
Maintenant que tu es à la fleur de l'âge,
que tu as pris femme et que tu es bien établi dans ta maison,
jette les yeux sur la manière dont tu as été enfanté,
dont tu as été nourri,
comme sur une œuvre de ta mère.
Qu'elle n'ait pas à te blâmer,
ni à élever ses mains vers Dieu !
Et que Dieu n'ait pas à écouter sa plainte !
(Ani, VII, 18 - VIII, 3; trad. Daumas, *Cord.*, p. 43)

Celui qui fait violence à son père et fait fuir sa mère,
c'est un fils infâme et déshonorant.
(Prov., XIX, 26)

Celui qui maudit son père et sa mère
verra sa lumière s'éteindre au milieu des ténèbres.
(Prov., XX, 20)

Celui qui dépouille son père et sa mère en disant :
« Il n'y a pas de faute en cela ! »
c'est le compagnon du brigand.
(Prov., XXVIII, 24)

b) L'irrognerie :

Ne te précipite pas au cabaret de peur qu'on ne parle,
qu'un compagnon ne démonte une parole sortie de ta bouche
sans savoir que tu la dises,
que tu n'entres à la salle de lecture
et que tes membres ne soient brisés:
mal autre ne te tendrait la main.
Tes compagnons sont-ils en train de boire,
arrête-toi, dis : « Loin de moi de boire cela ! »
On va te chercher pour te consulter,
on te trouve couché sur le sol
comme un petit enfant.
(Am, IV, 6-11)

Ne sois pas continuellement ivre
ou tu deviendras fou !
(Ecclésiastique, V, 9)

Le vin est moqueur, les liqueurs fortes tumultueuses,
et quiconque s'y perd ne pourra être sage.
(Prov., XX, 1)

Pour qui est le « hélas ! » pour qui le « hélas ! » ?
pour qui les disputes ? pour qui les plaintes ?
pour qui les blessures sans cause ?
pour qui les yeux troubles ?
pour ceux qui s'attardent au vin,
pour ceux qui vont en quête de vin mêlé.
Ne regarde pas le vin qu'il rougeoie
et scintille dans la coupe !
Il va droit son chemin,
mais en fin de compte il mord comme un serpent,
il pique comme une vipère.
Tes yeux verront d'étranges choses
et ton cœur parlera à tort et à travers.
Tu seras comme un homme couché au plein mer,
ou comme un homme couché au bout de la barre :
« On m'a frappé... et je ne me suis pas senti mal !
on m'a battu... et je ne m'en suis pas aperçu !
Quand me réveillerai-je ?
J'en redemanderai encore ! »
(Prov., XXIII, 29-35)

Cette brève anthologie comparative laisse en relief toute une catégorie de textes sapientiaux consistant comme typiques des sagesses orientales, ceux qui se rapportent aux attitudes personnelles à la conduite de tous dans les contacts avec les grands, les rois, en public. Très proprement à la sagesse qui était pratiquée à haute haut commencement. Les Hébreux sont en effet très traditionnels, absolument et foncièrement. Toutes dans les enseignements de l'ancienne Égypte les plus anciens particulièrement. Voici ce qu'il est dit dans le livre des Proverbes (un commentaire de l'Ecclésiastique sera nécessaire). Le Grand Il sont très exceptionnellement ainsi dits « et Sagesse et Conseil : On parle de lui dans un Dieu. Il est, en outre, inspiré le vin de sagesse, le savoir d'une bonne gestion de l'État ne semblaient pas prévoyant l'avenir. On parle en effet souvent de ce qui nous reste des sagesses sémitiques.

En revanche, les psaumes au contraire, entre les Proverbes, et aussi la tradition hébraïque authentique en commentaires de ses divers versants, leur part, la sagesse s'oriente à notre point, nous aurons voulu point à mieux exposer certaines constantes de la mentalité sapientiale dans l'ancien Orient. Ce faisant nous permettons aussi de juger de l'indéniable originalité de la pensée israélite en la matière, compte tenu des multiples liens de sa sagesse avec tout ce qui, dans l'Israël lui-même, a été dit hors de la Bible. Nous l'avons déjà dit, hors duquel parents s'entend les livres de l'Ancien T., expressément, particulièrement, religieux et moral et contribuant à la constitution d'un humanisme nouveau.

V. CONTENU DES LIVRES. — Présentant des expressions multiples de la sagesse d'Israël aux environs, les plus divers de son évolution, depuis le Deut. des Proverbes n'est pas généralement en ce temps ses parties, aux Chroniques « Particulièrement religieux, contre ses politiques de l'ancien Orient, la sagesse israélite est, comme on sait, historique de cœur et ses traditions générales et civil. Elle une conscience de ses expériences et surtout de tout le sujet du passé. Pourquoi par l'existence concrète des gens qu'il choisi, il réagit en « humaniste. » Dieu la demandé et l'exemple des autres peuples. Mais parce que la tradition religieuse de l'Israélite fut également assez originale et ses observations. Il est amené à se poser des questions sur Dieu et les relations de ce Dieu avec ses serviteurs à lui. Quand des sages ou savants veulent à considérer leur sagesse comme conseil de « sainteté », on nommait celle de l'ancien « sommet » primitif temps ; celles qui garderait la nouveauté ou l'Ultime, de prophétisme, de droit personnel ou ses divers domaines, de société de sacré. Si on voudrait, cette à se poser la question de la valeur et de l'origine de ce profit accueilli et reconnu, celui leur sagesse. « De la sagesse. Ils savaient alors à même d'en faire une théologie. En ce qui concerne le livre des Proverbes ceci n'est pas de seul à Israël une « théologie » de la sagesse » (L. Ben Sirach, ch. XXIV; Sagesse, Baruch, etc.), il sont essentiellement ses trois premiers chapitres, qui, ordinairement, se formulaient la plus propre de cette réflexion (cf. G. von Rad, Weis. de l'A. T., pp. 362-363, pol. pol.), à propos de ces chapitres, l'une « théologie d'hommes de bâtisse », cf. Daumas, de « première sublime théologique de la tradition des sages » sous Salomon, tout, p. 69.

Les dictons rassemblés dans les livrets *II* et *V* n'ont été bien vraisemblablement ni inventés de leur valeur didactique divers. Dans un but pratique, pour à une maîtrise toujours renouvelée aux parents, parer et mener tel Prov., I, 8, et aux « maîtres » des sages Prov., xxiv, 17; xxv, 21; 6 van Pad a raison de dire pp. 371 sq.) de considérer cette fonction de la « sagesse » ou « prudence » en particulier, comme révélée dans leur existence. La sagesse se présente qu'une fois faite, utilisée en des recueils comme ceux que l'Égypte a produits. Mais c'est finalement à travers ces « maximes » [illegible] Proverbes (comme [illegible]) et dans leur forme figée que nous vont accessibles ces dits. Toute leur pertinence, mais plus riche et plus intéressante pour la connaissance des démarches de l'esprit humain en contact avec le monde des choses, des êtres, des hommes et de leurs relations, tout cela a été dépensée qu'à partir de « propos ».

Soucieux le lecteur à se référer aux pages de surtout intéressantes de G. von Rad dans sa *Théologie de l'A. T.* nous demeurerons pour notre part sur un plan plus analytique.

Il semble que l'on puisse donner les repères suivants pour la lecture de von Rad (pp. 369-371) : aspect fondamental de la sagesse d'Israël, surtout dans les Proverbes (pp. 371-382) ; son aspect théorique qui lui impose de considérer comme normative la vie en somme-toute ; pp. 381-382 : **la « théologie » de la sagesse.**

A travers le recueil de *Proverbes* nous allons maintenant découvrir quelles réalités se sont imposées à l'attention des sages et les ont incités à formuler des conseils, des invitations en vue de la construction d'un humanisme religieux de l'homme israélite.

I. La pensée de Prov., xxv-xxix (livret V). — **La présentation qui suit n'a d'autre but que d'éclairer le lecteur, quelque peu déconcerté par l'éparpillement de la matière soumise à son attention en *Prov., V*. Nous tentons cet inventaire pour éviter de renvoyer à des commentaires. Leur consultation demeure toujours utile et souvent irremplaçable, d'autant plus que les études thématiques suivantes ne sont pas exhaustives. Cette remarque liminaire vaut bien entendu, pour ce qui sera dit du contenu des autres livrets du livre des Proverbes.**

1° Le *« monde des hommes »*. — **Le livre des *Proverbes* prend appui sur l'observation du *monde* naturel, celui des choses** (xxv, 4 sq., 11 sq.; xxvi, 1, 8, 9, 20; xxvii, 3, 15, 17; xxviii, 19) : il s'agit le plus communément des éléments naturels de la maison, des objets usuels, du travail des champs, plus rarement de l'armement, où l'homme peut trouver mille sujets d'observation ; ou sur celui du monde des animaux (xxv, 2, 11, 13, 17; xxvii, 7, 23-27; xxviii, 15). Il ne se fait cependant pas avec le vaste dynamisme de Job, xxxviii sqq. Il ne tente pas de dresser un recueil de vastes comparaisons à celui que l'on attribuait à Salomon (1 Reg., v, 9-13) et dont on peut avoir une idée par les listes des animaux de l'ancienne Égypte et de Babylone. Le monde est rempli pour eux de leçons et c'est cela qu'il lui demande.

De même que, dans la forme littéraire connue l'utilisation de tournures antithétiques, de même l'affrontement de réalités en contraste parfois en opposition irréductible, marque le processus de la pensée. Les hommes sont le plus souvent considérés sous des aspects d'opposition : justes (*saddiqim*) et méchants (*resa'im*), sages (*hakamim*) et sots (*'evilim, kesilim, etc...*), riches (*'asherim*) et pauvres (*dallim, rasim, etc...*). C'est à partir de dynamismes créés par ces antithèses que le sage livre son observation et tâche d'orienter le comportement qui lui paraît le plus humanisant ou le plus conforme à l'attitude requise par la foi yahviste qui éclaire sa conscience.

1. *Sages et sots.* — *Prov., V* (et aussi *Prov., II*) parle plus de « sages » et de « sots » (ou termes correspondants que de « sagesse » et de « folie ». Il y a donc priorité à la personne sur l'abstraction. En regard, on peut déjà noter la place que prendront les notions de sagesse et de folie en *Prov., I*.

Si *Prov., V-A* ne nomme jamais la sagesse, on la rencontre en *V-B* (xxix, 3, 15, 26, dans le sens d'une qualité de l'homme comme le bon sens, l'intelligence et non dans celui du fondement de cette qualité; peut-être le *v.* 3 a-t-il cette signification ?). Par contre on y parle peu souvent du sage de l'homme intelligent, instruit (xxviii, 2, 7; xxix, 3, 8, 9, 11) qu'en *V-A* (xxv, 12; xxvii, 11, 12, notamment). Inversement l'insensé, le sot, le railleur y sont peu souvent considérés (xxvii, 22; xxix, 1, 9, 11, 20), tandis que *V-A* leur porte grande attention (xxvi, 1-12, où chaque verset examine la question de l'amendement, très hypothétique, du sot; et xxvii, 3, 22).

Prov., V s'étend peu sur les fruits attendus de la sagesse. La sagesse du fils est une gloire pour le père (xxvii, 11; xxix, 3). Elle assure au sage lui-même d'être « sauf » (xxviii, 26). Une convergence entre sagesse et observance de la Loi est perçue en xxviii, 7 : toutes deux écartent de la débauche (*cf.* xxix, 3, où des rares passages des recueils salomoniens qui parlent de la fuite des prostituées, thème fréquent en *Prov., I*). — La sagesse est aussi considérée dans un avantage sur le plan du gouvernement de la nation. Il est bon que le pouvoir soit exercé par des hommes sages, intelligents (xxviii, 2, xxix, 2, et mauvais qu'il soit aux mains des menteurs (xxix, 12).

Les sots, par contre, sont des gens qui donnent libre cours à leurs passions, des effervescents, des railleurs. Il n'est guère possible de les amener à reconnaître la nécessité des « corrections » (*musar*) qui leur vaut cependant salutaire (xxvi, 1-12; xxviii, 14; xxix, 1, 15, 17). Mais vaut-elle capable de produire quelque effet (xxvi, 11; xxvii, 22) ? « Sages à leurs propres yeux », ce sont de vrais fous (xxvi, 5, 12, 16).

2. *Riches et pauvres.* — Autre antinomie. Le riche apparaît comme un homme « aux voies tortueuses » (xxviii, 6), dont la fortune est obtenue par des procédés souvent inavouables. Homme « aux larges appétits » (xxviii, 25), il opprime le pauvre (xxviii, 3; xxix, 7). De plus il s'égare, aveuglé qu'il est par « sa propre sagesse » (xxviii, 11). — En regard de cet homme, le pauvre est donc en position privilégiée. Qui lui vient en aide fait une action digne de récompense (xxviii, 27*a*). — Si ce thème n'est pas longuement traité en *Prov., V*, il l'est assez pour permettre de penser que le sage est en communion de pensée avec Amos ou Osée, tout comme celui qui a réuni les maximes de *Prov., II*, plus abondants sur le sujet.

3. *Justes et méchants.* — Plus concret que *Prov., II*, ce recueil s'intéresse peu aux dictons de portée universelle. Les hommes et ce qu'ils font attirent davantage son attention. En *V-A*, on ne rencontre qu'une fois l'antinomie justes-méchants (xxv, 26), alors qu'elle est présente huit fois en *V-B* (xxviii, 1, 12, 28; xxix, 2, 6, 7, 16, 27, et équivalemment en xxviii, 4, 6, 10, 14, 25; xxix, 8, 10, 13).

Il semble qu'en ce livret les « méchants » visent parfois des hommes mêlés à la politique, à la fois des adversaires de l'ordre religieux, « la Loi » (*cf.* xxviii, 4, où le « juste » est l'observateur de la Loi; et voir xxv, 26 et xxviii, 5, où le méchant s'oppose à « ceux qui cherchent Yahweh »), et des agitateurs qui ne reculent pas devant le meurtre (xxviii, 1, 16, 17; xxix, 8, 16). Mais ce « méchant » qui s'oppose au

péchés » (xxix, 16), sera mis en échec par le juste (xxviii, 4) qui n'a pas à le redouter (cf. l'opposition mise entre la sécurité du juste et l'inquiétude du méchant en xxviii, 1, 17 sq.; xxix, 6, 16). En somme, il y aura grande joie chez les justes quand, triomphant des méchants, ils prendront le pouvoir (xxviii, 12, 28; xxix, 2). Ces dictons peuvent refléter un état de choses connu par l'histoire du royaume du Nord au temps d'Achab et des premiers prophètes ou des derniers rois de Samarie (cf. I Reg., xv, 27-xvi, 22; II Reg., xv, 10-30).

4. *Réussite et rétribution.* — Dans son observation du monde, le sage relève des relations de cause à effet entre comportements humains et événements : par exemple, entre sagesse et réussite, entre travail et succès, entre justice et bonheur. Le monde religieux dans lequel il vit le conduit, à partir du binôme traditionnellement conçu comme indissociable : « bénédiction divine-bonheur terrestre », à conclure à la valeur indéniable de cet autre : « justice—bonheur », en passant par l'équation « justice = bénédiction divine ». Il s'ensuit que réussite et bonheur sous les aspects divers de richesse, longue vie, nombreuse et « sage » postérité, lui apparaissent comme le fait d'une rétribution morale. A l'inverse péché et sottise devront amener malheur, pauvreté et mort. Ceci explique la présentation antithétique des dictons de ce livret, plus nette encore que dans *Prov., II.*

Si de très nombreux proverbes reflètent une foi bien ancrée en l'indéfectibilité de telles constatations, d'autres voix s'élèveront qui en marqueront les limites; celles de Job et de Qohéleth en particulier. Ceux mêmes qui sont d'accord sur le caractère irréfragable des binômes signalés ne les justifient pas toujours de la même manière. Parfois les sages considèrent la sanction, réussite ou échec, comme la conséquence normale, inévitable d'un déterminisme humain. D'autres, par contre, y voient l'effet plus « moral » d'une intervention rétributive de Dieu. Un dicton comme i, 7 : « La crainte de Yahweh est principe de sagesse » semble être né du besoin de faire le lien entre les deux démarches de la réflexion sapientiale.

5. *Le roi et la cour.* — L'intérêt porté aux milieux de cour est une constante des sagesses orientales. Leurs « enseignements » comportent souvent un « bréviaire du parfait courtisan » ou un directoire pour futurs souverains ou fonctionnaires supérieurs. Il n'en va pas exactement de même dans les Proverbes, bien qu'il se rencontre en *Prov., V* des appréciations ou réflexions sur le souverain et ses conseillers. Ainsi xxv, 1-7 s'intéresse à la conduite à tenir à la cour et ce, justement, après la mention du rattachement du recueil aux « gens d'Ezéchias ». Ainsi le quatrain xxv, 6-7 rejoint plus directement des conseils de savoir-vivre tels que les énumeraient les livres de sagesse égyptiens et que l'on retrouve, à l'usage d'un milieu élargi, en Ben Sirah.

Le rôle de conseiller du roi est considéré comme important (xxv, 4-5). A l'horizon se profile le spectre du mauvais conseiller, un aspect du « méchant », dont l'influence peut être désastreuse (xxv, 5, 15; xxix, 12, 26). Il peut en arriver à tromper le prince (cf. I Reg., xii, 8-11). Souvent vénaux, dangereux, ces gens sont des lions rugissants, des ours affamés (xxviii, 12, 15 sq., 28*a*; xxix, 2, 6 sq., 10, 16). Confisquant à leur profit les faveurs du prince, ils oppriment le peuple et conduisent à la rébellion (xxviii, 16; xxix, 4, 12 et xxviii, 2 sq.; xxix, 16, 26).

2° *La sagesse maîtresse de vie.* — 1. *Ses bienfaits.* — Il est normal qu'on en fasse montre. Elle procure au roi l'affermissement du trône (xxv, 4-5), au serviteur l'honneur (xxvii, 18), au travailleur l'abondance (xxviii, 19), à l'humble la considération (xxix, 23), au sage le salut (xxviii, 26). Elle épargne à l'homme bien des avanies : indigence, confusion, humiliation, aversion (xxv, 6-9, 17; xxviii, 22; xxix, 3). Tout cela pourrait n'être que pure constatation de faits, sans prétention moralisante (cf. xxvi, 6, 10, 27; xxviii, 10). Mais le contexte dans lequel de tels aphorismes sont insérés leur donne une portée plus directive. Comme de règle se trouve dressé le tableau antithétique des graves inconvénients de la « méchanceté » (pratiquement assimilée à l'anti-sagesse, la sottise). Le méchant vit dans l'insécurité (xxviii, 17), sa chute est certaine (xxviii, 1; xxix, 6, 16). Il tombera dans la fosse qu'il a creusée pour le juste (xxvi, 27-28). Que Dieu soit pour quelque chose dans cette orientation des faits, nous le dirons plus loin.

2. *Les comportements humains.* — Le livret *V-B* est plus nettement soucieux d'une orientation « positive » du comportement de l'homme que *V-A.* Mais la conduite à tenir y est presque toujours présentée en antithèse à celle qui répugne au sage.

Orgueil et vanité sont blâmés à l'encontre de l'humilité (xxv, 6, 14, 27; xxix, 23). Tempérance et prévoyance sont conseillées en xxv, 16, 27; xxvii, 1, 23-27. L'effet pernicieux de la paresse est souligné avec une pointe d'humour en xxvi, 13-16.

Les reproches de déni de justice, de défi à l'équité en affaires, fréquents dans la prédication des premiers prophètes, ont leur écho en xxviii, 5, 10; xxix, 7. C'est le fait des méchants, des mauvais conseillers des rois, qui oppriment le « pauvre », dont nous avons déjà parlé (cf. particulièrement xxix, 2, 7).

Les sages se sont universellement montrés sensibles à l'importance qu'a pour l'homme le bon emploi de son langage. La parole leur paraît lourde de conséquences. Ils insistent d'ailleurs bien plus sur la nocivité des abus en cette matière que sur les bienfaits du bon usage de la langue. Abus du langage, que la dissimulation (xxv, 23; xxvi, 24-26), la flatterie (xxvii, 5-6; xxviii, 23; xxix, 5), l'adulation qui en est une forme (xxvi, 28; xxvii, 14), le mensonge et les faux témoignages (xxv, 18; xxvi, 18-19, 28; xxix, 12), la médisance et le dénigrement, sources de querelles (xxvi, 20, 22-23), la profusion des paroles et l'indiscrétion (xxv, 9-10; xxix, 20). Par contre, le sage se montre sensible à l'heureux effet de bons propos, venant à point (xxv, 11, 20, 25), mais sans insister. *Prov. II* s'étend plus amplement sur ce sujet.

C'est en liaison avec ses réflexions sur le langage que le livret traite des querelles et procès, si dommageables aux bonnes relations entre les hommes. A leur origine, il y a toujours le dénigrement, le mensonge, le faux témoignage, la colère non maîtrisée (xxv, 9, 18; xxvi, 17, 20-21; xxviii, 25; xxix, 22). Si justifié soit-il, un procès est toujours regrettable : on y perd la paix (xxix, 9).

3. *Les relations sociales.* — En ce qui concerne plus précisément la vie sociale, xxvii, 17 formule un adage qui révèle une observation de psychologie pratique : l'homme s'affine au contact de l'homme comme le fer au contact du fer. Mais cette remarque demeure bien isolée. Les observations faites, les orientations données ou insinuées semblent tendre plutôt à prôner, par les voies de la sagesse, le comportement assurant un avantage personnel certain. La société fondamentale créée par le mariage a donné lieu à certaines notations. L'auteur met en garde contre la femme querelleuse ou acariâtre (xxv, 24; xxvii, 15-16). Il s'intéresse à l'éducation des enfants, sans toutefois entrer dans des détails de procédés éducatifs comme le fait *Prov., II* (cf. xxvii, 11; xxix, 3, 15, 17). Le point de vue semble être surtout celui de « la tranquillité des parents » : un fils sage

fait leur bonheur, à l'inverse est blâmé le fils qui dépouillerait de leurs biens père et mère en disant : « Il n'y a pas de mal à cela! » (xxviii, 24, qui fait penser à Marc., vii, 11). Envers les serviteurs, il faut user de fermeté et de prudence (xxix, 19, 21 : peut-être faut-il rapporter à ce sujet les réflexions sur les « messagers » de xxv, 13 et xxvi, 6). Par contre, le sage rappelle aux serviteurs qu'il est de leur avantage de soigner leur maître (xxvii, 18).

En dehors de la famille se lient des relations d'amitié. Elles sont très prisées et plus amplement prises en considération que les premières (xxvii, 5-6, 9, 10). Un ami paraît préférable à un frère! A l'inverse, il y a l'ennemi. Il paraît tout aussi désagréable et pernicieux que l'ami était plaisant (xxv, 19; xxvii, 6). Remarquable est le mashal xxv, 21-22 qui conseille de secourir l'ennemi tombé dans le besoin (cf. xxiv, 17-18, mais surtout Rom., xii, 20 qui le prend en partie, ne retenant pas la finale « Dieu te le revaudra »). Le P. Dahood, en se basant sur l'ougaritique, propose de traduire le ℣ 22 : « Ce faisant, tu *écarteras* des charbons ardents *de* sa tête... », ce qui donnerait un sens plus limpide. Mais sa référence à Is., xxx, 14, pour la traduction de *hatah 'al* par « enlever (?) de ...», n'est guère convainquante, le texte d'Isaïe portant *hatah min* ! La traduction « prendre sur », que nous proposons, suggère la même idée en respectant l'hébreu.

3° *Dieu.* — S'il n'est question de lui qu'une fois dans les trois chapitres de *V-A*, il en est question cinq fois dans les deux de *V-B*. Nous venons de voir qu'il est présenté comme rétributeur du bien fait à l'ennemi en xxv, 22. C'est en effet à ce titre surtout qu'il est présent en ce livret. En xxviii, 13, on peut penser que, même si Dieu n'y est pas nommé, il est fait allusion à un aspect religieux de la rétribution à propos du pardon accordé à qui « avoue ses fautes », qui sait s'humilier. De même en xxviii, 14, 27 et surtout en xxix, 18, où le bonheur est lié à l'obéissance à la Loi. Les allusions de xxviii, 20, 25; xxix, 13, 25, 26 font de Yahweh l'arbitre des actes de l'homme, le rétributeur. Quantitativement ces textes paraissent négligeables dans l'ensemble du livret, mais leur formulation semble devoir retenir l'attention. Il y est question de ceux qui « cherchent Yahweh », de ceux qui « se confient en lui ». Ce sont des expressions chères aux prophètes et aux psalmistes. Les « sages » qui écrivaient de telles maximes se révèlent bien proches des « pauvres », qui ont projeté toute leur espérance sur Yahweh. N'est-ce pas d'ailleurs dans une telle spiritualité qu'ont pu naître les dictons sur la providence de Dieu, qui s'intéresse aussi bien « au pauvre qu'à l'homme de fraude » (xxix, 13)? ou sur le bienfait accordé à l'ennemi que Dieu bénit (xxv, 21-22; cf. plus haut)? Les « bénédictions » et « malédictions » de xxviii, 20, 27 semblent bien être aussi du domaine de la foi yahwiste. Sans doute ne faut-il pas en dire autant de la réalité visée par la « malédiction » en xxvi, 2, texte très obscur.

II. La pensée de Prov., x, 1-xxii, 16 (livret II).— Plus ample que *Prov., V*, le livret *II* n'en est pas fondamentalement différent. Pour en faciliter l'utilisation, les commentateurs tentent généralement d'en organiser le contenu autour de diverses rubriques. Nous l'avons pareillement essayé en notre Commentaire (coll. *Sources bibliques*, 1964, p. 107-163) et, en finale, nous proposions d'en saisir quelques lignes directrices (pp. 163-167). Plus qu'à une « théologie », ce livret, comme celui dont nous venons de parler, se rattache à une « morale », celle de « l'homme biblique ». Elle n'aura pas à attendre l'époque post-exilienne pour être sacralisée. Il est vrai qu'elle demande d'abord à la sagesse, telle que nous avons essayé de la présenter, de lui fournir des orientations d'action, de comportement humain. Il est vrai en même temps qu'elle sait se référer à un « ordre yahwiste ». Dieu est nommé une cinquantaine de fois dans ces 376 mashals et il y est fait référence à certaines réalités de l'Alliance. Nous allons donc dire ce que *Prov., II* attend de la sagesse et ce qu'il demande à Dieu. Nous chercherons ensuite à cerner les différents domaines de la vie humaine et de la vie sociale que le sage soumet à son contrôle.

1° *Sagesse.* — Comme *Prov., V*, le livret s'intéresse plus aux sages et aux sots qu'à la sagesse ou à la folie. Cette sagesse n'est pas, comme en *Prov., I*, située « en Dieu » mais dans le « cœur » de l'homme (x, 8; xi, 29; xiv, 33). Elle se rencontre « sur ses lèvres » (x, 13, 31; xv, 7). Humaniste, l'enseignement des sages est basé sur une anthropologie qui signifie, par les organes du corps, l'intériorité (le cœur, les reins) ou l'extériorité (la langue, la bouche, les lèvres, ou les mains, les doigts) du comportement social de l'individu. Le sot sera constamment décrit comme le « court de cœur », c'est-à-dire dépourvu de sens, d'esprit, le cœur *(leb)* étant aussi identifié à l'intelligence *(binah, tevounah);* ainsi en x, 13, 21; xi, 12; xii, 11; xv, 21; xvii, 18; xix, 8, 29).

De grande valeur, plus prisée qu'argent, or, pierres précieuses (xvi, 16; xx, 15), la sagesse mérite d'être recherchée (xvii, 24). Elle est aussi désirable qu'une « eau profonde », limpide et fraîche (xviii, 4; xx, 5). C'est qu'en effet on peut en attendre le premier des biens : la vie (x, 17; xiii, 14; cf. xv, 24; xvi, 22). Avec la prudence et la clairvoyance, elle procure stabilité et sécurité, à l'inverse de la folie qui mène à la ruine (xiv, 16; xxii, 3).

Autre bien qu'apporte la sagesse : le savoir *(da'at)*. Cette valeur humaine est parfois si intimement liée à la sagesse qu'elle semble n'en être qu'un aspect : l'assyrien ḫakamu signifie d'ailleurs « connaître ». D'autres fois elle paraît en provenir. En tout cas, il faut chercher le savoir là même où l'on cherche la sagesse : dans le cœur et sur les lèvres des sages (x, 14; xiv, 6; xv, 2, 7, 14; xviii, 15). D'où les liaisons sagesse-intelligence (xvi, 21; xvii, 28, en opposition avec xvii, 27); sagesse-prudence (xvi, 23 et xii, 15, pour le sens); sagesse-attention (xiv, 8, 15). Le sage intelligent est humble. Il ne fait pas ostentation de son savoir (xii, 23), il sait « écouter » un conseil (xii, 15).

La prise de conscience des valeurs dont est porteuse la sagesse conduit à reconnaître le bonheur des parents qui ont un fils sage (x, 1; xv, 20) et à déplorer le chagrin de ceux qui ont pour fils un sot (xvii, 21, 25; xix, 13). Honneur et bonheur aussi pour l'homme avisé qui acquiert le bon sens *(leb)* et garde l'intelligence (xiv, 18; xix, 8).

L'éloge du sage et de la sagesse a sa contre-partie dans la critique du fou, sot ou insensé *(kesil, 'ewil, naval)*. Égarements, disputes, colères et rixes, voilà où de tels hommes en viennent (xiv, 8; xvii, 12; xviii, 6; xx, 3). De leur folie même ils se font une joie (x, 23; xv, 21). Orgueilleux, ils étalent même leur sottise (*Prov., II* semble très sensible à ce comportement des sots), parlant n'importe comment, incapables de discernement, ne sachant pas orienter leur vie (xi, 29; xii, 23; xiii, 16; xiv, 3; xv, 2; xviii, 1-2, 13; xix, 2). Bien entendu, une telle conduite n'engendre que malheurs (x, 1, 14; xiv, 1, 16; xvi, 22; xvii, 21, 25; xix, 13; xxii, 3).

La remarque glissée en xxi, 30 est digne d'attention : « ni sagesse, ni prudence, ni conseil ne tiennent devant Yahweh ». Est-ce une correction de quelque pieux? un souci de ne pas confiner la sagesse en des caté-

gories purement humaines? un prélude à des réflexions ultérieures sur sa liaison avec Dieu ?

Visant une *éducation* de l'homme, la sagesse est elle-même fruit d'une éducation. Au niveau de ce recueil, il est certain que la tradition, sans doute multiséculaire, faisait confluer la sagesse d'expérience, de réflexion personnelle, vers des « écoles » de sagesse où des maîtres en constituaient le dépôt et en dispensaient la connaissance. S'il faut la chercher dans le cœur et sur les lèvres des sages, c'est qu'elle ne s'acquiert que par un contact personnel (XIII, 20). C'est pour l'acquérir que les sages voyageaient (cf. Eccli., XXXIV, 11, et l'expérience des vieillards en XXV, 5), et les voyages n'avaient rien à l'époque d'une croisière touristique !

Devenir sage supposait l'acceptation d'une discipline *(musar)* et d'une correction *(tokaḥat)*; cf. X, 17; XII, 1; XV, 32; XIX, 20. Une telle discipline s'adresse en premier lieu à l'enfant au cours de son éducation (XIII, 24; XV, 5; XIX, 27; XXII, 15) et comporte parfois l'usage du fouet ! Mais une remontrance, un conseil bien écouté peuvent suffire à rendre sage (XII, 15; XIII, 1) et bien avisé qui les reçoit : il acquiert du bon sens et trouve le « chemin de vie » (X, 17; XV, 5, 31, 32; XIX, 27). Les éducateurs de l'enfant sont sans doute les sages (XIII, 14), mais en tout premier lieu les parents (X, 1; XIII, 1).

Deux mots voisinent parfois avec ceux de discipline ou de conseils, ceux de « préceptes » (*miswoth* : X, 8; XIX, 16) et de « loi » (*torah* : XIII, 14). Tous deux sont principalement employés dans l'Écriture pour désigner les exigences de l'Alliance. La communauté de vocabulaire qui s'affirme ici entre livres de sagesse et livres de l'Alliance peut amener à considérer que les sages attendaient de leurs conseils les mêmes fruits de justice que les prophètes et les législateurs en attendaient de l'observance de lois et préceptes religieux. C'était par eux que parents et sages formaient les fils d'Israël.

Si la sagesse s'acquiert, elle peut se refuser. C'est ce que font les moqueurs, les stupides (XII, 1; XIII, 1), que même les coups sont incapables d'amener à l'intelligence (XIX, 25, 29; XXI, 11; cf. X, 13; XVII, 10). Du moins ces châtiments serviront-ils de leçon pour les « simples ».

On a souvent signalé l'ambiguïté de la sagesse telle qu'elle est présentée au cours de la Bible. Chez Salomon lui-même, elle a pu paraître une science consommée des êtres de la création et une astuce politique pas toujours très scrupuleuse sur le choix des moyens; tandis qu'elle est conçue comme l'art de vivre dans la « justice », conformité à un ordre imposé par Dieu, par des éducateurs yahwistes. Cette ambiguïté est marquée dans *Prov., II* par l'emploi de deux mots : *mezimmah* et *'arum*. *Mezimmah* connote une « finesse » opposée à la niaiserie ou, au contraire, une astuce entachée de rouerie intolérable (XIV, 7, contre XII, 2). B. Gemser (Commentaire, p. 58) croit pouvoir affirmer que les mots dérivés de la racine *zamam* ont un sens péjoratif dans les plus anciens recueils (ici en X, 23; XII, 2; XXI, 27), sauf en XIV, 17, et un sens favorable dans les plus récents (I, 4; II, 11; III, 21; V, 2; VIII, 12; XXX, 32; XXXI, 16). Le mot *'ôrmah* et son dérivé *'arum* sont aussi porteurs d'une double signification : elle est péjorative en Gen., III, 1, mais en *Prov., II* toujours favorable. Le *'arum* est « l'homme avisé » qui sait se garder des mauvais pas.

2° *Dieu et l'homme.* — 1. *La crainte de Dieu.* — L'épithète de « laïque » parfois appliquée à l'ancienne sagesse israélite, celle d'avant l'exil, lui convient fort mal. Si, transposant dans l'antiquité nos catégories modernes, on veut dire que les sages ne sont pas des « clercs », elle est recevable. Tous les sages n'étaient pas forcément des scribes. Nous avons dit que de véritables sages existent et transmettent leur sagesse en des peuplades qui ignorent l'écriture et la bureaucratie. Il faut ajouter que tous les scribes n'étaient pas non plus, en Israël, des « clercs » au sens de prêtres ou lévites, comme le fut par ex. un Esdras. Si maintenant par « laïque » on veut indiquer une sagesse qui serait exclusive de toute référence religieuse, nul doute que ce terme soit à rejeter. Toujours est-il qu'en *Prov., II* les références à Yahweh sont fréquentes. Une distinction entre « yahwiste » et « religieux » est-elle de mise lorsqu'on parle de la sagesse des *Proverbes*? Nous ne le croyons pas. Certes A. Gelin, dans *L'homme selon la Bible*, 1962, pp. 64-66 (réédition dans la collection Foi vivante, n° 75, 1968, pp. 117-125), et H. Cazelles, en *V.T. Suppl.*, III, p. 30, et *R.S.R.*, XLVIII, 1960, pp. 43-48, ont raison de faire remarquer que le livre des *Proverbes* ne se refère jamais au Dieu de la libération d'Égypte, au Dieu de l'Alliance, en somme à Yahweh en tant que Dieu national. Mais il semble que se réclamer de ce nom même c'était, implicitement du moins, reconnaître tout cela alors même qu'on ne cherchait pas, comme les prophètes, à faire de ces interventions divines une base de la vie morale et religieuse. On peut rapprocher cette attitude de celle des sages d'Égypte qui, eux aussi, évitent la plupart du temps d'employer les noms particuliers de leurs divinités, préférant dire « Dieu » ou « le Dieu », tout comme les sages israélites récents préféreront dire « Elohim » et les esséniens de Qumrân, « El ».

Quelle part faisait-on à Yahweh dans la doctrine de sagesse de cet ancien recueil? En XV, 33, « discipline de sagesse » est identifiée à la « crainte de Yahweh ». C'est équivalemment ce qui est dit en *Prov., I* (I, 7 et IX, 10; cf. l'étude du thème par C. Kayatz, *op. supra cit.*, pp. 7-10). A cette crainte de Yahweh, les sages attribuent l'octroi d'une longue vie, de la réussite, du bonheur, ce qui est précisément, et souvent dans les mêmes textes, attribué à la pratique de la sagesse (X, 27; XIV, 26, 27; XV, 16; XIX, 23). Yahweh protège le savoir (XXII, 12) et il semble bien que XX, 27 lui attribue l'octroi de la faculté humaine, siège du savoir, l'intelligence, « lampe de Yahweh ». L'expression est en ce contexte sans rapport, me semble-t-il, avec celle de II Sam., XXI, 17, où d'ailleurs il ne s'agit nullement d'une « lampe de Yahweh » mais de la « lampe d'Israël ». Dans les deux cas cependant la « lampe » symbolise la lumière qui permet de se conduire en toute sécurité (cf. Prov., XX, 20 et VI, 23). La représentation de la parole de Dieu comme une lumière (lampe, torche, éclairs) est caractéristique des midrashim incorporés aux Targums sur Ex., XX, 1-2.

Plusieurs fois le recueil affirme le souverain domaine de Dieu sur la vie des individus. Il a fait l'oreille et l'œil (XX, 12), précisément ce qui sert au sage pour observer le monde et construire son humanisme. Il a créé le pauvre comme le riche (XXII, 2) mais cette constatation n'évince pas du recueil la constatation complémentaire d'un antagonisme entre ces catégories sociales. Encore une de ces antinomies qui n'effrayent pas les sages, puisqu'ils en constatent l'existence dans l'univers et ne tiennent pas à substituer une vue systématique du monde à la multiplicité de ses aspects. Auraient-ils pu se douter que leurs commentateurs futurs n'auraient pas la même sagesse? Yahweh n'est donc pas pour eux un Dieu lointain. Il regarde les hommes, les voit chacun en particulier, meut leurs pas, fait réussir leurs projets (XIX, 21; XX, 24), leur permet de trouver une épouse sensée (XIX, 14), décide de tout, par le moyen des sorts,

semble-t-il (xvi, 33). Vraiment l'homme propose et Dieu dispose (xvi, 1, 9). En définitive, il peut seul procurer le « salut » (xxi, 31), rendant chars et chevaux inutiles. On reconnaît un thème prophétique (Os., i, 7; Is., xxxi, 1; cf. Ex., xv, 4, 20). Ainsi les sages des Proverbes se placent à l'opposé des « sages » calculateurs politiques aux vues étroites, peu enclins à se confier en Yahweh, auxquels s'opposent les prophètes et avec qui on confond étrangement tous les sages d'avant l'exil. Il ne nous semble plus possible en effet de reprendre les classifications pédagogiquement claires, mais à notre avis irréelles, telles que les présentait A. Gelin dans le passage cité plus haut. Il ne faut pas confondre sagesse et habileté politique; si le même mot les recouvre « parfois », les réalités sont souvent opposées. Il ne faut pas opposer sagesse laïque et sagesse yahwiste, rien ne le permet dans les recueils bibliques. Il n'y a pas à parler d'une « conversion » des sages après l'exil. D'une part, la datation des textes qui servaient de point de départ à une telle théorie a été remise en cause, nous le disons à propos de *Prov., I*; d'autre part, le yahwisme des sages préexiliens et celui des livrets post-exiliens n'est pas d'autre sorte. Ainsi les attaches deutéronomiques de *Prov., I*, certaines, se rencontrent aussi en *Prov., V*.

A. Robert a étudié cet aspect de ces livrets après avoir étudié *Prov., I*; cf. dans *Mémorial Lagrange, op. cit.*, 1940, pp. 163-182, et ce que nous disons nous-même plus haut col. 1409. Il est à noter que la bibliographie donnée par A. Gelin ne tient pas compte de cet article.

Ainsi avec J. Lindblom (*Wisdom in the Old Testament Prophets*, dans *V.T. Suppl.*, iii, pp. 192-204) sommes-nous enclin à ne pas couper les ponts entre prophétisme et sagesse aussi péremptoirement qu'on a tendance à le faire. Oserions-nous insinuer que, pour être devenue une tâche de « scribes », l'exégèse doit toujours être attentive à ne pas se séparer d'une authentique sagesse, sinon elle mériterait les reproches de Jer., viii, 8 et justifierait la mélancolique ironie d'Eccl., 7, 29 !

Maître des destinées humaines, Dieu semble aussi maître des consciences. Il surveille, sonde, pèse les cœurs, les esprits (xvi, 2; xvii, 3; xxi, 2; cf. xxiv, 12), observe les mauvais et les bons (xv, 3; xxi, 12). Toute une section (xvi, 1-7, 9, 11, 20) insiste sur la place qu'il tient dans la vie morale de l'homme. Conscient du fait que le monde des hommes était régi par des lois dont ils croyaient bien avoir décelé des constantes et expérimenté l'efficacité, les sages étaient-ils enclins à admettre un rôle rémunérateur de Dieu? On en a parfois douté, et les textes dont nous allons nous occuper étaient alors considérés comme de simples constatations incapables de fonder une théologie (les pages 376-381 du vol. i de la *Théologie de l'A.T.* de von Rad sont très précieuses pour aider à la présente réflexion). On peut être frappé d'un fait, c'est que traitant de justice, d'équité, de droiture, ou des attitudes contraires, les sages de *Prov., II* rencontrent la terminologie prophétique et deutéronomique. On trouve chez eux les termes de péché, pécheur en opposition à juste (xiii, 21 sq.; xiv, 9, 34; xvii, 19). Il en est de même en x, 6; xv, 8-9, 29; xxi, 3, 27, où Yahweh « bénit » les justes, entend leur prière, aime qui préfère la justice au sacrifice. Il ne permet pas que le juste ait faim (x, 3), il lui concilie ses ennemis (xvi, 17), il renverse la maison des orgueilleux (xv, 25), sauve le juste et lui épargne d'avoir à rendre le mal pour le mal (xx, 22). Sa complaisance va aux humbles, à ceux qui sont charitables (xxii, 4.9) et aussi aux plus défavorisés, le pauvre, la veuve (xiv, 31; xv, 25; xvii, 5; xix, 17) dont il fait sienne la cause. On peut penser que x, 22, qui reporte sur Yahweh la raison de toute réussite, de toute richesse indépendamment du labeur de l'homme, tend à universaliser la réflexion religieuse de certains cercles sapientiaux, peut-être en réaction contre une vue trop « empirique » de certains autres.

Faut-il aller plus loin et admettre que, parmi ces proverbes, ont été accueillis des dictons issus de cercles sacerdotaux, intéressés par l'attitude sacrale de l'homme devant Dieu? Ainsi en est-il des réflexions déjà relevées sur le sacrifice et les conditions de son acceptation par Dieu. Un mashal s'intéresse aux vœux et à leur accomplissement (xx, 25). Plus profondément, les sages se montrent attentifs à l'attitude à avoir envers « le commandement » ou « la parole », et il s'agit bien de la loi de Dieu (xiii, 13; xvi, 20; xix, 16.23). La crainte de Yahweh doit amener à « l'amour et fidélité » (xvi, 6), à la confiance et à l'humilité. En plusieurs passages, elle est source de félicité (v, 27; xiv, 26-27; xv, 33, et les textes proches, xvi, 3, 20; xviii, 10; cf. xx, 9). Mais tout cela était requis aussi par les prophètes et très prisé des psalmistes.

Le livret présente une énumération de ce qui est « abomination » *(to'êvah)* pour Yahweh : mauvais desseins, conduite des méchants, hommes au cœur tortueux, celui qui fait passer un impie pour juste et accuse un juste, les lèvres menteuses, les poids et balances truqués, le sacrifice des méchants (xi, 20; xii, 22; xv, 8, 9, 26; xvii, 15; xx, 23; xxi, 27). Y a-t-il là des catégories « morales » ? J. L'Hour (*Les interdits To'ebha*, dans *R.B.*, 1964, p. 481) pense qu'à l'origine cela relevait de l'interdit-tabou, puis du domaine cultuel. Au niveau de nos textes et dans l'optique des sages, le mot est sûrement arrivé à désigner une authentique catégorie morale, et un mensonge, une calomnie, une injustice y sont conçus comme aussi irrecevables pour Yahweh que l'acte cultuel entaché d'irrégularité. De ce fait, ils ne peuvent qu'attirer sa vindicte.

2. *Juste et justice; pécheur et méchanceté.* — A prendre ces termes dans le sens qui nous est devenu habituel, il semblerait qu'ils nous situent dans un domaine assez étranger à celui de sage, de sagesse ou de sottise. D'autre part, les mêmes termes hébreux (*ṣedeq* et dérivés, *yashar, tam* ou *ra'*, *rasha'*, *boged, po'oley 'awôn)* sont aussi ceux des livres religieux qui ont conservé le point de vue du prophétisme ou de la morale de l'Alliance. Traduisant le mot *rasha'*, les LXX ont hésité entre « méchant » et « impie » *(kakos, asebês)*, glissant de la sphère morale à la sphère religieuse. G. von Rad (*op. cit.*, i, p. 377, note 1) pense qu'en ces textes « il n'est pas question de la notion théologique plus récente du juste, qui met en relation unilatérale l'homme avec Yahweh et ses commandements... Le juste est ici celui qui est loyal » (et il renvoie à xvii, 15; xviii, 5, etc.). L'opposition « pécheur » et « juste », « homme droit », ou « justice » et « péché » (x, 16; xiii, 6, 21; xiv, 34), nous invite cependant à admettre qu'en ce recueil déjà le mot « juste » pouvait avoir une résonnance religieuse. Il y a référence à un « ordre » divin. Il faut remarquer aussi que *II-A*, surtout aux chapitres x-xiv, s'intéresse plus particulièrement à cet aspect de la conduite humaine que *II-B*. Un point de contact entre justes ou pervers, sages ou fous, est signifié lorsque l'on affirme que les justes et les méchants, tout comme les sages et les sots, se reconnaissent à leurs paroles, « leurs lèvres » (x, 11, 18-21, 31, 32; xi, 9; xii, 6, 13; xv, 2, 7, 28). Et ce n'est là qu'extériorisation d'une disposition du « cœur » (xii, 5, comparé au ℣ 6; xv, 28). Très original, enfin, le dicton xii, 10, qui décèle la justice du juste dans ses sentiments de bienveillance

même à l'égard de son bétail, en opposition avec la cruauté du méchant.

Aux yeux des sages, les conséquences, ou la rétribution, des actes des justes ou des méchants ont pour double effet : de faire apparaître leur valeur morale, étant entendu que le bien ne peut qu'avoir des suites heureuses, être récompensé, et à l'inverse le mal être néfaste; d'inciter à agir de façon à s'assurer le bonheur. Ainsi la mémoire du juste est bénie, le nom des méchants se désagrège (x, 6-7; xi, 11; cf. xi, 18, 28). Une nation, un trône s'affermissent par la justice (xiv, 34; xvi, 12). La prospérité, la stabilité sont aussi considérées comme des biens liés à la pratique de la justice (x, 25, 30; xi, 31; xii, 3, 7; xiii, 9; xiv, 11). On retrouverait une communauté d'idée en Deut., i, 39; iv, 1, 22; xxviii, 2-14, et à l'inverse ℣℣. 58-68, etc.). Que l'œuvre paie l'ouvrier est dit de façon différente en xiv, 14 et xii, 14; xv, 6; x, 24; xiii, 25... En somme, le juste a tout ce qu'il souhaite, le méchant ce qu'il redoute. Voilà bien qui n'échappera pas à toute contestation! Et cela nous vaudra les livres étonnants de Job et de Qohéleth.

Un effet très apprécié de la « justice » est de « mener à la vie ». Ceci est dit de façons diverses : la bouche du juste est source de vie (x, 11, 16), elle se rencontre sur ses sentiers (xii, 28); celui qui « rend stable » la justice va à la vie (xi, 19); le fruit du juste est « arbre de vie » (xi, 30). Avec l'honneur et la prospérité, la vie est la conséquence de la pratique du bien, de l'humilité (xxi, 21; xxii, 4). A l'inverse, la mort est le salaire du mal, de la violence, du péché (x, 11, 16; xi, 19). D'autres conséquences néfastes de la voie des méchants sont relevées en xv, 19; xvii, 11; xxi, 15; xxii, 5, 8).

Parallèle à la vie, une autre conséquence du bien est signalée : celle de procurer le « salut » (xi, 3, 6, 21) ou équivalemment de protéger de l'angoisse, de garder le chemin, de préserver de l'ennemi (xi, 5, 8; xii, 21; xiii, 6). A l'inverse, la méchanceté ruine le pervers, l'emprisonne, le conduit à l'angoisse, le comble de maux (xi, 3, 5, 6, 8; xii, 21; xiii, 6; xxi, 7, 25). On l'aura remarqué, le sort dévolu au juste et au méchant en raison de leur conduite est presque toujours présenté antithétiquement dans le même verset. Il y a ou non réussite humaine selon que l'homme accepte ou refuse de s'intégrer dans l'ordre cosmique, social, moral, religieux disposé par Dieu. Pour les Égyptiens, c'était cela « vivre de Maât ».

3° *L'homme en société.* — Sagesse, crainte de Yahweh, justice sont les fondements éthiques et religieux jugés capables de conditionner les comportements sociaux de l'homme engagé parmi ses semblables. En *Prov., II*, on peut retrouver les cellules de cet univers des hommes, que le sage observe pour y guider son disciple au mieux de ses intérêts. Dom H. Duesberg et I. Fransen, dans l'étude sur le *Livre des Proverbes* insérée dans *Les scribes inspirés*, ch. 2-4, 2e éd., 1966, pp. 177-367, ont consacré un chapitre à ses « destinataires ». On ne peut, en fait, séparer les destinataires des hommes sur qui a porté l'observation des sages et qui ont suscité leurs réflexions, provoqué leurs exhortations. Le problème d'une influence possible de tels hommes sur le monde où ils vivent ne semble pas avoir directement sollicité l'esprit des sages d'Israël, alors qu'il se posait aux prophètes, « réformateurs » des mœurs et des institutions. Pour ces sages, il s'agissait surtout de préparer des hommes à réussir dans la société existante. Les imperfections même d'une telle société ou de ceux qui y tenaient une place prépondérante : rois, conseillers, juges, riches influents, n'étaient pas passées sous silence bien sûr. On les voyait comme des faits à prendre en considération, quitte à les réprouver plus ou moins explicitement. Le dicton de sagesse n'avait d'autre but que de se présenter comme une balise, qui fasse éviter l'écueil au « sot » ou au « simple ». Au-delà des « dictons-constats », se rencontrent aussi des sentences « normatives » orientées vers une éducation des individus. Il faut donc admettre que, par ce biais, l'intention de contribuer à la réalisation d'un progrès faisait partie de la prospective des sages. Il est cependant notable qu'ils n'utilisent aucun terme qui puisse suggérer l'idée d'évolution, encore moins celle de révolution. Qohéleth lui-même semble trop passivement résigné, malgré l'amertume de ses constatations.

Prov., II comporte un lot de dictons que l'on peut appeler, en s'inspirant d'un mot de Dom Duesberg (*op. cit.*, pp. 306-323), le « miroir des gens du roi ». C'était dans la tradition de toutes les sagesses orientales, et on en trouve des éléments aux livrets *III, IV, VI-VIII* du présent recueil. La louange des « lèvres du roi », où « siège un oracle », inaugure une section (xvi, 10-15 : la seconde du livret *II*) tout entière centrée sur la conduite à tenir en sa présence (xvi, 13-15), mais aussi préoccupée de lui rappeler ses devoirs, en particulier celui d'être juste (xvi, 12; xx, 28). Par cette justice, il pourra extirper le mal (xx, 8; cf. xx, 26). On a remarqué un regroupement de dictons concernant le roi et Yahweh en xx, 22-xxi, 3. Ce n'est pas un pur hasard, semble-t-il, et un dicton comme xxv, 2-3, qui ouvre le livret *V*, fait bien voir comment, hors de toute référence à une théologie royale messianique, le souverain était considéré comme naturellement proche de Dieu. Mais il ne lui était pas assimilé et xxi, 1 marque bien la distance qui l'en sépare : Dieu incline le roi selon sa propre volonté. En somme, *Prov., II* parle peu du monarque même. Il ne veut pas donner une leçon de bon gouvernement, comme le font les Enseignements égyptiens (Ptahotep, Mérikarê ou Amenemhat).

L'attitude des « gens du roi », serviteurs ou conseillers, semble aussi préoccuper le compilateur. Aux courtisans, il a soin de rappeler qu'ils ont tout intérêt à se concilier les bonnes grâces de leur maître, à pratiquer les vertus qui lui agréent (xiv, 35; xix, 12 et xx, 2; xxii, 11). Des conseillers, il dit peu de chose, sinon qu'il importe à la bonne marche du royaume qu'ils soient nombreux (xi, 14; xv, 22; xx, 18). Ce recueil ne paraît pas sensible aux difficultés créées par les manigances des « mauvais conseillers », que dénonce *Prov., V*. Peut-être ne s'est-il pas formé dans les mêmes circonstances politiques : autre époque ou autre lieu.

De toute façon, ces textes offrent une matière assez maigre pour permettre d'assigner à la sagesse qu'ils énoncent une origine palatine. Les « gens du commun » ont plus à y glaner que les gens de cour.

1. *Riches et pauvres.* — Par les prophètes, qui pourraient bien être contemporains de la formation de ce recueil et de nombre de ses dictons, on sait que se posait la question de l'affrontement de ce qu'on appellerait aujourd'hui les « classes sociales », de ceux que les livres bibliques appellent « les riches » et « les pauvres ». Nous avons dit que *Prov., V* s'en préoccupait. Il en est de même de *Prov., II*.

Le sage s'y est montré attentif aux ruraux : cultivateurs (x, 5; xii, 11; xiii, 23; xx, 4 : le portrait du paresseux de xv, 19 est révélateur à ce sujet; il est élargi en vi, 6-11) ou éleveurs (xii, 10; xiv, 4). Ces travailleurs sont parfois victimes de spéculateurs qui stockent le grain (xi, 26; cf. xxi, 6). C'est une forme de domination du riche sur le pauvre, d'oppression du créancier qui réduit en esclavage son débiteur (xxii, 7 : cf. les méfaits reprochés bien plus tard par Néhémie à ses contemporains, Neh., v). L'opposition

riches-pauvres s'exprime ailleurs de façon moins précise, mais dans le sens d'une sympathie non dissimulée pour la classe défavorisée. On fera remarquer que le travail des champs nourrit son homme, tandis que le riche périt (XIII, 23). C'est un mauvais calcul que d'opprimer le pauvre, cela n'aboutit qu'à l'enrichir (XXII, 16; cf. XIII, 22 : sans doute parce que Dieu prend son parti). En conséquence, mieux vaut la générosité envers le besogneux qu'une épargne sordide (XI, 24). Mais on sait que la pauvreté n'est pas toujours synonyme de vertu. Elle peut être l'effet d'un gaspillage en futiles plaisirs ou celui de la paresse (XXI, 17; XII, 11).

Tout ceci laisse présumer que *Prov., II* est tenté de se montrer sévère en jugeant les riches et leurs richesses. Pourtant cette richesse est traditionnellement considérée comme une des formes de la bénédiction divine. Toute l'histoire patriarcale va dans ce sens, et encore les bénédictions formulées dans le Deutéronome. En fait, les sages n'ignorent pas les avantages de la richesse. Elle est une protection, alors que le besoin cause la ruine du pauvre (X, 15; XVIII, 11). Le riche est entouré d'un large cercle d'amis, tandis que le pauvre est délaissé (XIX, 4, 7; XIV, 20). La richesse n'est pas considérée pour autant comme le bien suprême. On lui préfère sagesse et intelligence (XVI, 16), un bon renom (XXII, 1), la justice (XI, 28) qui, au jour de la colère, délivrera de la mort (X, 2; XI, 4). Et puis, la richesse est source d'ennuis, soucis, discordes, toutes choses qu'ignore le pauvre (XIII, 8; XV, 16; XVII, 1 : cf. dans le même sens Eccl., V, 10-13).

L'origine même de la richesse est mise en question. Elle peut venir de Dieu, indépendamment même du labeur de l'homme (X, 22), ou être un effet de ce labeur (XI, 16*c-d*; XXII, 4). Mais elle peut aussi être fondée sur l'injustice (XXII, 7).

Au pauvre les sages n'opposent pas toujours les riches, mais parfois des gens qu'on peut classer comme des « méchants » : hommes dépourvus d'équité (XIII, 23), menteurs (XIX, 22), sans-cœur (XVIII, 23), le sot au langage compliqué (XIX, 1), surtout le vaniteux, prétendu riche, « qui se vante et manque de pain » (XII, 9; XIII, 7). Voilà toute une tranche de société bien observée, croquée en traits parfois incisifs et qui forcent la réflexion de l'homme sensé.

2. *Parents et amis.* — *Prov., II* ne porte pas trace de la misogynie souvent attribuée aux sages israélites. Il ironise bien sur les querelles de femmes, gargouilles qui ne cessent de couler (XIX, 13), et met en garde contre la femme querelleuse avec qui la vie commune serait impossible (XXI, 9, 19). Mais dans une bonne épouse il voit une « faveur de Yahweh » (XVIII, 22; XIX, 14), une couronne pour son mari, tandis qu'une femme éhontée serait une carie pour ses os (XII, 4). Un seul dicton met en garde contre la femme adultère, l'étrangère (XXII, 14), bien plus vivement stigmatisée en *Prov., I*.

Le rôle de mère et d'éducatrice de l'épouse n'est signalé qu'en passant, à propos de la conduite du fils. En effet, les enfants sont surtout considérés en fonction de la consolation ou du chagrin qu'ils causent à leurs parents, selon qu'ils sont sages ou sots (X, 1; XV, 20; XVII, 21, 25; XIX, 13), mais on dit aussi que la perfection du juste est un gage de bonheur pour ses fils (XIV, 26; XX, 7). Envisageant les devoirs des enfants envers leurs parents, les sages s'en tiennent à l'optique de Deut., V, 16 : ils leur doivent l'honneur. Mais quelques dictons stigmatisent l'attitude de révolte qui pourrait être la leur (XIX, 26; XX, 20). C'est qu'en effet le jeune homme porte la folie au cœur et il faudra l'en extirper par une éducation rigoureuse (XIII, 24; XIX, 18; XX, 30; XXII, 15). Certains moyens coercitifs vivement conseillés paraissent inconcevables à notre sensibilité actuelle. Le sage hébreu savait que la verge pouvait rendre grand service aux écervelés. Elle leur évitait de devenir des hommes méprisables (XVII, 2). En l'acheminant vers la « science » (souvent équivalent de « sagesse » : XIX, 27), le père dirigeait son fils dans une voie qui, évacuant l'ambiguïté située au cœur de tout jeune (XX, 11), lui assurait une vie et une vieillesse honorables (XV, 5; XIX, 18; XXII, 6). Les cheveux blancs sont, en effet, une « couronne de gloire », fruit d'une vie de justice (XVI, 31).

Quant à la fraternité, comme en *Prov., V*, elle n'est ici envisagée que par comparaison avec l'amitié (XVIII, 24). Cette amitié se révèle constante dans l'adversité (XVII, 17). C'est une force (XVIII, 19), mais, blessée, elle devient violence révoltée. Cependant il faut choisir ses amis : certaines amitiés mènent à la ruine (XVIII, 24).

3. *Les affaires, le tribunal.* — Dans les affaires, droiture et loyauté s'imposent. Toute fausseté, toute conduite tortueuse n'attirent que le mépris (X, 9; XII, 8). Il est dangereux de se laisser abuser par son propre sens (XIV, 12 et XVI, 25; XVI, 2 et XXI, 2), ce qui équivaut à dire qu'il faut s'en référer au sens des autres, des sages, de Yahweh. D'ailleurs l'iniquité ne profite pas, seules l'intégrité et la justice délivrent de la mort (X, 2; XI, 3-4; XIII, 11). — Comme les prophètes, *Prov., II* envisage les actions en justice. Les mauvais juges sont une « abomination pour Yahweh » (XVII, 15, 26; XVIII, 5). Dignes de blâme aussi les faux témoins, qui se moquent de la justice et la faussent (XII, 17; XIV, 5, 25; XIX, 5, 9, 28; XXI, 28), ou quiconque se laisse acheter (XVII, 23; peut-être XV, 27, moins clair). Gare aussi au plaideur qui sait parler (XVIII, 17) : qu'il est difficile de voir où est la vérité !

4. *Le langage.* — Moyen normal de communication sociale, le langage fait l'objet de remarques en *Prov., II*, plus encore qu'en *Prov., V*. Importante est la langue, qui a pouvoir sur la vie et la mort (XVIII, 21). Elle peut ruiner une cité (XI, 11), briser l'esprit et atterrer l'homme (X, 14; XV, 4; XVIII, 7). Justes et sots sont confrontés à son pouvoir : les justes échappent à ses pièges, les sots s'y laissent prendre (XII, 13; X, 6, 11; XV, 2, 14, 28). Le mensonge et ses variantes : faux témoignages, calomnies, sont évidemment stigmatisés (XII, 19, 22; XVII, 4, 7; XIX, 22; XXI, 6). Ni Dieu, ni les hommes ne peuvent s'y complaire, et le menteur ainsi que sa richesse périront. Le dénigrement et la médisance sont aussi des comportements indignes des sages (X, 10; XIII, 10; XVIII, 8). De même, moquerie et raillerie, qui ont partie liée avec orgueil et suffisance (XIX, 25; XXI, 11, 24; XXII, 10). Bavardages intempérants, indiscrétions apparaissent comme dignes de blâme (X, 19), tandis que savoir modérer sa langue est faire preuve de sagesse (XI, 13; XII, 18; XVII, 27-28). Se conduire autrement est indice de légèreté et mène à la ruine (XIII, 3; XIV, 23; XVIII, 13). De même, la simple indiscrétion peut froisser un ami et provoquer des colères (XI, 13; XII, 18; XV, 1; XVI, 28; XVII, 9). De là à passer à la médisance et à la calomnie pernicieuses, il n'y a qu'un pas (XV, 4, 28; XX, 19).

Mais la parole a aussi son utilité : on se rassasie de ses fruits (XII, 14; XIII, 2; XVIII, 20, 21), ce qui paraît signifier que l'homme capable de maîtriser son langage et de parler à propos en retirera du profit. En tout cas, il se gardera des angoisses (XXI, 23). Une réponse aimable, opportune, est un bienfait pour tous (XV, 1; cf. XII, 18). On retrouvera toute cette sagesse dans l'*Épître de Jacques* (ch. III).

5. *Les sentiments envers le prochain.* — La maîtrise de soi est un aspect du comportement humain qu'estime le sage. A l'agitation, elle oppose la réflexion (XIX, 2; XXI, 5), à l'irritation, la pondération (XVI, 32; XIX, 11), à l'emportement, la patience (XIV, 17, 29; XIX, 11). D'un côté il y a intelligence, bon sens, puissance, de l'autre sottise, division et péché (XVII, 19). Le manque de maîtrise de soi entraîne les querelles et les procès interminables (XVIII, 14; XV, 18), qui emportent les adversaires comme le torrent un fétu de paille. Heureux plutôt les conseillers de paix (XII, 20) !

Moins virulent que l'emportement, plus intérieur, mais aussi déplaisant, est le mépris du prochain. C'est le fait de gens courts d'esprit (XI, 12), un vrai péché (XIV, 21; XVII, 19). A la base du mépris, il y a la méchanceté (XVIII, 3), qui est le propre d'égarés, d'hommes de rien, de sots incapables de s'en défendre (XIII, 19; XIV, 22; XVI, 27). A l'inverse, la bienveillance, la fidélité sont le fait des sages. L'amour est une véritable richesse capable de compenser la pauvreté (XV, 17). Dans un bel optimisme, le sage pense que la bonté n'est pas rare chez les humains (XX, 6). Elle est la première vertu de l'homme (XIX, 22), fait éviter les querelles (X, 12), porte à secourir le pauvre (XI, 25; XXI, 13; XXII, 9). Elle est finalement considérée comme une valeur religieuse. Dieu la récompense (XIX, 17; cf. XXII, 9 et, moins explicites, XI, 17, 25; XIV, 21, 31; XVII, 5) : sur l'homme qui a pitié du pauvre se pose sa bénédiction. Au contraire, malédiction sur qui méprise l'indigent et lui refuse tout secours (XVII, 5; XXI, 13). De tels mashals annoncent la morale religieuse de l'aumône telle que la formuleront Eccli., III, 30-IV, 6; VII, 32-36; XXIX, 8-13, et le livre de Tobie, IV, 7-11. Faut-il voir là une interprétation religieuse d'une constatation d'expérience ou l'assurance de la foi qu'il n'en peut être autrement?

4° *L'homme et sa vie privée.* — L'intention de faire œuvre de moraliste perce dans l'attention portée par *Prov., II* à des défauts que tout éducateur se voit une fois ou l'autre dans l'obligation de dénoncer et de combattre. Ce que nous venons de dire des défauts de la langue, à propos du comportement en société, en est une illustration. C'est encore le cas des mashals concernant la paresse. On y signale une cause d'appauvrissement, de faim, de misère, de ruine (X, 4; XII, 11, 27; XIII, 4; XIX, 15; XX, 13). Elle peut mettre un homme à la merci de ses semblables (XII, 24), de ses vains désirs ou de vices qui le tuent (XXI, 17, 25). S'y laisser aller est le fait de gens courts d'esprit (X, 5; XII, 11). De plus, le paresseux est une plaie pour qui compterait sur lui (X, 26; XVIII, 9). Sa vie est semée de difficultés inextricables (XV, 19). Pour lui, tout fait problème. Il n'a même plus le courage de manger (XIX, 24). Aussi devient-il la risée de tous (XXII, 13). *Prov., II* n'est cependant pas tenté par une présentation aussi humoristique du paresseux que celle de XXIV, 30-34. Peut-être, cette amplification a-t-elle été provoquée par une réflexion sur les notations antérieures, plus sobres.

Autre vice : l'ivrognerie. *Prov., II* n'en parle qu'en XX, 1, pour dire que la beuverie ne peut être le fait d'un sage. Une fois de plus on trouvera une amplification sarcastique en XXIII, 29-35, qui fait penser au spectacle de l'ilote ivre offert à la méditation de leurs disciples par les éducateurs spartiates.

Dans un domaine différent, celui des sentiments personnels, *Prov., II* s'avère bon observateur des hommes et formateur de sentiments plus profonds que de simples attitudes et comportements extérieurs. Il note que joie ou affliction se peignent sur les visages, influent sur la santé, rendent le cœur malade ou, au contraire, donnent aux jours leur gaieté de fête (XIII, 12; XIV, 10; XV, 13, 15; XVII, 22; XVIII, 14). Il y a là une préoccupation de l'équilibre sentimental qui dénote un souci de profond humanisme.

Parlant de tristesse et de joie, les écrits des sages ont posé à leurs exégètes la question de l'optimisme ou du pessimisme de leur sagesse (cf. B. Gemser. *Sprüche Salomos*, p. 63; et H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, pp. 1 sq.). Peut-être les sages bibliques ne sont-ils vraiment ni optimistes, ni pessimistes. Observateurs de la vie réelle dans toute sa complexité, ils proposent à l'avenant ce qui leur paraît pouvoir la rendre plus agréable, plus humaine. *Prov., II* ne juge pas ordinairement comme Qohéleth, mais il en prépare les réflexions drastiques (cf. XIV, 13; XV, 23 et aussi XX, 6, 9, 24). Dans le même ordre d'idée on lira les dictons sur la paix du cœur gâtée par l'envie (XIV, 30), ou sur l'influence d'une bonne parole, de « regards lumineux » sur tel qui est dans la tristesse (XII, 25; XV, 30; XVI, 24). Ce sont là des notations bien rapides. C'est cependant à travers ces multiples observations prises sur le vif, consignées sans ordre logique dans le fourre-tout de cet étonnant recueil, que l'on peut se faire une idée d'une sagesse bien plus ample et plus réaliste que celle de scribes rivés à des pensums insipides. Il y a là des couleurs puisées dans la foule bigarrée d'un monde fluctuant et divers. Il n'était pas parfait. Les sages l'ont aimé, observé et, sans trop le dire, ont cherché à l'humaniser au mieux. Dommage qu'ils ne s'y soient pas tous livrés avec la même simplicité que Qohéleth! Mais les autres sages orientaux ne les incitaient pas à faire mieux.

Conclusion a l'étude des livrets II et V. — Il paraît utile de marquer maintenant les limites du présent article. Il ne s'agit pas pour nous de porter un jugement sur la sagesse israélite en général. D'autres l'ont fait, et leurs sentences sont bien diverses, un autre le fera sans doute dans l'article Sagesse du présent dictionnaire. Ajoutons que, jusqu'ici, pour ne pas tout brouiller dans l'étude d'un recueil aussi composite que celui de Proverbes, nous nous en sommes tenu à l'examen de deux livrets, les « livrets salomoniens ». Dernière précision : en essayant de regrouper la matière disparate de ces livrets autour de certains thèmes, nous n'en esquissons pas vraiment une synthèse au sens propre du terme : c'est impossible.

Dans notre Commentaire *(op. supra cit.)*, nous avons consacré les pp. 163-167 à dégager les « lignes directrices de *Prov., II*. Il semble utile d'en reprendre l'essentiel pour clore le présent examen de ces livrets *II* et *V*. Il nous est apparu qu'un pôle directeur avait été, pour les sages, la préoccupation de l'homme, de l'aide à lui apporter dans la poursuite de son bien, un bien vrai et stable (les mots reviennent souvent), un véritable bonheur. Comme fruit de son attention à la sagesse, on lui promet « la vie ». Parmi les diverses attitudes envisagées, les biens qui s'offrent à lui, les situations existentielles, fréquemment le sage lui indique ce qu'il juge meilleur : c'est « mieux que ... » *(tov... min...)*. Procédé littéraire? Plus profondément jugement de valeur.

Ce bonheur, il est bien entendu que la vie présente doit le procurer et en circonscrire la jouissance. Il n'y a pas d'ouverture évidente sur « la vie éternelle », sur des « fins dernières » situées dans un au-delà. Nous le maintenons, malgré les remarques du P. Dahood (cf. *Immortality in Proverbs XII, 28*, dans *Biblica*, XLI, 1960, pp. 176-181, et son intéressante recension de notre livre en *Biblica*, XLVI, 1965, p. 233). Toutefois les sages ne sont pas insensibles à la permanence d'un nom, d'un souvenir, à une bénédiction

qui, par les pères, atteindra les enfants. Ainsi, pour le juste, le sage, « il y aura un lendemain ». Ils ne sont donc pas enfermés dans un égoïsme sans horizon. Un Qohéleth ne trouvera cependant pas cet horizon aux dimensions de ses aspirations.

Pour être des gens pratiques, les sages de ces deux recueils n'en sont pas moins des hommes religieux (et profondément!), des gens désireux de contribuer à la domination des valeurs spirituelles sur des avantages trop matériels, alors même qu'ils disent que le succès, la réussite, au sens humain du terme, sont un fruit de la sagesse. D'où leur insistance à provoquer la recherche d'une sagesse qui n'est pas seulement habileté, mais savoir, intelligence, qualité de cœur et d'esprit.

Les sages de *Prov.*, *II* et *V*, savent aussi que le monde qu'ils regardent, jugent et veulent dominer est régi par Dieu, créateur et rétributeur. On a beaucoup écrit sur le thème d'une sagesse qui serait pour l'Israélite une transposition yahwiste de la *Maât* égyptienne, mythiquement fille de Rê, doctrinalement l'ordre du monde, cosmique et éthique, ordre qui, dans l'univers, représente la permanence d'un projet divin (cf. ce que nous dirons, en traitant de *Prov.*, *I*, du livre de C. Kayatz, *Studien zu Proverbien, I-IX*, Neukirchen, 1966; voir surtout son étude des pp. 100-119). Il faut alors penser à l'équivalence Sagesse-Crainte de Dieu (voir aussi l'art de H. Brunner, *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit*, dans *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, pp. 103-117; et l'intéressant apport de J. Sainte-Fare-Garnot, pp. 118-120 : le souci de se conformer aux « desseins divins », si fréquemment affirmé dans les inscriptions de Pétosiris, rejoint le souci israélite de se situer dans la « crainte de Dieu »). La sagesse des *Proverbes* identifie parfois ces deux valeurs, par exemple en xv, 33, antérieurement à ce que l'on trouve dans des livrets réputés plus récents. On peut admettre qu'il n'y ait pas là une « théologie ». Cela décèle tout de même une vue profondément religieuse de réalités humaines que rien, dans les recueils jusqu'ici étudiés, n'oblige à maintenir sur un plan exclusivement laïque.

Aussi reprenons-nous les lignes qui servaient de conclusion à l'étude de *Prov.*, *II* dans notre Commentaire (p. 167) : « Les sages n'ont pas proposé deux voies de perfection de vie, l'une qui serait laïque, la soumission à la sagesse considérée comme une façon de stoïcisme, l'autre qui serait à base de soumission religieuse à Yahweh. La crainte de Yahweh et l'enseignement du sage sont ramenés à une même réalité et leurs effets sont présentés comme identiques... La religion des sages est celle même que proposaient à leur peuple ses guides spirituels. Elle se montre pleinement yahwiste et croit à l'efficacité, pour le bonheur de l'homme, des paroles de la Loi et de ses promesses ». Cette problématique de l'Alliance n'entre pas en conflit avec celle de l'efficacité d'un humanisme de sages. Il faut savoir gré à ces hommes d'avoir explicité ce que d'autres auteurs bibliques se contentaient de présupposer (qui niera, par exemple, qu'un véritable humanisme ne soit à la base du Décalogue et de bien des lois deutéronomiques, alors même que le législateur réfère le tout directement à Yahweh).

III. Les livrets des sages (surtout livrets III et IV). — Les traducteurs grecs de la Bible semblent avoir été sensibles à la parenté originelle de ce que nous appelons les livrets *III*, *IV*, *VI*, *VII* et *VIII*. Ils les ont, en effet, réunis, en rejetant après ce groupe l'important livret *V*, dont ils n'ont pas senti l'apparentement au livret *II*. Il est cependant à noter que le livret *VI* s'inscrit entre xxiv, 22 et xxiv, 23, c'est-à-dire entre nos livrets *III* et *IV*. Les « paroles de Lemuel » viennent après le ch. xxiv, et les mashals numériques terminent la section (xxx, 15-33). Ainsi est constitué ce que l'on pourrait appeler une « section étrangère », sa matière se rattachant, en effet, assez étroitement à celle d'Amenopé au livret *III* et à des sages orientaux aux livrets *IV* et *VII*. Le titre général que nous proposons : « livrets des sages » est pris à xxii, 17, où les mots « paroles des sages » semblent bien avoir précédé le ℣ 17*a*, à lire ainsi : « Prête l'oreille et écoute, et tourne ton cœur vers mon savoir ». L'hypothèse a pour elle d'expliquer pour le mieux le titre de xxiv, 23 : « Ceci est encore des sages ».

Autre constatation : l'introduction, xxii, 17-21, est proche de celle qui a été placée au début du recueil (i, 1-6) et en même temps de celle qui commence l'œuvre d'Amenopé (i, 1-12). En ces trois introductions se rencontre une présentation de l' « enseignement » offert au disciple et du but que s'y propose le maître. Disons en passant qu'en Amenopé la péricope i, 13-iii, 7, qui prend aussi l'allure d'une présentation de l'auteur présumé et de son but, est fort différente d'aspect et, contrairement à l'introduction précédente, marquée d'égyptianisme à un degré, peut-on affirmer, qui ne se retrouvera plus dans le cours de l'ouvrage.

Le genre sagesse de scribe, d'homme de cour, d'administrateur, est plus net en ces livrets qu'en *Prov.*, *II* et *V*. Le prologue est tout à fait dans cette ligne. Ce n'est pas à cause de la valeur de la sagesse elle-même que le disciple est invité à écouter, à prêter attention, comme en *Prov.*, *I*, mais en vue de se rendre apte à accomplir une mission (xxii, 21; cf. Amenopé, i, 3-5). L'orientation yahwiste de la sagesse affirmée en xxii, 19 pourrait bien être due, comme en i, 7, à une préoccupation religieuse du collecteur. Le sage doit être un homme de savoir, qui puisse parler en toute vérité et d'abondance de cœur (xxii, 17-18, 21). L'énigmatique ℣. 20, que nous lisons : « N'ai-je pas écrit pour toi trente (paroles) en fait de conseil et de science », rappelle trop les « trente demeures » ou chapitres d'Amenopé, xxvii, 7, pour qu'on puisse refuser entre les deux textes une dépendance littéraire.

La forme stylistique de ces livrets est très différente de celle qui est à peu près exclusivement utilisée en *Prov.*, *II* et *V*. Les mashals distiques y sont rares. On a plutôt des quatrains. Le sage ne s'y contente pas de formuler un apophtegme qui laisse à méditer, il explique ou justifie sa pensée. Parfois même le mashal prend la forme de portraits très étudiés (xxiii, 29-35; xxiv, 30-34). Un passage (xxx, 11-14) semble tenir du genre oratoire. Le retour des mêmes mots veut donner du poids à la réflexion. Et puis il y a la succession de « mashals numériques » de xxx, 15-31. Quant au contenu des livrets, il est assez divers et rejoint pour une part la matière relevée en *Prov.*, *II* et *V*, les réserves faites plus haut gardant leur valeur.

1° *Sagesse de gens d'administration.* — Ce thème nous retiendra en premier lieu parce qu'il apparaît propre à ces livrets, compte tenu toutefois de ce que nous avons dit des « mauvais conseillers » de *Prov.*, *V-B*. Il y est parfois question du roi, mais c'est plus encore l'ambiance des gens de cour, des responsables du gouvernement ou de la justice qui sollicite l'attention des sages. En xxii, 29, l'homme habile en son travail semble bien être un scribe (cf. Ps., xlv, 2 et Esdr., vii, 6; Eccl., viii, 8; xxxix, 4), et ceci rappelle Amenopé, xxvii, 16-17, finale de l'ouvrage : « Si un scribe est habile en sa charge, il se trouvera lui-même homme de cour distingué ».

C'est encore pour des gens qui ont part au pouvoir à titre de conseillers que paraît avoir été écrit xxiv, 1-2, 5-6 (à rapprocher de xxviii, 12; xxix, 2, où il est question de mauvais conseillers, les « méchants » qui exercent une influence néfaste sur le roi). De même xxii, 22-23; xxiv, 11-12, 23-25, où il s'agit de gens qui rendent des jugements iniques; xxiv, 15-22, qui peut aussi s'interpréter de milieux de cour; xxx, 29-33, où il est question de princes, comme en xxx, 1-9. En xxiv, 21-22, le sage met en garde contre des « novateurs », et le contexte laisse entendre qu'il s'agit de révolutionnaires qui ne craignent ni Yahweh, ni le roi. On pense à Osée, vii, 3-7; viii, 4, où l'ordre royal était remis en question par des conspirations de palais. Le prophète, tout comme ici le sage, disait son désaccord.

A travers tous ces dictons se fait jour la préoccupation de former l'homme réservé, prudent, soucieux de ne pas se laisser circonvenir par la flatterie ou la tromperie, d'éviter les excès qui menacent les gens haut placés, de gouverner pour le bien des administrés, des pauvres surtout qui, plus que d'autres, ont besoin de justice et de protection. Cette sagesse est moins « politique » que celle de Ptahotep et surtout que celle d'Amenemhat Ier. Elle est plus proche de celle d'Ani et d'Amenopé. J.A. Wilson donne un tableau des divers passages proposés comme parallèles entre Amenopé et Proverbes, surtout dans le livret *III* (*A.N.E.T.*, p. 424, note 46). Nous avons nous-même reconsidéré la question dans notre Commentaire (pp. 175-179), en tenant compte d'études plus récentes. Au-delà d'une recherche d'influences littéraires, il est intéressant de noter les similitudes de préoccupations. Des deux côtés se fait jour le souci de former un honnête homme, qui puisse tenir un rang honorable et utile dans la société, s'y comporter en homme de bien en marchant dans le chemin de Dieu.

C'est dans ce contexte que l'on rencontre la sagesse dite « bourgeoise », qui s'adresse à un public plus large que celui des courtisans, se préoccupe des bonnes manières, du comportement à table par exemple (xxiii, 1-3, 6-8; cf. Eccli., xxxi, 12, 24-32; xxxii, 1-13). Or ceci se trouve aussi en Amenopé, xiv, 5-8, 17-18; xxiii, 13-18. Dans ce dernier passage, il s'agit de « manger avec un chef », comme en Prov., xxiii, 1; dans les précédents de « manger avec un fourbe », comme en Prov., xxiii, 6.

2° *Sagesse et sottise.* — Ce thème est ici moins prépondérant que dans les livrets *II* et *V*. Un seul dicton affirme qu'il est inutile de s'entretenir avec un sot (xxiii, 9). Plus abondamment, il y est fait état de l'éducation comme moyen d'accéder à la sagesse. Elle est l'affaire du père. Son enseignement prépare à des lendemains heureux, dans la fuite des pécheurs et la crainte de Dieu. La section xxiii, 12-25 est presque exclusivement centrée sur ce thème.

Un dicton, comme xxiii, 23, rappelle tout ce qui a été dit dans les plus anciens recueils sur la valeur de la sagesse et rejoint les amplifications de *Prov.*, *I*. Que par elle « s'édifie une maison » et que par le savoir ses chambres se remplissent de tout bien précieux et agréable (xxiv, 3-4), voilà qui pourra être de la même veine que ix, 1-6, où Dame Sagesse invite dans la maison qu'elle a bâtie, à une table qu'elle a dressée. Elle est elle-même meilleure que le miel et « procure un lendemain » (xxiv, 13-14). C'est donc une espérance de vie.

La sottise est peu envisagée pour elle-même dans ces livrets. On signale seulement qu'elle a partie liée avec le péché (xxiv, 9) et on blâme le sot (xxiv, 7-8).

3° *Sagesse et équité.* — Outre ce que nous avons dit en parlant de la morale des gens d'administration, principalement des juges, on trouve rappelées certaines règles destinées à protéger les biens des personnes. Ainsi le respect des « bornes ». Il en est parlé deux fois : brièvement en xxii, 28, avec un souci évident du respect de l'ordre établi dans le régime traditionnel de la propriété, de sauvegarde de l'ordre ancien; plus longuement en xxiii, 10-11. Il semblerait que, en rappelant le principe, le sage soit soucieux d'en souligner l'aspect religieux : Dieu est essentiellement le vengeur du droit violé et il interviendrait contre le contrevenant (cf. xv, 25 et Deut., xix, 14; xxiv, 14 sq.; xxvii, 17; Os., v, 10, etc.). Il y a sous-jacent à toute cette sagesse un arrière-fond de morale yahwiste très sensible à la pitoyable condition des pauvres et des malheureux, de ceux qui risquent d'être les victimes de passe-droits. Aussi le sage les recommande-t-il à l'attention des hommes en place (xxiv, 11-12; xxx, 14; xxxi, 6-9). De même, requiert-il le souci du serviteur, en xxx, 10. La leçon donnée « au méchant » en xxiv, 15-16 étonne un peu. D'ordinaire les sages ne s'adressent pas directement à de tels gens. Ce ne sont pas leurs clients !

4° *Rapports humains en général.* — Prov., xxii, 24-25 met en garde contre la fréquentation de l'excité, dont le comportement pourrait être dommageable pour l'homme trop confiant. Le rapprochement avec de semblables conseils, donnés dans les sagesses égyptiennes à l'égard du « bouillant », s'impose. Ainsi, en Amenopé : « Ne t'associe pas avec le bouillant et ne désire pas entrer en conversation avec lui. Garde ta langue avant de répondre à un supérieur et prends bien garde de ne pas l'injurier » (xi, 13sq.; cf. aussi xiii, 11; xv, 13). Le respect des parents est rappelé en Prov., xxiii, 22, et l'on pense au beau passage d'Ani (vii, 18-viii, 3) cité *supra*, col. 1431.

Mises en garde aussi contre les buveurs de vin en Prov., xxiii, 20-21. De ce dicton, il faut rapprocher le portrait de l'ivrogne de xxiii, 29-35 et les conseils donnés aux princes tout au long des dits de Lemuel en xxxi, 1-9. On rencontre une semblable ironie en Ani, iv, 6-11, et au papyrus Insinger, vi, 11-14. Dans le même ton le paresseux sera blâmé en xxiv, 30-34.

Prov., xxii, 26 reprend le thème du cautionnement déjà traité en *Prov.*, *II* et *V* (cf. xi, 15; xvii, 18; et aussi xxvii, 13, proche de vi, 1-5). La conduite miséricordieuse envers l'ennemi (xxiv, 17-18) est conseillée au nom d'un principe religieux : agir à l'inverse, se réjouir de la chute d'un ennemi attirerait la colère de Dieu. Cela fait penser à xxv, 21sq. Une telle mansuétude trouve encore un écho en xxiv, 29 : pas de vengeance!

Le court passage sur la fuite des prostituées (xxiii, 26-28) pourrait paraître un condensé de ce qui est longuement exploité en *Prov.*, *I* (ch. v; vi, 20-35; vii, 6-23). Il est possible que l'auteur du premier livret ait eu un tempérament littéraire plus enclin à l'amplification. C'est ce que l'on remarque en Ben Sirah, si on le compare aux auteurs des *Proverbes*.

Signalons enfin que la morale du langage, abondamment envisagée au livret *II*, n'est en vue ici qu'en xxiv, 26-28 : louange de la franchise, blâme du faux témoignage.

5° *Les richesses.* — La constatation désabusée de la fugacité des richesses, en xxiii, 4-5, est célèbre en raison de sa ressemblance avec un passage de la Sagesse d'Amenopé (ix, 18-x, 6 : cité plus haut col. 1429). Le sage égyptien la comparait à l'envol de l'oie, bien connu en son pays, les représentations des scènes de chasse dans les marais peintes sur les

murs des salles funéraires en sont une illustration. Le scribe parle de l'aigle. Cet oiseau de proie est fréquemment nommé dans la Bible, du moins s'il faut traduire l'hébreu *nesher* par « aigle ». W. Corswant (*Dict. d'archéologie biblique*, Neuchâtel, 1956) note aux mots « aigle » et « vautour » les incertitudes possibles, en préférant la traduction par « vautour » en Job, XXXIX, 30 et Mich., I, 16. Il maintient le sens d' « aigle » pour notre passage. L'évocation du vautour serait plus proche de la mentalité égyptienne, puisqu'il servait de support à plusieurs figurations des divinités nationales, celle de l'aigle est plus proche de la mentalité cananéenne qui en connaît la majesté dans les massifs montagneux du Liban, d'où son association au cèdre en Ez., XVII, 3. Mais, en XVIII, 7, le même prophète représente aussi le roi d'Égypte par un aigle. On peut se demander s'il ne conviendrait pas de voir dans l'évocation de l'oiseau au vol rapide et puissant l'image originale, caractéristique d'un milieu cananéen, et dans la substitution de celle de l'oie au vol lourd et lent une adaptation approximative exigée par la transposition dans la civilisation nilotique d'un texte né ailleurs? Pourquoi, alors, n'avoir pas pensé au vautour? Peut-être parce que l'oie, par son embonpoint, symbolise mieux l'opulence ici en vue.

6° *La religion yahwiste.* — Certains préceptes sont fondés sur une conception très religieuse des conséquences de l'attitude de l'homme. Ainsi en est-il de XXIV, 11-12, 17-18, 21 et implicitement, semble-t-il, de XXIV, 15-16. Si le juste se relève, et c'est considéré comme un fait d'expérience incontestable, n'est-ce pas par la faveur de Yahweh? Déjà XXII, 19, 22-23 rendaient le même son. Les sagesses étrangères aussi sont imprégnées de sens religieux, et ce groupe de livrets ne l'est ni plus ni moins que *Prov., II* et *V.* Rien d'original sur ce point.

IV. Les « paroles d'Agur » (livret VI) et les « mashals numériques » (livret VII). — Tout le ch. XXX offre, dans le recueil, un aspect caractéristique. Les LXX l'ont divisé en deux parties : XXX, 1-14, puis 15-27. Entre les deux se place une partie du ch. XXIII. Nous-même avons distingué ces deux parties, en en faisant les livrets *VI* et *VII.* Rendant compte du livre de G. Sauer (en *R.S.P.T.*, 49, 1965, p. 479), le P. A.-M. Dubarle refuse cette coupure. A vrai dire, nous percevons mal comment la finale (℣. 32-33) peut faire *inclusio* avec les ℣℣. 2 et 3. Seul le mot « fou » pourrait le faire penser, mais précisément l'auteur a distingué le *ba'ar*, le « stupide » (℣. 2), du *nabhal*, le « fou » (℣. 32). Il ne tenait donc pas à souligner de part et d'autre le thème de la folie, considérée comme orgueilleuse en finale, et dont il confesse la stupidité au début. Rien n'oblige donc à relier les ℣℣. 15-33 à 1-14, le genre littéraire de chaque partie moins que tout.

Chacune de ces sections pose d'ailleurs de délicats problèmes d'interprétation. Tous les critiques s'accordent pour voir dans les « paroles d'Agur » un apport étranger. G. Sauer, après étude approfondie du style et comparaison avec la littérature de Ras-Shamra, précise qu'il s'agit presque certainement d'un apport cananéen. Si d'ailleurs il ne dissocie pas les deux parties du chapitre, c'est qu'il croit retrouver en 15-33 de bons indices de dépendance cananéenne : le recours au mashal numérique plus particulièrement.

Le titre même de ce ch. XXX a prêté à de multiples interprétations. Les anciennes versions ont achoppé sur sa traduction. Fallait-il faire d'Agur un homme de Massa, un roi peut-être, comme Lemuel? Et que représentaient les noms des personnages nommés au second stique? Étaient-ce seulement des noms propres? Nous avons présenté, dans notre Commentaire (p. 220, note critique au ℣. 1), les hypothèses de lecture et d'interprétation plus ou moins ingénieuses qui en ont été proposées ces dernières années. Nous n'y revenons pas, pour ne pas surcharger cet article. Il semble raisonnable d'admettre que cet Agur soit, comme Lemuel, un sage, peut-être un personnage princier, un roi (?) et que ce ch. XXX, dans sa première partie du moins, soit un extrait d'une « sagesse », sorte de testament laissé par Lemuel à un ami. C'est à elle que s'applique le mieux le mot du P. Dubarle : « (Ce chapitre) exprime une sagesse faite de modestie et de respect devant le mystère de Dieu ». En lisant les ℣℣. 2-9, on pense inévitablement à Job, le Job qui accepte l'épreuve (Job, I, 20-22) et le Job qui s'humilie après l'algarade divine (XLII, 1-6).

Mais l'unité de la section 1-14 peut à son tour être posée. Que fait le ℣. 10 dans le contexte. La condamnation de la « génération » (℣. 11-14) oublieuse du respect dû aux parents, aveugle et impure, orgueilleuse, injuste et dévoreuse des « retranchés de la terre » est comme une imprécation jetée sur un objet bien difficile à cerner. On pense à la « génération perverse » de Luc., IX, 41. Là, du moins, l'auditoire du Christ pouvait savoir nettement de qui il s'agissait. Les reproches portés rencontrent en fait ceux que les prophètes et d'autres sages ont signifiés à une société qui ne respectait pas les exigences de l'Alliance et, en cela même, ne différait guère d'autres peuples, qui n'étaient pas liés à Yahweh. En ce qui concerne notre passage, il semble difficile d'y repérer un apport proprement israélite.

En quelques passages, Dieu est explicitement nommé : sous le terme d'Élohim en deux endroits, sous celui de Yahweh au ℣. 9 seulement. Sans doute faut-il reconnaître Dieu dans « le Saint » du ℣. 3. On a fait l'hypothèse que le nom de Yahweh aurait été introduit après coup au ℣. 9, puisque dans le même verset figure celui d'Élohim. De fait, on attend à cette place une désignation plus spéciale de Dieu. Mais on ne peut prouver qu'elle était primitivement El ou Elyôn. Une recherche de la spécification du Dieu qu'aurait honoré Agur ne peut conduire qu'à des hypothèses.

Les ℣℣. 2-4 peuvent constituer un tout. Agur ne peut prétendre être sage : pas suffisamment pour être pleinement homme, moins encore pour être à même de pénétrer la science de Dieu. La preuve en est faite par l'énumération des merveilles de la création, qui échappent à l'investigation humaine. C'est, en bref, l'argument brandi par Dieu à la face de Job éberlué (Job, XXXVIII-XLII). Bien mystérieux est ce « fils » du Saint (℣. 4), dont on ne peut savoir le nom! Est-ce une trace de mythologie cananéenne? Peut-on rapprocher cette expression de Gen., VI, 2 (fils de l'Elohim) ou de Ps., XXIX, 1 et LXXXIX, 7, textes qui semblent pareillement influencés par une terminologie étrangère? Le sens global du passage est bien une déclaration de l'impénétrabilité de Dieu. Mais c'est exprimé plus dans le ton admiratif de Job que dans le ton amèrement résigné de Qohéleth.

Les ℣℣. 5-6 parlent d'une « parole de Dieu éprouvée et complète ». Est-ce l'oracle *(massa)* dont il a vraisemblablement été question au ℣. 1 (cf. notre trad. et note)? Est-ce un ajout proprement israélite? L'expression « il est un bouclier pour qui s'abrite en lui » est fréquente dans les Psaumes, mais elle peut aussi être d'origine étrangère!

La prière des ℣. 7-9 rappelle celle de Salomon, telle que l'exprime I Reg., III, 7-8, et la réponse de Yahweh donnée aux ℣℣. 11-13 qui en précise la portée. Ici Agur s'adresse à Dieu, tandis que partout ailleurs on parle de lui. Il semble donc bien que nous soyons en présence de fragments de textes plutôt que d'un

texte continu. Aucune logique ne préside au développement des ℣℣. 2-14. Seul leur accent franchement religieux, d'une religion personnelle peut-on dire, constitue une unité d'ambiance, entre les ℣℣. 2-9 du moins. Si, avec Sauer, il fallait admettre qu'il y ait ici un emprunt à une source cananéenne, il faudrait avouer que l'auteur en a choisi ce qui cadrait le mieux avec une sagesse de pieux Israélite et qu'en somme il a eu bien peu d'adaptations à opérer.

La seconde partie du ch. (℣℣. 15-33) est caractérisée par l'emploi de mashals « numériques ». Sauf les ℣℣. 17 et 32-33 dont nous avons déjà parlé, toute la section est traitée par jeu de nombres symboliques. C'est de toute évidence un procédé sapientiel, didactique, utilisé aussi dans quelques livres prophétiques (Am., I, 3-II, 6; Mich., V, 4; Job, V, 19; XL, 5; Prov., VI, 16; Eccl., XI, 2; Eccli., XXIII, 16; XXV, 1-2, 7; XXVI, 19; L, 25). Il se retrouve aussi en *Ahiqar*, 92. En dehors d'Israël, le procédé, que l'Égypte semble avoir ignoré, se rencontre dans des textes mésopotamiens et à Ras-Shamra (cf. *Z.A.W.*, 54, 1963, pp. 5-13; les études de W.M.W. Roth, *The numerical sequences x/x-1 in the Old Testament*, en *V.T.*, XII, 1962, pp. 300-312; et de Sauer déjà signalée).

Rappelons que c'est en partant de cette particularité que ce dernier auteur a parlé des contacts cananéens possibles du passage. Les PP. Tournay et Dahood sont d'accord pour admettre qu'autour du Ve siècle il y a eu en Palestine une sorte de retour à l'archaïsme. Ce mouvement aurait abouti à l'introduction de formes et de références cananéennes, dans la littérature sapientiale particulièrement. Dahood l'a fortement souligné dans son étude sur les « cananéismes » de Qohéleth (*Canaanite-Phœnician influence in Qoheleth*, dans *Biblica*, XXXIII, 1952, pp. 30-52 et 191-221, puis XLVII, 1966, pp. 264-282). Le P. Tournay, qui rend compte du livre de Sauer dans *R. B.*, LXXI, 1964, pp. 615-616, rappelle qu'il ne faut pas non plus négliger les points de contact de ce passage avec Job et le Ps. XVIII, tous deux assignés au Ve s.

Autre caractéristique sapientiale, le recours aux animaux pour en tirer des leçons de sagesse. G. von Rad écrivait à propos de ce passage : cela marquerait « les premiers essais pour mettre de l'ordre dans des phénomènes naturels jugés énigmatiques ». Il faut aller plus loin. L'auteur veut donner à ses paroles le ton d'une énigme (℣. 4) précisément pour rappeler l'homme à l'humilité devant Dieu. Les énigmes *(ḥiddoth)* proposées ici ont de toute évidence une portée moralisante. Elle point d'ailleurs dans les rares versets qui n'utilisent pas le mashal numérique. C'est une invitation à la trouver aussi dans le reste du passage. Il est certain que les ℣℣. 15-16 sont une réprobation indirecte de l'insatiabilité de l'envieux, jamais satisfaite; que les ℣℣. 18-20 mettent en garde contre les entreprises de la femme adultère; que les ℣℣. 21-23 dénoncent, en les réprouvant, les aberrations sociales. Sans doute les ℣℣. 24-28 sont-ils une leçon d'organisation politique tirée de l'histoire naturelle : les êtres les plus petits donnent une leçon aux hommes. Bien sûr, il y a pas mal d'obscurités en de telles énigmes! On peut se demander si les ℣℣. 29-31 sont un éloge ou une critique du roi. Si le ℣. 32 doit leur être rattaché, il faut opter pour la seconde hypothèse : la royauté comporte un grand risque d'orgueil et par là de causes de guerres.

V. Les « paroles de Lemuel » (livret VIII). — Dans cette dernière section « des sages » (XXXI, 1-9), on est en droit de reconnaître un fragment de sagesse royale, peut-être elle aussi d'origine cananéenne. Une forme araméenne *melakīn* et des mots rares aux ℣℣. 3-4 permettent de rapprocher son origine et sa date d'insertion dans le recueil de celles qui ont été proposées pour la section précédente. Le thème en est simple : une « mère » de roi donne à son fils, régnant ou destiné à régner, des conseils de modération dans l'usage du vin, qui risque de troubler sa sagesse et son sens de l'équité. Or le devoir du roi est bien plutôt de prendre soin des délaissés (℣℣. 8-9). La remarque des ℣℣. 6-7 : il est bon de soutenir par le vin celui qui est tenté de désespoir pour lui faire oublier sa misère, est sans doute appelée par la monition précédente. Elle introduit aussi les versets suivants, où sont mis en question les malheureux. Nul doute que nous soyons là devant un *excerptum*, peut-être dans le genre des exercices scolaires dont les *miscellanies* égyptiens offrent un bon exemple.

VI. Les chapitres I-IX (livret I). — 1° *La forme.* — L'attention des biblistes et des théologiens s'est spécialement concentrée sur cette section. En la privilégiant, l'exégèse s'est d'ailleurs trop souvent condamnée à ne juger de la valeur du reste du recueil qu'en fonction de l'interprétation qu'elle en donnait. Actuellement, nombreuses sont encore les études et les remises en question de l'ensemble du texte ou de telle de ses parties.

Disons d'abord qu'il ne semble pas possible d'affirmer l'unité de composition de ce livret (voir B. Lang, *Lehrrede*, p. 27, n. 3). Le début (I, 1-7) se propose comme une introduction à l'ensemble du recueil. Sans doute est-ce l'apport du collecteur définitif. Il se peut qu'en le rédigeant il ait été influencé par le genre littéraire des sagesses anciennes, surtout égyptiennes — comme le fait remarquer C. Kayatz dans le livre déjà cité et que nous retrouverons (pp. 24-26). L'ensemble de la section est constitué d'une matière que l'on peut regrouper autour de trois thèmes majeurs : — des invitations à poursuivre et à accueillir la sagesse, dont l'auteur magnifie les avantages; — des mises en garde contre certains dangers moraux que constituent essentiellement la compagnie des mauvais garçons, véritables bandes de malfaiteurs, et le commerce avec une femme adultère; — enfin la mise en vedette d'une Sagesse personnifiée, Sagesse que l'on présente (IX, 1-6) ou qui se présente elle-même à la première personne (I, 20-33 et ch. VIII).

Parmi les thèmes signalés, aucun n'est totalement inconnu des autres livrets, surtout des livrets *II* et *V*. Mais aucun, particulièrement les mises en garde contre les bandes de malfaiteurs (parfois assimilés aux « méchants » en *Prov.*, *I* aussi) et surtout contre l'adultère, n'y est aussi amplement traité. Quant à la personnalisation de la Sagesse, c'est une formulation nouvelle, hors pair, de l'éloge, non absent des autres sections, de ce don de Dieu jugé indispensable à l'homme qui veut réussir sa vie.

La forme stylistique et littéraire de l'ensemble mérite l'examen que lui a consacré C. Kayatz en diverses parties de son ouvrage, *Studien zu Prov. I-IX*, 1966. L'auteur signale deux formes structurales prédominantes : celle de la casuistique : « Si quelqu'un... », bien connue en Égypte des anciennes sagesses et des écrits médicaux; celle de la monition à base de sentence impérative, ordre ou défense. Ce ne sont pas là des formes attestées dans les plus anciennes parties du livre des Proverbes, où le sage se contente de livrer ses observations, d'énoncer une loi considérée comme constante. Elles appartiennent à une sagesse didactique, une sagesse d'enseignants, de mentors. Une caractéristique de cette formulation est l'abandon de la brève sentence apodictique au profit du discours d'amplification, avec recherche de discussion, de preuves, d'illustration par des portraits, des éloges de la Sagesse qui tiennent de l'hymne, de la « proclamation » de béatitude, parfois de la prière.

Autre élément caractéristique : l'introduction des « discours » par l'interpellation : « mon fils... »,

inconnu des sagesses égyptiennes et des autres parties des Proverbes (sauf XXXI, 2).

2° *Les thèmes majeurs.* — A partir de ces remarques, il est aisé de circonscrire des sections bien déterminées quant à leur forme et à leur objet. On a ainsi des ensembles plus ou moins étendus mais bien définis par leur thème (c'est aussi le cas de plusieurs chapitres de la Sagesse d'Amenopé) : la monition paternelle concernant la fuite des mauvais compagnons, avec exaltation de la valeur de la sagesse, portrait des vauriens, mise en garde contre les dangers de leurs entreprises de brigandage (I, 8-19); — autre monition paternelle contre les « méchants » (IV, 10-19), faite d'un discours, puis d'une suite de mashals distiques, dont les ℣℣. 15-16 portent à croire que ces « méchants » sont bien les vauriens déjà en vue dans le passage précédemment cité; — thème identique en VI, 12-15 et, dans une autre forme stylistique, le mashal numérique VI, 16-19. A noter qu'ici l'auteur stigmatise « ce que hait *(sana')* Yahweh » et non ce « qui est une abomination *(to'ĕvah)* pour Yahweh », comme aux livrets *II* et *V*.

Autre thème important : celui de la mise en garde contre la femme adultère. On le rencontre en II, 16-22, où s'amorce un portrait; en V, 1-23, où le discours de mise en garde est suivi de l'évocation délicate de « la femme de ta jeunesse »; en VI, 20-35 et dans tout le ch. VII, où se retrouvent des éléments déjà signalés : appel à la sagesse (℣℣. 1-5), description de l'adultère et de ses menées (℣℣. 6-23), rappel des dangers liés à la faute (℣℣. 24-27).

Le troisième thème est celui de l'exaltation de la sagesse comme trésor de grande valeur. Plusieurs fois cet éloge constitue l'introduction d'un discours, où se développe un des deux thèmes précédemment signalés. Seule la sagesse permettra de sauvegarder « la vie » menacée par une conduite débauchée. Sur la vie promise par la sagesse en Prov., I-VII, cf. B. Lang, *Lehrrede*, p. 66-69. Il s'agit d'une « vie heureuse » ici-bas. On trouve un tel éloge en I, 8-9 (la sagesse est liée aux préceptes, à l'instruction donnée par les parents); en II, 1-10 (la sagesse mène à la connaissance de Dieu; — ce passage reflète une foi yahwiste proche de celle qui inspire les leaders de l'Alliance); en II, 10-22 (la sagesse est gardienne de l'homme en ses voies; elle le préserve des entreprises de l'étrangère); en III, 13-20 (exaltation du prix inestimable de la sagesse) et, ℣℣. 19-20 (amorce du thème de la sagesse dans l'œuvre de création); en III, 1-26 (éloge de sagesse, discipline, discernement, le tout très lié à une conception religieuse yahwiste); en IV, 1-9 (le père rappelle que lui aussi s'est astreint à cultiver la sagesse et à écouter son père). Ainsi est préparée une mise en garde contre les méchants, la fausseté et l'inconstance en IV, 10-27 et, en VII, 1-5, contre l'adultère.

Qui est cette « femme étrangère » *(zarah, nokriyah)* qui apparaît surtout en cette section des Proverbes? Le fait qu'elle se voie opposée la « femme de ta jeunesse » (V, 15-23) fait penser qu'il s'agit de la femme illégitime, et le ch. VII (cf. VI, 29) oblige à dire qu'il ne s'agit pas d'une simple prostituée, mais bien d'une femme mariée. Il faudrait donc interpréter « la femme qui ne t'est rien, qui, appartenant à un autre homme, t'est et doit t'être étrangère ». Cependant certains commentateurs ont voulu voir en ce terme un sens religieux et même ethnique. Il s'agirait d'une femme non israélite et de plus d'une hiérodule d'un culte étranger, celui d'Astarté par exemple (cf. G. Boström, *Proverbien Studien. Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche I-IX*, Lund, 1935, voir le texte cité col. 1430; Lambert, *op. supra cit.*, 103, 72-80). On rejoindrait le cas cité par la Sagesse d'Ani (cf. Ad. Erman, *Die Literatur der Ægypter*, Leipzig, 1923, p. 296), qui parle d'une « femme du dehors ». B. Lang, *Lehrrede*, p. 87-93, refuse de voir dans « la femme étrangère » la personnification d'une abstraction. Il pense plutôt à une femme d'origine étrangère : cananéenne ou babylonienne, assyrienne. Le rapprochement avec le « feu étranger » *('esh zarah)* de Lev., X, 1 a fait supposer qu'il s'agissait d'une femme légalement « irrégulière », avec qui on aurait des rapports non conformes à la Loi. Et c'est vrai dans le cas d'adultère. En II, 17, il est bien spécifié qu'abandonner « le confident de sa jeunesse », c'est « oublier l'alliance de son Dieu ». Si donc le sage s'applique à inculquer à son « fils » une crainte efficace des dangers fort graves que fait encourir la faute d'adultère, il suggère aussi qu'en la commettant le coupable se met en contravention avec la Loi divine. Mais rien dans le contexte n'oblige à voir dans les cas signalés une tentation d'idolâtrie.

Plus remarquables encore les passages où la Sagesse est campée comme une personne de grande importance, et où, prenant la parole, elle invite elle-même à l'élire pour compagne de vie. Ainsi I, 20-33, premier discours de Dame Sagesse; — VIII, 1-26 et 32-36 : la Sagesse se présente comme éducatrice de vie; — VIII, 22-31 : elle révèle sa fonction dans l'œuvre de création; — IX, 1-6 : appel de la Sagesse assez proche de I, 20-33 et discours antithétiques de Dame Folie (IX, 13-18), qui pourrait être un écho des provocations de la femme adultère (V, 1-14 et ch. VII).

Une fois mis en relief ces trois thèmes majeurs de *Prov., I* et leurs éléments, il faut admettre qu'en cette section il y a des passages qui leur sont totalement étrangers et paraissent mal intégrés dans le contexte. On peut les rapprocher plutôt, pour la forme et le contenu, des ensembles plus brefs des «livrets des sages» (livrets *III* et *IV* plus spécialement). Ainsi les quatrains de III, 27-35 sont des conseils divers de bonté, de piété, de confiance en Dieu, paraissant faire un tout curieusement conclu par une maxime très utilitariste (III, 35). La ressemblance de thème entre IV, 10-22 et IV, 23-27, de forme stylistique différente, invite à y voir un ensemble relatif à la conduite à tenir envers les méchants, et le second élément pourrait bien être un passage rapporté (impératifs et défenses présentés en distiques).

Le ch. VI repose la même question de façon un peu différente. Le développement sur le danger des cautionnements (VI, 1-5) pourrait passer pour un développement de dictons comme XI, 15; XVII, 18; XX, 16 = XXVII, 13; XXII, 26-27. De même, le portrait du paresseux de VI, 6-11 (à rapprocher de XXIV, 30-34) pourrait être un développement de XII, 24; XIII, 4; XV, 19, etc. Un autre « portrait», celui du vaurien qui manigance le mal (VI, 12-15), rappelle XVI, 27-30 et X, 11; XII, 22; XIII, 5; XVII, 7, etc. et semble avoir un écho dans le mashal numérique VI, 16-19. Mais ici on rejoint le second des thèmes majeurs indiqués plus haut. Seule la forme est originale. Enfin, signalons les dictons sur la possibilité ou l'impossibilité d'éduquer le sage ou le moqueur en IX, 7-12. Le ℣. 11 semble ici égaré. On le croirait échappé d'un discours de la Sagesse! (noter l'emploi de la 1re personne). Comme ces versets séparent deux volets d'un diptyque qui, sans eux, constituerait un ensemble harmonieux, on peut conjecturer qu'ils ne sont pas primitifs en cet endroit. Une étude de R.N. Whybray *(Some literary problems in Pr. I-IX*, dans *V.T.*, XVI, 1966, pp. 482-496) a remis en question l'unité de certains développements de cette section : l'ensemble du ch. II; VIII, 31-36; et V, 3-8; VI, 26-33; VII, 6-23, où il décèle des traces de doublets (par exemple sur le thème de la femme de mauvaise vie), des ajouts ou des déplacements de textes. Il n'en tire

d'ailleurs aucune conclusion quant à la date de composition du livret, ni à celle des retouches.

En somme, ce livret a un caractère très spécifique, mais l'impression d'unité, que lui confèrent sa forme et l'importance des thèmes traités, ne résiste pas à un examen plus précis des éléments composants. Il faut remettre en question son monolithisme.

3° *Date de composition.* — L'opinion quasi unanime, encore actuellement, est qu'il constitue la partie la plus récente du livre des Proverbes. On lui attribue une date post-exilienne : v^e ou IV^e siècle. Le travail récent de C. Kayatz, bien que n'ayant pas pour but premier de remettre ceci en question, le fait dès ses premières pages. Sur le plan stylistique, grammaire et vocabulaire, si l'on peut admettre que les livrets *VI* et *VIII* (paroles d'Agur et de Lemuel) s'avèrent récents — vocabulaire absent des autres recueils, formes araméennes ou aramaïsantes —, les remarques d'Albright, de Dahood, et finalement de Tournay, à propos de l'influence cananéenne sur le livre et d'une recrudescence d'archaïsme au v^e siècle, n'apportent rien qui puisse aider à fixer la date de composition ou d'organisation du livret *I*.

C'est d'une autre partie du champ des études orientalistes que peuvent provenir des raisons de réexaminer la datation de *Prov., I*. Kayatz (*Studien*, p. 11, note 7) cite l'opinion de H. Donner, qui verrait dans la place faite à la sagesse en ce livret un décalque de celle qui est faite à Maât dans la sagesse et la pensée religieuse égyptiennes. L'influence pourrait être le fait d'un écrit non égyptien, mais marqué d'égyptianisme. Il pense à la Sagesse d'Ahiqar, version araméenne trouvée à Éléphantine. Ceci nous ramènerait de nouveau au v^e siècle.

Autre argument en faveur d'une date récente du recueil : la quasi exclusivité de la forme de « discours de sagesse », d'ensembles bien construits à base de réflexion poussée, d'amplifications stylistiques. Cela semble ne pouvoir se situer qu'au terme d'une évolution du genre sapiential. A preuve, la forme littéraire de l'écrit de Ben Sirah comparée à celle des anciens recueils des Proverbes, qu'il semble prendre pour point de départ de sa pensée. Toujours en faveur de la thèse traditionnelle, l'étude de G.W. Buchanan déjà citée. Si on accepte avec cet auteur de reconnaître en *Prov., I* des « midrashim pré-tannaïtes » sur Deutéronome, il faut penser pour la section, ou du moins pour une partie notable, à une date récente. L'auteur ne tire de ses constatations aucun argument concernant la date de rédaction du recueil, il ne peut cependant éviter le problème. Nous citons les quelques lignes qui précèdent la conclusion de son article (*R.B.*, LXXII, 1965, pp. 227-239) : « Les répétitions et passages, qui ont semblé à Oesterley mal adaptés au contexte, paraissent moins surprenants quand on s'est une fois rendu compte qu'il s'agit d'un style midrashique plutôt que d'une collection de matériaux à classifier selon les sujets ». Il faut donc penser à une date où ont pu naître les midrashim sur le Deutéronome. Il est difficile de la fixer avant l'Exil. Il faut alors conclure à une origine post-exilienne de *Prov., I*.

C. Kayatz invoque enfin un argument souvent avancé par les comparatistes : celui de la personnification de la Sagesse. Pour nombre de critiques, c'était là l'indice d'une influence hellénistique. On parlait des arétologies isiaques, dont les traces ne remontent cependant pas au-delà du II^e siècle avant notre ère dans le monde grec. Quelques textes égyptiens de Philæ ont été étudiés par J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala, 1968.

Ajoutons que l'approfondissement théologique de la notion de sagesse et des relations de cette entité avec Dieu paraît devoir être rapproché de ce dont témoignent des écrits récents : Eccl., XXIV et Bar., III (IV^e ou III^e siècles avant J.-C.). Ainsi le dossier en faveur d'une rédaction récente du recueil est solidement constitué, et le P. R. Tournay écrit dans cette hypothèse son article : *Proverbes I-IX : première synthèse théologique de la Tradition des Sages*, dans *Concilium*, 20, 1966, pp. 49-56. Pour lui, le livret serait du v^e siècle.

Mais en définitive l'étude de C. Kayatz ne conclut pas en ce sens. L'auteur porte directement intérêt aux apparentements étroits de forme d'abord, de réflexion sur la sagesse et particulièrement de son hypostatisation ensuite, avec les plus anciennes sagesses égyptiennes, celle d'Amenopé (22^e ou 26^e dyn., ou même plus ancienne, de toute façon antérieure à l'Exil de Juda) étant la plus récente qui puisse entrer en ligne de compte. L'argument se résume finalement à ceci : la parenté entre *Prov., I* et les anciennes sagesses égyptiennes est indéniable. Israël n'a pas attendu l'époque exilienne pour entrer en relation avec l'Égypte et lui faire des emprunts culturels (l'auteur rappelle les contacts, déjà mis en valeur par diverses études, entre les cours de David ou Salomon et l'Égypte). La personnification de Maât était admise en Égypte très anciennement, elle a donc pu servir de modèle à une hypostatisation de la *Ḥokmah* bien avant l'hellénisme. La forme stylistique et le contenu les plus caractéristiques de *Prov., I* peuvent, en somme, s'expliquer à partir d'une influence ancienne de la littérature sapientiale égyptienne : nul besoin alors de postuler une date récente pour la composition de cette section. Redisons-le, nous explicitons plus nettement cette conclusion relative à l'époque de rédaction du livret que ne l'a fait C. Kayatz, cette recherche n'étant pas son objectif premier. Mais ceci ressort de son étude, qu'on ne peut désormais ignorer pour l'exégèse de *Prov., I*. Conclusion identique de B. Lang, *Lehrrede*, p. 60-102 : des éléments des « enseignements de sagesse » pourraient remonter même jusqu'à Salomon, l'organisation du livret est évidemment récente. Surgit alors le conflit immanquablement provoqué par l'étude de Buchanan partant d'un tout autre horizon : le travail midrashique juif ! Il paraît difficile d'amener les deux points de vue à se rencontrer...

Une dernière remarque. En Égypte ce sont les sagesses les plus récentes, très récentes même : celle du *Papyrus Insinger* (démotique) et celle d'Onkhsheshonqy (démotique aussi : que Kayatz assigne cependant au IV^e/V^e siècles avant J.-C., — et il y a de rares papyri démotiques qui remontent aussi haut, — mais qui ne nous est cependant parvenue que par un manuscrit du I^er siècle après J.-C.), qui s'expriment en dictons distiques accolés. De plus la Sagesse d'Onkhsheshonqy est nettement celle d'une population d'humbles, de paysans même. Il semble qu'en Israël on ait un phénomène inverse : les plus anciens recueils sont formés de dictons distiques et ce sont eux qui expriment l'expérience populaire, rurale. Les compositions plus récentes portent avec évidence la trace du travail de scribes, de penseurs, d'érudits.

C'est dire qu'un problème de datation, que l'on parte de critères internes ou de critères externes (comparatisme), n'est pas chose facile à résoudre. Et pourtant il intéresse au plus haut point la construction d'une théologie biblique « évolutive ». N'a-t-on pas souvent daté des livres à partir de présupposés culturels? On en déduisait l'époque d'origine ou la courbe de formation progressive à partir d'un niveau ou d'une forme de réflexion théologique, eux-mêmes rattachés à un stade de la vie d'Israël. Cela paraissait d'ailleurs légitime, à défaut de critère plus objectif

fourni par la langue ou la forme littéraire. Mais tout à la fois, sans y prendre garde, on imaginait une ligne d'évolution théologique à partir de cette datation qui, on l'avait oublié, n'avait d'autre justification que les postulats de cette évolution même! D'une telle impasse on ne peut trouver meilleur exemple que les théories successivement offertes, pour donner raison de l'époque de composition de *Prov.*, *I* depuis quelques années. Nous n'en avons utilisé ici que quelques-unes parmi les plus caractéristiques. Elles suffisent à montrer qu'un dogmatisme trop sûr de lui n'est guère de mise en exégèse.

4° *La Sagesse et sa théologisation.* — Nous avons signalé que les livrets *II* et *V* s'intéressent plus au sage qu'à la sagesse. Ainsi il y a 16 mentions de la sagesse dans les 16 chapitres de *Prov.*, *II* et *V*, et 42 mentions du sage, contre 18 de la sagesse et 6 du sage dans les 9 chapitres de *Prov.*, *I*. Simple statistique sans doute, mais indice d'un intérêt qui porte plus sur l'entité de la sagesse que sur l'homme qui en bénéficie. La fonction amène la réflexion sur l'être. C'est là que s'affirme une recherche de relation en une nouvelle direction. Après avoir surtout insisté (en *Prov.*, *I* d'ailleurs) sur la relation « sagesse-homme », les sages sont amenés à se poser la question de la relation « sagesse-Dieu ».

Dans l'ensemble des livres des Proverbes, la sagesse est considérée comme une condition, un moyen privilégié de réussite : réussite de la vie, accès à une situation personnelle de justice et même de piété-crainte de Dieu. C'est, affirme-t-on, un fait d'expérience dont il faut tirer les leçons. *Prov.*, *I* ne se cantonne pas à ce seul aspect de l'agir humain. La sagesse, dont il affirme encore plus véhémentement l'utilité, devient objet de contemplation. On en parle avec exaltation. Dans les éloges qu'on en fait perce le ton de l'hymne. Le sage se met à l'écoute d'une sagesse devenue une grande Dame qui invite, sermonne, fonde l'autorité de ses monitions sur sa qualité et ses relations avec Dieu, tout comme une prophétesse. A ce stade de réflexion la sagesse n'apparaît plus seulement comme un don de Dieu aux hommes, elle est parmi eux comme un « légat *a latere* », et tout le ch. VIII des Proverbes s'efforce de signifier son mode de présence « près de Dieu » avant même que n'existe un monde auquel elle puisse être envoyée.

Un tel processus d'investigation de l'origine et de la nature de la sagesse est-il un fait attribuable à une évolution interne de la réflexion d'Israël, à une recherche sapientiale qui n'aurait d'autre justification que le mouvement qu'on pourrait qualifier de « midrashique »? En ce sens irait l'étude de S.W. Buchanan. En *Prov.*, *I* pourraient être décelés plusieurs témoignages de réflexion midrashique sur le Deutéronome. Ces midrashim seraient soit du genre *halaka*, préoccupés de la justification d'une ligne de conduite, soit du genre *haggada*, homilétique. On aurait alors une réflexion d'ordre spirituel bien propre au monde juif. Parmi les passages cités comme midrashim possibles, il y aurait Prov., III, 19, fondé sur Deut., XI, 21. Le rapprochement n'est d'ailleurs pas sans décevoir, car, entre les deux textes, Buchanan ne relève qu'une communauté des termes ciel et terre. Rien donc qui annoncerait l'acheminement vers une recherche de la nature de la sagesse, alors que précisément Prov., III, 19 pourrait amorcer le développement de Prov., VIII, 22-31. Il semble cependant que le judaïsme extra-biblique se soit posé la question de la nature et de l'origine de la sagesse. Eccli., XXIV l'identifiait à la Torah (cf. encore Bar., III). Mais tout un courant qui ne recevait pas ce livre dans le canon des Écritures reportera sur Prov., VI, 23 (et Job, XXVIII) cette identification de la sagesse à une « parole » divine qui, par la Loi, vient habiter parmi les hommes, éclaire et brûle tout à la fois (cf. en J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, 2 vol., coll. Lectio divina, 65, Paris, 1971, surtout I, 259-279).

De son côté, C. Kayatz a consacré la seconde partie de son étude souvent citée ici à ce problème de l'origine d'une hypostatisation de la Sagesse dans le livre des Proverbes. Elle n'a pas manqué de porter son enquête sur la possibilité d'une relation entre les ch. VIII et I, 20-23 qu'elle étudie particulièrement (pp. 76-134), en laissant étrangement de côté Prov., IX, 1-6 et des sources antérieures. En premier lieu, elle fait remarquer que la *Selbstprädikation* de la Sagesse, telle qu'elle se présente en VIII, 1-21 sous son aspect de secours donné aux hommes pour leur bonheur, puis en VIII, 22-31 comme associée à la création, n'est pas sans relation avec les discours de Dieu en « Je » *(Ich-Stil)* tels que ceux de Gen., XXVIII, 13-16; Ex., III, 4-10; XX, 1 sq.; et dans le Deutéro-Isaïe, XLII, 8; XLIII, 1-7; XLIV, 24-28; XLV, 5. Il s'agit toujours de théophanies où Dieu se révèle comme celui qui sauve et qui crée, les deux aspects principaux sous lesquels se présente la Sagesse dans ses prosopopées. Ainsi Israël pouvait trouver dans sa propre culture une amorce à la personnification d'un attribut divin.

Le livre de P.-E. Bonnard (*La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus-Christ*, Paris, 1966) a aussi fort avantageusement rapproché, des textes majeurs de *Prov.*, *I*, tout ce qui, dans l'A.T., peut leur avoir servi de point de départ. Il n'était pas dans l'intention de l'auteur de faire la démonstration d'une dépendance de la personnification de la Sagesse dans les Proverbes et dans des textes antérieurs de l'A.T., mais ceux-là même qu'il a cités peuvent éclairer notre question. La forme stylistique n'est pas prise en considération pour elle-même. L'ouvrage s'intéresse plutôt aux thèmes religieux. Commençant par présenter la Sagesse, « fille aînée de Dieu » (pp. 18-23), d'après Prov., VIII, 22-31, il rappelle les thèmes bibliques de création et aussi le souci du Deutéronome de montrer les « voies » de Dieu. En somme, la Sagesse se targue de posséder les mêmes titres d'autorité que le Deutéronome et le prophétisme revendiquaient pour Dieu. Puis il étudie le rôle de « prophétesse » de la Sagesse en Prov., I, 20-33 et VIII, 1-11, où elle se révèle maîtresse de vérité, de droiture, de franchise, de justice (pp. 24-32), et l'on voit aisément tout ce que cela a de commun avec la mission prophétique telle qu'elle se révèle dans l'A.T. L'auteur souligne ensuite un autre aspect de la Sagesse en Prov., VIII, 12-21, celui de personnage royal, ce qui est une qualité même de Dieu ou de son Oint (pp. 33-35). La Sagesse lui apparaît aussi comme mère et hôtesse en VIII, 32-IX, 6. C'est évidemment IX, 1-6 qui le signifie le plus clairement, le passage, Prov., VIII, 32-35, me semblant dépendre plutôt du thème de la Sagesse prophétesse. En quelques autres passages comme Prov., IV, 5-9; III, 13-20, Bonnard relève son aspect de sœur, confidente, épouse, puissance salvatrice et vivificatrice. Une telle attribution de qualités éminentes, très liées à la réalisation du dessein de Dieu sur le monde et sur l'homme, suppose une projection, sur le personnage de la Sagesse conçu comme transcendant, de toute l'action déjà réalisée par Dieu ou attendue de lui. Il est possible qu'en Israël on en soit venu à voir en elle une incarnation de l'intervention divine dans le peuple élu, comme on l'avait fait pour le personnage du Serviteur de Yahweh après l'Exil. L'une et l'autre de ces hypostatisations seraient explicables dans un même mouvement de réflexion théologique que la manière dont Dieu mène l'histoire du salut de

son peuple et des médiateurs éminents qu'il se choisit. Tout au plus faudrait-il dire que le personnage du Serviteur de Yahweh est plus lié à des conjonctures historiques que celui de la Sagesse. Mais celle-ci a pu prendre figure par le jeu de contacts littéraires, culturels, très concrets. D'ailleurs le livre de la Sagesse attribuera un rôle historique à la Sophia !

C'est à préciser ce qu'ont pu être ces contacts culturels que s'emploie C. Kayatz. Elle se tourne vers l'Égypte pour y déceler les formes de style et le procédé d'hypostatisation caractéristiques de Prov., I, 20-33 et VIII. Dans la littérature religieuse d'Égypte, comme elle l'avait fait dans la Bible, elle relève des discours divins en « Je » : formules d'identification ou de présentation (p. 86). A partir des *Textes des Sarcophages* (De Buck, *Coffin Texts*, II, 39; III, 261; Spells 80, 227), ou de textes magiques dans la sphère du culte d'Osiris et d'Isis (*Stèle de Metternich*, formule VI, 49, 57-59; VIII, 83-84, d'après C. E. Sander-Mansen, *Die Texte der Metternichstele*, 1956, pp. 41, 47 sq.), ou d'une inscription de Ramsès II (citée p. 90), elle repère un certain nombre de formules et de procédés stylistiques (appels à l'attention, monitions, formules de présentation de soi, ou d'éloge personnel, invitations, promesses, identification au dieu-soleil...) qu'il est aisé de retrouver dans les passages examinés des Proverbes. A son avis, les textes égyptiens sont plus stylistiquement proches de Prov., VIII que ceux des présentations de Dieu en « Je suis... » de l'A. T. (*op. cit.*, pp. 91-93).

Quant à la question de la personnification, de l'hypostatisation de la *Ḥokmah*, elle la met en relation avec le phénomène bien connu de la personnification et de la déification des éléments de création *Hou* (parole créatrice) et *Sia* (pensée créatrice), et surtout de *Maât*, l'ordre même du monde créé, qui lui donne son sens, en dépendance du vouloir divin. La conformité à Maât est pour le roi et pour le monde l'attitude nécessaire à leur existence, à l'accomplissement de leur finalité. C'est exactement ce qui est dit à propos de la Sagesse. En Dieu, dans la création, chez les hommes, elle est l'âme nécessaire à la vie. Si donc elle est présentée comme une mère, une amie, la bien-aimée de Dieu, si le disciple est invité à se l'associer comme une amante très chère, c'est au même titre que, pour l'Égyptien, Maât, fille et épouse de Rê, la bien-aimée des dieux, elle dont eux et le roi se nourrissent chaque jour en en faisant leurs délices, elle qui leur octroie la vie. Ce n'est pas la première fois qu'un tel rapprochement est établi entre Maât et la Sagesse israélite. H. Gese en avait déjà longuement traité dans *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, *op. supra cit.*, Tübingen, 1958. Il semble que l'étude de C. Kayatz soit plus convaincante encore. C'est dans cette optique que l'auteur opte pour la traduction de l'énigmatique *'âmôn*, de Prov., VIII, 30, par *Liebling* (cf. sa discussion, p. 96, note 1; et A. Gelin, *Le chant de l'Infante*, dans *Bible et Vie chrétienne*, 1954, pp. 89-95).

Un des résultats de cette étude et de celles qui l'ont précédée est, en premier lieu, d'évincer le recours à une influence hellénistique sur la personnification de la Sagesse telle qu'elle apparaît dans les Proverbes. Si l'on prend en considération les remarques de C. Kayatz et celles de P.-E. Bonnard sur le rôle de la Sagesse dans ce livre : amour qu'elle appelle et qu'elle prodigue (VIII, 17, 20 sq., 34), sa contribution capitale dans le don de la vie et la protection contre la mort ou contre le vice, en somme son rôle de salut, de justification, son attitude à la fois prophétique et royale, on peut penser que tout cela était préparé par ce qui était dit de Yahweh ou de ses mandataires dès avant l'Exil, tout en admettant que le Second Isaïe ait présenté une synthèse plus organisée de cette action salutaire de Dieu liée aussi à son action créatrice. Il est plus difficile de faire remonter très haut dans l'A.T. l'idée que Dieu ait pu être assisté d'une puissance associée lors de son activité créatrice. Au Ps., XXXIII, 6-9, sans doute ancien et peut-être influencé par la pensée égyptienne (cf. notre *Expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte*, Le Caire, 1962, pp. 315 sq.), c'est sa « parole » qui est instrument de création, mais le psalmiste y exalte surtout la fidélité de Dieu à ses plans, ses « desseins » et sa providence vigilante. La Sagesse est bien tout cela.

Comment une transposition de la parole à la sagesse aurait-elle pu s'opérer? Peut-être par la projection aux origines d'un rôle de sauvegarde des vouloirs du Dieu créateur reconnu de tous temps à la sagesse régulatrice des comportements humains. La sagesse et la parole venant de Dieu ont été les lumières de la vie morale du peuple de l'Alliance (cf. Deut., IV, 6-8). N'était-ce pas parce que la sagesse, comme la parole, a présidé à l'ordonnance de l'univers dès son premier jour?

Si C. Kayatz croit que les passages des Proverbes où la Sagesse apparaît comme une personne active près des hommes et près du Créateur peuvent avoir subi dans leur maturation et leur formulation une influence de l'Égypte, elle envisage que ce puisse être grâce à une diffusion assez générale de la culture et de la pensée égyptiennes dans le monde oriental d'alors, plus que par une copie de textes précis (p. 138). Elle insiste d'ailleurs sur tout ce qui sépare la conception égyptienne de Maât de la conception israélite de la *Ḥokmah*. Maât a été déifiée, sinon objet d'un culte officiel, bien que des hymnes lui aient été adressés. La Sagesse est maintenue distincte de Dieu. Elle est créée par Dieu (ou « engendrée », si l'on préfère ce sens pour traduire le mot *qanah* en Prov., VIII, 22 : cf. en des sens divers H. Cazelles, en *V. T.*, VII, 1957, pp. 422-429; L. Kopf, en *V. T.*, VIII, 1958, p. 200 ; D.H. Weiss, *The use of QNH in connection with Marriage : Ruth IV, 10*; et pour le sens de créer, H.H. Schmidt, *Wesen und Geschischte der Weisheit*, p. 150, note 39; ou « acquise », sens fréquent de la racine QNH). Elle est près de lui, lorsqu'il crée le monde, à titre d' *'âmôn* (maître d'œuvre, ou enfant chéri, cf. plus haut). Elle habite parmi les hommes et les assiste à titre de mère, de sœur, de bien-aimée, de prophétesse, ce qui est plus précis que tout ce qui peut être dit en Égypte dans le même sens. Don de Dieu, elle est en quelque sorte la conscience des hommes et, à ce titre, peut être assimilée à la crainte de Dieu, ce dernier terme étant spécifique d'Israël.

Dans l'ensemble des Proverbes, plus spécialement en *Prov., I*, il semble qu'il faille distinguer plusieurs niveaux de « personnification » de la sagesse. Parfois elle peut ne pas dépasser le procédé littéraire d'une prosopopée (p. ex. en IX, 1-6). Parfois l'auteur a campé une personne dans laquelle se retrouvent des personnages du passé, des prophètes surtout (p. ex. en I, 20-33). Parfois la personnification ne peut que signifier un être transcendant, antérieur au monde créé, ayant avec Dieu des relations sans commune mesure avec celles qu'ont pu connaître les plus éminents mandataires divins, son associé dans le lancement et l'organisation d'un univers qu'il réjouit, conduit et, diront d'autres textes, où il s'installe à titre de Loi émanée de la bouche du Très-Haut, d'Esprit mandé de son trône même (Eccli., XXIV, 23; Sap., VII, 32-VIII, 1). Si le Christ, proclamé Sagesse de Dieu, se situe dans le prolongement de cette mystérieuse figure, c'est de la même façon qu'il se situe

dans le prolongement de celle du Serviteur de Yahweh, abondamment et diversement présentée par le Second Isaïe (cf. notre Commentaire, pp. 93-97, et la conclusion du livre cité de P.-E. Bonnard, pp. 147-157).

5° *Sagesse, personne royale?* — Étant admis que dans *Prov., I* la Sagesse n'apparaît pas comme une « personne divine », on peut encore se demander si elle n'y revêt pas un caractère royal. Pour l'affirmative, on peut se rapporter à IX, 1-6 : sa maison est une maison « aux sept piliers », ce qui peut évoquer la somptuosité d'un palais; elle a des servantes qui lui servent d'émissaires, comme, dans l'Évangile, le roi dépêche ses serviteurs pour inviter au banquet. Un texte comme Prov., I, 20-21 en fait une personne qui a autorité dans la ville. Mais c'est plus à titre de « prophétesse » que de reine. Cependant ce passage ne semble pas dénué de toute référence royale à certains exégètes, qui interprètent « la Ville » comme la ville par excellence, la ville royale, Jérusalem, où sont les sièges de David. Cette interprétation est d'ailleurs corroborée par le fait que la Sagesse y parle en son nom propre, engageant son autorité, et non comme mandataire de quelque autre, comme les prophètes qui avaient bien soin d'annoncer : « Ainsi parle le Seigneur Yahweh ». A cette exégèse, il est une objection de poids : le fait que la Folie est encore plus précisément dotée d'attributs royaux en IX, 13-14, puisqu'elle siège, elle aussi aux portes de la Ville, mais qui plus est « sur un trône ». Disons qu'une telle attitude est faite pour donner le change, comme, dans l'Apocalypse, le trône de la Bête n'est que la contrefaçon du trône de l'Agneau.

D'autres traits sont moins ambigus. La Sagesse est celle par qui règnent les rois, par qui les grands fixent de justes décrets, par qui gouvernent les princes et par qui les notables sont de justes juges (VIII, 15-16). Elle est donc bien à la source, sinon de l'onction royale, du moins de l'exercice légitime du pouvoir de gouvernement.

Elle revendique encore pour elle des attributs qui, selon Is., XI, 1-5, sont présentés comme caractéristiques de l'Oint de Yahweh sur qui tombera son Esprit. Intelligence, conseil, science, puissance, équité, haine du mal sont « sagesse » qui vient de Yahweh, en Isaïe et en Job, XII, 13-16. De même, la Sagesse fait sa demeure avec prudence, connaissance de l'opportunité, conseil, intelligence, puissance, haine du mal en Prov., VIII, 12-14. Dieu seul peut conférer tous ces biens. Si donc la Sagesse n'est pas Dieu, elle doit être considérée comme dispensatrice autorisée de ses dons (cf. P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne, op. supra cit.*, pp. 33-34). Par un glissement d'expressions et de pensée, ces textes nous invitent à la voir d'abord en Dieu, puis, en vertu d'une participation décrétée par lui, en tous les rois à un titre spécial, comme, à un autre titre, elle est en Dieu et dans tous les humains qu'elle instruit de ses vouloirs.

Une fois de plus nous sommes près des spéculations égyptiennes sur Maât, à la fois être divin (fille de Rê) et personnification de l'ordre du monde, comme elle est, dans l'univers des hommes, l'incarnation de la Justice, de la Vérité, du Droit et, à ces divers titres, considérée par les rois et les dieux comme leur « nourriture dont ils vivent chaque jour ». Il est remarquable que le roi mystique Aménophis IV - Akhenaton redise plus qu'aucun de ses prédécesseurs son attachement pour Maât, en qui il puise les fondements de sa « doctrine », celle par qui il rêve de régir un empire unifié dans une foi universelle, celle dont il instruit quotidiennement ses fonctionnaires, voyant en elle la norme d'un sage gouvernement. Dans les Proverbes aussi, la Sagesse est présentée comme le don de Dieu, qui doit présider aux conseils royaux et servir de critère pour juger des bons et des mauvais conseillers (cf. ce que nous disons plus haut à propos de *Prov., V*, col. 1435-36). Il est vrai que *Prov., I* évoque plus précisément l'aspect royal de la Sagesse que les autres recueils, où elle apparaît comme un idéal, une norme, visant à l'organisation de l'existence vertueuse de l'homme moyen. Il n'est donc pas impensable d'admettre, avec C. Kayatz et M. Gitton (cf. bibliographie), qu'en ce recueil il y ait trace d'une influence de la culture égyptienne. Mais on ne peut plus exclure non plus une autre influence, plus ethniquement proche si elle est littérairement moins précise, celle de Ras-Shamra. Là aussi, on rencontre la sagesse en relation avec qui exerce le pouvoir royal. Toutefois, dans le « Cycle de Ba'al et Anat » (le seul où il soit question de la sagesse, semble-t-il, jusqu'à plus ample informé), la sagesse est l'attribut d'un roi qui est un dieu, Aliyn-Ba'al. De fait c'est la sagesse de 'El qui est exaltée par Asherah, mais il semble bien que Aliyn-Ba'al en soit le détenteur, ce qui le constitue précisément « roi et juge » (texte 51, col. IV, l. 40-44, en Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome, 1949, p. 32).

Sans doute, plus qu'à la source, c'est en nous référant au fleuve en son plein étiage qu'il nous est possible de savoir où nous conduit le texte inspiré. Nous y trouvons alors le Christ, Roi, Parole, Sagesse de Dieu. Dans les Proverbes, nous ne pouvons prétendre rencontrer qu'un moment du cours de la révélation. Le paragraphe précédent et celui-ci nous en présentent deux phases complémentaires importantes.

VII. Le portrait de la femme de caractère (livret IX). — De même que Qohéleth a clos son livre par un poème, de même, le collecteur des Proverbes. On peut voir là une recherche de coquetterie littéraire. Chez Qohéleth la poésie se voile d'une grisaille d'amertume, bien dans le ton de l'ouvrage. Mais cela n'efface pas tout sourire : la joie de la « parole dite à propos » (Prov., XXV, 11). Ici le poème se situe dans le climat d'optimisme caractéristique de l'ensemble du recueil. Cette femme riche en ressources *('esheth ḥayil)*, qui vaillamment fait face au travail et suscite l'admiration des hommes, est bien une réussite de la sagesse. Pourquoi le choix de ce portrait féminin? Quand, au cours du livre, un sage mentionnait les réussites humaines de la sagesse, c'était toujours à des hommes, au « fils », au « juste », etc. qu'il se référait. Cette fois, c'est une femme qui réussit, et sa gloire rejaillit sur des hommes : son mari, ses fils. Serait-ce une autre façon de personnaliser la Sagesse? Ce n'est pas à exclure. En IX, 1-6, la Sagesse est aussi une « maîtresse de maison ». Mais le niveau où paraît fleurir la vertu, l'habileté en XXXI, 10-31 est assez différent de ce que promet la Sagesse en *Prov., I*. La maison où se dépense la femme diligente et attentive ici présentée n'est pas un palais aux sept colonnes !

Sur le plan de la forme, l'organisation alphabétique des versets fait question. Pourquoi ce choix astreignant et, semble-t-il, peu significatif? La plupart des textes où le procédé se rencontre (cf. *supra*, col. 1403, à la présentation du livret) accusent une préoccupation sapientiale : éloge de la Loi au Ps. CXIX, de l'homme juste et industrieux au Ps. CXII. Les Ps. XXXIV, XXXVII, CXI sont encore des psaumes de sages. — Cette finale des Proverbes est bien structurée : introduction, où une interrogation pique l'attention (℣℣. 10-12); développement par la description de l'activité de la femme au multiple savoir-faire, excellente maîtresse de maison (℣℣. 13-18*a*), personne vertueuse, travailleuse et généreuse (℣℣. 18*b*-20), mère

de famille accomplie (ŷŷ. 21-23), femme active, économe et ferme (ŷŷ. 24-28). Vient enfin une conclusion élogieuse, dans le ton laudatif de la proclamation du prix d'excellence. Et là toute cette vertu se trouve, comme la sagesse en I, 7, mise en étroite dépendance de la « crainte de Yahweh ». — La Sagesse faisait son propre éloge aux portes de la cité, c'est aux portes encore que l'on criera les mérites de cette maîtresse femme.

Qui a pu inspirer un tel portrait? On a pensé à une sagesse orientale (cf. Duesberg-Fransen, *op. cit.*, 2e éd., pp. 364 sq., qui parlent, sans plus, de sagesse étrangère). On pourrait penser à une sagesse d'Ammon, de Moab ou d'Édom, mais il faudrait les mieux connaître pour donner consistance à l'hypothèse. Job n'était-il pas de ces sages orientaux dont on ne dédaignait pas les leçons? Cette femme de solide bon sens ici décrite est bien l'antithèse de la femme brouillonne, acariâtre, « invivable », dont Prov., XI, 22; XIX, 13; XXI, 9, 19; XXV, 24; XXVII, 15 relèvent les défauts. Plus encore, elle est à l'opposé de l'adultère qui trompe son mari, déserte le foyer pour chercher aventure au coin des rues passantes (Prov., VII). Plus précisément, certains exégètes ont cru trouver en Prov., XXXI, 10-31 une illustration de Gen., II, 18. Les deux textes seraient une réhabilitation de la femme, « aide semblable à l'homme » (cf. A. Gelin, dans *Mélanges Podechard*, *op. cit.*, Lyon, 1945, p. 137; J. Guitton, *Le développement des idées dans l'A.T.*, 1949, pp. 97-104).

Les textes de Mari attestent que, dans l'ancien Orient, la femme pouvait se voir confier des tâches que l'Occident lui a longtemps refusées et qui ne lui sont que bien rarement échues : gouverneur de cités, chef d'armées...; cf. *D. B. S.*, art. MARI, V, col. 904).

Le P. L. Alonso-Schökel (*Notiones sapientiales y de aleanza en Gen. II-III*, dans *Biblica*, XLIII, 1962, p. 303) met en parallèle les chapitres cités de la Genèse et les passages suivants de Prov., XXXI : ŷŷ. 12, 16-18, 19-21, 26, 27, 31. A vrai dire les rapprochements de vocabulaire suggérés sont assez ténus. Si la thèse d'une influence sapientielle sur la rédaction de Gen., II-III n'est guère mise en doute, il semble plus aventureux de voir en Prov., XXXI un souci de réhabilitation de la femme pécheresse de Gen., III. Ce n'est d'ailleurs pas ce que veut prouver l'auteur, mais les rapprochements qu'il invite à prendre en considération, s'ils étaient d'importance, pourraient poser à propos de ce chapitre la question que Buchanan s'est posée à propos de *Prov.*, *I* : N'y aurait-il pas là une relecture midrashique, à partir du récit de la chute et de la promesse d'une réhabilitation dans la lignée de la femme?

En présentant ce foyer bourgeois (le mari, bien considéré, siège à la « porte », parmi les Anciens, les enfants honorent leur mère, le ménage emploie à son service une domesticité dont il se soucie) régi par une sagesse très humaine non coupée cependant de référence à Dieu, l'auteur propose, sous forme de portrait, un type de sagesse selon ses vues. Grâce à une telle épouse, le mari n'a pas à craindre les ravages de l'adultère. Les fils ne seront pas attirés par les gains illicites des bandes organisées. La famille s'ouvre sur le monde des humbles, des besogneux. Le travail est une richesse et meuble une vie ordonnée. Le collecteur des Proverbes ne tient pas à fermer son livre sur une tirade moralisante ou doctrinale. Le cul-de-lampe qu'il grave en fin de page veut être une projection idéalisée de l'épanouissement dans le quotidien d'une vie fondée sur une sagesse yahwiste, à laquelle son livre tout entier a voulu confier la formation des jeunes esprits et l'épanouissement de vies conduites dans la crainte de Dieu.

VIII. RÉFLEXIONS ET QUESTIONS. — Est-il possible de saisir d'un coup d'œil la signification d'un tel livre, sa progression, l'intention dominante de l'auteur, ou du modeste collecteur du recueil (mais il paraît peu probable qu'il n'ait d'aucune sorte fait œuvre personnelle par un choix, un agencement de la matière, quelque notation)? L'ordre, dans lequel nous avons étudié les divers « livrets », part déjà du présupposé qu'une progression est décelable. D'autre part, les remarques faites lors de l'étude du livret *I* obligent à avouer que ce présupposé n'est encore qu'une hypothèse, discutable et discutée.

La « présentation du recueil » (I, 1-7) entend bien proposer une sagesse « de scribe », très attentive aux formes littéraires, classiques dans le genre, d'ailleurs pleines de signification. En écrivant le ŷ 7*a*, l'auteur indique clairement où, selon lui, doit mener cette sagesse que dédaignent les sots : à la crainte de Dieu.

A l'autre extrémité du livre (XXXI, 10-31), le portrait de la « femme de caractère » met en valeur les heureux fruits d'une sagesse d'expérience, de labeur organisé et soutenu, de vertu domestique : c'est la réussite d'une vie. Que tout cela soit porteur de symbole et que la femme, dont l'éloge s'impose universellement, puisse être une représentation de « la Sagesse » n'enlève rien à une constatation qui s'impose : cette sagesse n'est pas de même niveau que celle qui est proposée en I, 1-7. Mais elle aboutit, elle aussi, à la crainte de Dieu (ŷ. 30), richesse plus stable et plus prisée que grâce et beauté.

Entre les deux passages, divers types de sagesse portent leur témoignage et offrent leur concours pour l'épanouissement total de « l'homme biblique » (car c'est lui qui est en vue, ici comme chez les prophètes!). Il y a la sagesse porteuse de toute une expérience de vie, la sagesse de tradition des anciens, la sagesse du peuple, celle du bourgeois, celle des rois et de leur entourage. Elle apprendra à réussir, certes, à ne pas dévier du « chemin de vie », mais aussi à reconnaître et à faire siennes les vraies valeurs : vertu qui sait se garder des tentations, attention qui sait « écouter » la voix de la raison qui, par une sagesse-prophétesse, crie de par les rues, recherche d'une Sagesse dont les traces mènent à la rencontre de Dieu, au principe même de ses œuvres. Cette « Sagesse théologale » n'est pas d'autre sorte que celle qu'ont léguée les générations, ni même que celle qu'ont exprimée les peuples voisins. Pourtant elle n'est pas sentie comme telle au même degré dans chacune des « unités » (difficiles à cerner et sans doute plus nombreuses que pourrait le faire croire notre « division littéraire ») qu'a soigneusement conservées le rédacteur final.

Si les ch. VIII et IX étaient, chronologiquement, et avaient été sentis comme constituant logiquement le sommet d'une recherche théologique rationnellement progressante, comment expliquer qu'ils ne mettent pas le point final à l'ensemble du livre? Ne peut-on envisager l'existence synchronique de deux tendances majeures, deux lignes d'application de l'activité des sages d'Israël : l'une plus attentive à l'incarnation de la sagesse, don de Dieu et appel à sa « crainte », dans une aide donnée aux hommes pour la réussite de leur humanisme; l'autre plus attentive à la contemplation d'une « Sagesse-personne » qui vit avec les hommes, et pour les guider dans les choix qui s'imposent à toute conscience, et pour leur révéler les desseins du Créateur et sa propre mission dans leur univers? (cf. R.E. Murphy, *The Kerygma of the Book of Proverbs*, dans *Interpretation*, Richmond, 20, 1966, pp. 3-14). Evidemment, ce sont là des questions plus que des évidences...

Il nous paraît finalement important de redire qu'une telle présentation de la sagesse se fait de concert avec tout le mouvement de réflexion religieuse, de vie spirituelle qui dynamise le peuple de Dieu guidé et conseillé par sa Loi et ses Prophètes. Sans doute les Sages ne les montrent-ils pas du doigt, mais leurs pensées, leurs préoccupations et souvent leurs expressions laissent assez entendre qu'ils leurs doivent beaucoup. Ils ne sont certes pas prêts à faire grief à certains leaders du yahwisme d'anathématiser une fausse sagesse qu'ils ne prisent pas plus qu'eux.

VI. Le livre dans l'Église. — Il est à peu près certain que, lors de la traduction grecque du livre de Jésus Ben Sirah, son petit-fils, qui veut aussi faire œuvre d'éducation et de sagesse (cf. Prologue), connaît le recueil salomonien. On trouvera en Duesberg-Fransen (*op. cit.*, 2e éd., pp. 706-711) une longue et minutieuse étude des rapports du livre de Ben Sirah à l'égard des Proverbes. Les auteurs sont d'avis qu'à l'époque du Siracide le livre des Proverbes n'était pas seulement une incitation à penser et une matière à repenser, mais qu'il était traité par les sages en « Écriture canonique », fixé en son texte et vénéré comme livre inspiré (pp. 706 sq.). « Au temps de Ben Sirah, les auteurs des Proverbes ne sont plus ses collègues, ils sont des auteurs reçus au canon » (p. 711). L. Bigot (*D.T.C.*, xiii, 913) croit pouvoir reconnaître ce livre cité entre le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste en Eccli., xlvii, 18. Flavius Josèphe (*Contre Appion*, i, 8) le range au nombre des livres pour lesquels les Juifs sont prêts à mourir. Pourtant, à cause sans doute des difficultés offertes par quelques passages : description jugée trop réaliste de la femme adultère (vii, 7-13), ou contradictions apparentes (entre xxvi, 4 et 5), certains rabbins se sont montrés réticents (cf. R. Nathan, cité en *Aboth*, c. 1, écho de *Shabbat*,30*b* : on hésite à le « cacher »). Le livre paraît avoir été unanimement reçu à partir du synode de Jamnia (vers 90).

Chez les chrétiens, le livre est admis sans conteste. Sa présence dans la Bible grecque s'en portait garant. On en trouve de nombreuses citations dans le N.T. et chez les premiers écrivains chrétiens (épître de Barnabé, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe). Seul Théodore de Mopsueste s'inscrit en marge de l'assentiment général et se voit condamné par le concile de Constantinople de 553. En tout cas, l'Église n'a pas objecté le caractère « profane » de sa morale. Elle ne se trompait pas sur la véritable portée de la sagesse qu'il exprimait, ailleurs même que dans les passages les plus profondément « théologiques ». Aussi quand B. Spinoza et J. Le Clerc au xviiie siècle produiront cet argument pour mettre en opposition les Proverbes et l'esprit de l'Évangile, non seulement ils s'attireront les répliques de R. Simon, mais n'ébranleront en rien la tradition, même chez les chrétiens séparés (cf. en *D.T.C.*, xiii, col. 914 sq.).

C'est tout l'usage qu'en fit l'Église, depuis les Pères jusqu'aux prédicateurs, commentateurs et théologiens modernes, qu'il faudrait aussi préciser pour mieux juger de la place que tint et tient encore ce livre dans la vie de l'Église. Sur ce point encore, on nous permettra de renvoyer à l'article de L. Bigot, dans *D.T.C.*, xiii, col. 932-935. Nous nous contenterons d'en mettre à jour la bibliographie.

VII. Les anciennes versions. — 1° *Versions grecques.* — Depuis l'ouvrage de P. de Lagarde, *Anmerkungen z. griechische Uebersetzung der Prov.*, Leipzig, 1863, et l'article de Sir J.H. Thackeray, *The Poetry of the Book of Proverbs*, en *J.T.S.*, xiii, 1911-1912, pp. 46-66, a paru une étude exégétique détaillée du texte, de ses variantes, des rapports de la traduction avec TM due à G. Mezzacasa, *Il libro dei Proverbi di Salomone, studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine*, Rome, 1913, où l'on trouvera aussi une ample bibliographie des travaux antérieurs. Cet ouvrage nous a beaucoup servi pour constituer l'apparat critique de notre Commentaire et donner ainsi un aperçu de l'orientation de la traduction alexandrine. — Parmi les contributions plus récentes citons : A. Kaminka, *Septuaginta und Targum zu Prov.*, dans *H.U.C.A.*, viii-ix, 1931-1932, pp. 169-191; — J.L. Seeligmann, *Problemen en perspectieven in het moderne Septuaginta-onderzoek*, dans *Jaarb. Ex Or. Lux*, vii, 1940, pp. 359-390; — Leo Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, 1948; — G. Gerleman, *The Septuagint Prov. as a hellenistic Document*, dans *Oudtest. Stud.*, viii, 1950, pp. 15-27; *Studies in the Septuagint. III, Proverbs*, Lunds Univ. Arsskrift, nouv. sér., Avd. 1, Band 52, Nr 3, 1956.

Le texte grec présente des variantes considérables par rapport à TM et d'importants ajouts (130 stiques environ). Il semble que la plupart de ces variantes soient intentionnelles : tendance haggadique *du* ou *des* traducteurs, mais aussi accidents dans la transmission de la première traduction grecque qui pourrait bien avoir été l'œuvre du Siracide. Sur l'état actuel du texte grec, on croit pouvoir déceler des influences plus récentes, celles des traductions d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque et sans doute d'autres versions non officielles. Certaines variantes s'expliquent par des confusions de lettres, d'autres par des harmonisations entre passages semblables de l'Ecclésiastique, du livre de la Sagesse ou des Psaumes. Quelques omissions paraissent dues aux fautes de copistes bien connues. Les variantes les plus significatives semblent bien être le fruit d'une interprétation. Elles sont principalement repérables dans le ms. B, celui qui a le plus échappé à une révision d'après l'hébreu. Parfois elles juxtaposent plusieurs sens possibles d'un seul mot hébreu, ou du mot hébreu et de son équivalent araméen. Parfois le traducteur a voulu donner deux lectures d'un mot que ses sources lui présentaient sous deux formes différentes. Les ajouts les plus notables sont dus à l'introduction dans le texte, souvent à une articulation du recueil, de traductions de leçons mises en marge du manuscrit utilisé par quelque « recollecteur » hébreu. Ainsi s'expliquent des stiques qui font figure de surcharge. Signalons les ajouts en ix, 12, 18 (fin du livret *I*); en xv, 27, 29, 33, en connexion avec d'importantes variantes; en xvi, 1-9 (donc à l'articulation de *Prov.*, *II-A* et *II-B*); en xxiv, 22 (fin du livret *III*); en xxvii, 24-27 (fin de *V-A*). Les adjonctions de xxiv, 22 sont particulièrement importantes et caractéristiques du genre (cf. notre Commentaire, p. 188). D'autres variantes sont proprement parénétiques ou explicatives. Elles visent à préciser une application morale du dicton, ou cherchent à le mettre plus à la portée d'un lecteur grec. De telles tendances se rencontrent aussi dans les versions coptes et latines. Mais parfois le grec donne un sens moins satisfaisant que l'hébreu et cela peut être dû soit à une extrême littéralité dans le décalque d'un texte déjà altéré ou mal interprété, soit par suite de la détérioration de la version primitive.

Nous avons déjà parlé de l'organisation différente que le grec a imposée au recueil en ce qui constitue les chapitres xxiv-xxxi de l'hébreu. Il semble que les traducteurs aient voulu constituer un « livret des sages » plus ample et plus unifié que celui que présentait l'original. Un canon copte-arabe traite cette section en livre à part et en fait « la Sagesse d'Agur-Ben-Bazy ». Il l'énumère d'ailleurs de plain pied avec les autres livres sapientiaux canoniques.

2° *Versions coptes.* — Comme les syriaques et anciennes latines, elles dérivent du grec. Elles ont été dès longtemps éditées. Une version sahidique l'a été par A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorun fragmenta copto-sahidica...*, Rome, 1885-1889 (cf. Hyvernat, *Versions coptes*, dans *R. B.*, v, 1896, pp. 427-433, 540-569; et vi, 1897, pp. 48-74; A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, en *R. B.*, xvi-xx, 1919-1922, tiré à part, 1922, pp. 42-44. — Une édition de la version bohaïrique a été donnée par Burmester et Dévaud à Vienne, 1930. — Une version memphitique, par de Lagarde, *Psalterii versio memphitica... Accedunt... proverbiorum memphiticorum fragmenta berolinensia*, Göttingen, 1875. — Récemment Rodolphe Kasser a édité le *Papyrus Bodmer VI*, dans *C. S. C. O., Script. copt.*, xxvii-xxviii, Louvain, 1960, avec traduction et références aux autres versions dialectales. Les versions coptes ainsi connues semblent avoir augmenté le nombre des variantes attestées par les mss grecs, presque toujours dans un sens parénétique. Par contre, le papyrus Bodmer est plus réservé. Ainsi, il n'a pas fait siens les ajouts du grec. Peut-être a-t-il connu une révision d'après l'hébreu en des passages que Kasser considérait comme des *lapsus*. Cette hypothèse ne peut être envisagée que pour les passages signalés par Kasser en viii, 14; xii, 14; xiii, 12 et, avec moins de probabilité, en viii, 23. De toute façon, on ne peut parler globalement d'un texte revu sur l'hébreu. Il faut dire que les textes coptes sont souvent plus inintelligibles que le grec, ce qui suppose une assez grande négligence chez les scribes. Le papyrus Bodmer est de qualité supérieure aux versions sahidiques et bohaïriques jusqu'alors connues.

3° *Versions syriaques.* — Elles dépendent du grec hexaplaire et ne donnent pas lieu à des remarques particulières. On en trouvera des études en R. Duval, *Littérature syriaque*, 3e éd., 1907, p. 32, et H. Pinkuss, *Die syrische Uebersetzung der Prov. textkritisch untersucht*, dans *Z.A.W.*, xiv, 1894, pp. 65-141, 161-222.

4° *Anciennes versions latines.* — Pour le livre des Proverbes, on ne les connaît encore que par l'ancienne édition de P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 1743. L'abbaye de Beuron, qui a repris cette œuvre, n'a jusqu'ici édité que la Genèse, l'Exode et les Nombres. Il faut citer aussi Johannes Schildenberger, *Die altlateinischen Texte des Proverbien-Buches. Erster Teil : Die afrikanische Textgestalt*, Beuron, 1941. En général, ces textes attestent une fidélité globale au grec hexaplaire, mais l'auteur prend certaines libertés et parfois use d'accommodation théologique dans un sens christianisant. Si la Vulgate est parfois infidèle au TM, c'est en certaines occasions sous l'influence des vieilles latines. Une des difficultés de rejoindre cette version vient du petit nombre des commentaires latins du livre qui nous sont parvenus. Par contre, les écrits homilétiques l'utilisent largement. Il y aurait donc tout un travail de collation des textes patristiques à opérer pour juger des rapports de l'ancienne latine avec le grec d'une part, avec la Vulgate d'autre part.

5° *Vulgate latine.* — En ce qui concerne le livre des Proverbes, S. Jérôme a commencé par faire une révision des textes latins antérieurs, puis il a entrepris une traduction sur l'hébreu. Il avoue avoir mené hâtivement ce travail, ce qui a occasionné des traductions incompréhensibles (cf. en xvii, 14; xix, 25*a*; xx, 26*b*; xxii, 6*a*; xxx, 33*a*). Pourtant il semble préoccupé de présenter un texte plus facile, d'où des modifications, des adjonctions, des suppressions de mots qui manifestent souvent un souci d'édification. Mais d'où vient que la Vulgate, du moins dans l'édition sixto-clémentine, contienne les ajouts signalés dans le grec ? Le traducteur affirmant sa volonté d'être fidèle à l'hébreu, comment a-t-il pu se retourner si souvent vers le grec ? Les éditeurs romains de la « Vulgate révisée » ont en général considéré de tels passages comme impurs, non originaux. Ils ne seraient pas dus à Jérôme, mais à des éditeurs ultérieurs, soucieux de ne pas laisser tomber des textes qui appartenaient à la tradition latine. Il est cependant à noter qu'en xiv, 15*c-d*; xiv, 21*c* la Vulgate a des variantes inconnues du grec et qui ne sont pas non plus le TM. Elle a aussi des leçons propres en xxvi, 10 et xxviii, 2. Il se peut que, là encore, on soit en présence de témoins du texte latin ancien. On trouvera le texte révisé de la Vulgate, donné par l'abbaye de S.-Jérôme, dans *Biblia sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII edita : Libri Salomonis*, Rome, 1957.

Bibliographie. — 1° *Textes et versions.* — *Texte hébreu :* S. Baer et F. Delitzsch, *Liber Proverbiorum*, Leipzig, 1880; — A. Müller et E. Kautzsch, *The Book of Proverbs*, dans Haupt, *The sacred Books of the O. T.*, Leipzig, 1901; — G. Beer, dans *Biblia Hebraica* de R. Kittel, 17e éd., 1962 (d'après la 7e éd.). — *Version grecque :* H. B. Swete, *The O. T. in Greek*, 2 vol., Cambridge, 1895; — A. Rahlfs, *Septuaginta*, 2 vol., Stuttgart, 2e éd., 1949; — *The Septuagint version... with an english translation*, Londres, s. d.; pour les études sur ce texte, cf. *supra*, col. 1469. — *Versions coptes :* O. H. E. Burmester, *Les Proverbes de Salomon. Texte bohaïrique*, Vienne, 1930; — A. Bsciaï, *Liber Proverbiorum coptice*, dans *Revue égyptologique*, i, Paris, 1882, pp. 356-368; — R. Kasser, *Papyrus Bodmer VI. Le livre des Proverbes*, texte copte et trad., *C. S. C. O.*, t. cxciv-cxcv, Louvain, 1960. — *Versions latines :* « Vieilles latines » : P. Sabatier, *Bibliorum latinæ versiones antiquæ*, 1743; reprise de cette œuvre par l'abbaye de Beuron à partir de 1949; les anciennes latines des Proverbes n'ont pas encore été rééditées; — J. Schildenberger, *Die altlateinischen Texte des Proverbien-Buches. Erster Teil : Die alte afrikanische Textgestalt*, Beuron, 1941. — Vulgate : *Biblia sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII edita : Libri Salomonis*, Rome, 1957.

2° *Dictionnaires.* — J. Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. iv, art. *Proverb*, pp. 137-139 et *Proverbs* (*Book of*), pp. 139-142, Edinburg, 1902 (bibliographie jusqu'en 1899)); — F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Proverbes* (*Livre des*) de J. Marie, t. v, col. 778-802, Paris, 1912 (bibliographie jusqu'en 1901); — A. Vacant, *Dict. de théol. cath.*, xiii, art. *Proverbes* (L. Bigot), col. 908-935 (bibliographie jusqu'en 1921), 1936; la présentation des « commentaires » anciens et récents y est spécialement abondante; et *ibid.*, *Tables*, col. 3811-3813 (1968). — Voir aussi X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, art. *Sagesse, Enseigner*, col. 974-981 et 286-291, Paris, 1962, réimpression en 1966; — G. Kittel, art. *Sophia*, dans *Theologische Wörterbuch z. N. T.*, t. vii, 465-529, Stuttgart, 1962. — Pour les « théologies bibliques », signalons : P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, surtout t. i, pp. 63 sq., 226-236, Paris, 1954; — G. von Rad, *Théologie de l'A. T.*, trad. fr., t. i, pp. 361-397, Genève, 1963.

3° *Commentaires.* — 1. *Anciens.* — *Chez les Grecs :* On n'a guère que des fragments des commentaires d'Hippolyte, en *P. G.*, x, 615-630 (application morale); — d'Eustache d'Antioche, *P. G.*, xviii, 675-686 (transfert à l'économie du N. T.); — d'Origène (commentaire spirituel verset par verset), *P. G.*, xiii, 17-34 et xvii, 149-160; — d'Eusèbe, *P. G.*, xxiv, 75-78 (un verset); — de Didyme, *P. G.*, xxxix, 1261-1646 (comment. verset par verset, suit le texte : explication du sens et application spirituelle); — de S. Jean Chrysostome, *P. G.*, lxiv, 659-739 (comment. du genre de celui d'Origène, plus moralisant); — de Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, lxix, 1277 sq. (sur Pr., viii, 22 seulement, assez littéral); — de Procope de Gaza, *P. G.*, lxxxvii, 1221-1544 (comment. complet, très parénétique), et *P. G.*, lxxxvii, 1779-1800 (parénèse morale par citations de ses devanciers); — d'Olympiodore d'Alexandrie, *P. G.*, xciii, 469-478 (extrait d'une chaîne, assez littéral); — et, sous forme d'homélies, de S. Basile le Grand, *P. G.*, xxxi, 385-424 (sur Pr., i, 1-17) et *P. G.*, 1437-1458 (utilisation de Proverbes pour un exposé moral).

Chez les Latins : S. Augustin, *P. L.*, xxxviii, 213-225 (sermons sur Pr., ix, 12; xiii, 7-8 et xxxi, 10-31); — S. Pa-

tère, *P. L.*, LXXIX, 895-906 (*testimonia* de S. Grégoire le Grand); — Salonius, *P. L.*, LIII, 967-974 (exposé en forme de dialogue); — Bède le Vénérable, *P. L.*, XCI, 937-1066 (*exposito allegorica*); — Raban Maur, *P. L.*, CXI, 679-792 (comment. spirituel et moral en trois livres); — Walafrid Strabon, *P. L.*, XCIII, 1079-1116 (*glossa ordinaria*); — S. Pierre Damien, *P. L.*, 1134-1140 (*testimonia* extraits de ses lettres, recherche de la portée morale); — S. Brunon d'Asti, *P. L.*, CLXIV, 1229-1234 (*expositio de muliere forte*); — Honoré d'Autun, *P. L.*, CLXXII, 311-332 (questions sur les Proverbes).

2. *Modernes.* — On en trouvera des listes plus complètes en *D. T. C.*, déjà cité, et dans le commentaire de B. Gemser cité ci-après (pp. 11 sq.). Nous ne donnons ici que ceux qui sont les plus employés et les plus récents. B. Lang a résumé les grands traits de l'histoire de l'exégèse du livre dans l'ouvrage cité plus bas, *Lehrrede*, p. 11-26, de Moïse Kimchi et Nicolas de Lyre à l'époque contemporaine. — G. Wildeboer, dans Marti, *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; — W. Frankenberg, dans *Handkommentar z. A. T.*, Köningen, 1898; — C. H. Toy, dans *The International Critical Commentary*, Édimbourg, 1889; — C. Steuernagel, dans Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift d. A. T.*, Tübingen, 4e éd., 1923; — W. O. E. Oesterley, dans *Westminster Commentaries*, London, 1929; — A. Cohen, *The Proverbs*, dans *The Soncino Books of the Bible*, London, 1945; — H. Renard, *Le livre des Proverbes*, dans *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, VI, Paris, 1949; — H. Torczyner, *Mishle Shlomo*, Tel Aviv, 1947; — J.-J. Weber, *Le livre des Proverbes*, Paris, 1949; — V. Hamp, dans *Echter Bibel*, Berlin, 1949; — J. van der Ploeg, *Spreuken*, Roermond, 1952; — J. H. Gereenstone, *Proverbs with commentary*, Philadelphie, 1951 (Jewish Publ. Soc.); — H. Duesberg et P. Auvray, *Le livre des Proverbes*, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 2e éd., 1957; — A. Guillaumont, dans la *Bible de la Pléiade*, t. II, Paris, 1959; — H. Ringgren, *Sprüche*, dans *Alt Testament deutsch*, Göttingen, 1962; 2e éd., 1967; — H. Schneider, *Sprüche...*, dans *Herders Bibelkommentar*, Fribourg, 1962; — B. Gemser, *Sprüche Salomos*, dans *Handbuch z. A. T.*, Tübingen, 2e éd., 1963; — A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, coll. Sources bibliques, Paris, 1964; — D. Kidner, *The Proverbs. An introduction and commentary*, dans *Tyndale O. T. Comment.*, 1964; — C. Rylaarsdam, *The Proverbs...*, Richmond, 1964; — R. B. Y. Scott, *Proverbs...*, dans *Anchor Bible*, New York, 1965; — R. Augé, *Proverbios*, dans *La Biblia*, t. XI, Montserrat, 1966.

4° *Proverbes et Sagesses orientales.* — Recueils de textes orientaux : J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*] *relating to the Old Testament*, Princeton, 2e éd., 1955, succédant à l'ouvrage plus ancien de H. Gressmann, *Altorientalische Texte... zum A.T.*, Berlin, 2e éd., 1926.

Pour le domaine sémitique : E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs, Glimpses of everyday Life in ancient Mesopotamia*, Philadelphie, 1959; — W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960 (textes en transcription, planches cunéiformes, traduction); — J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (étude et choix de textes), Leiden, 1953; — G. Castellino, *Sapienza babilonese*, Turin, 1963 (introduction et trad. italienne des textes accadiens correspondant à peu de chose près à ceux que donne Lambert; ouvrage plus abordable); — M. Lambert, *Recherches sur les Proverbes sumériens de la collection I*, dans *Rivista degli studi orientali*, Rome, XLII, 1967, pp. 75-79; — P. Grelot, *Les Proverbes araméens d'Ahiqar*, dans *R. B.*, LXVIII, 1961, pp. 178 sq.

Pour le domaine nord-sémitique : C. I. K. Story, *The book of Proverbs and northwest semitic Literature*, dans *J. B. L.*, LXIV, 1945, pp. 319-337; — W. F. Albright, *Some canaanite-phœnician sources of hebrew Wisdom*, dans *Suppl. V. T.*, III, 1955, pp. 1-15; — M. Dahood, *Proverbs and North-West semitic philology*, Rome, P. I. B., 1963; — W. A. van der Weiden, *Le livre des Proverbes. Notes philologiques*, Rome, P. I. B., 1970 (et notre recension en *Biblica*, LII, 1971, pp. 256-261). — Voir aussi quelques textes publiés par J. Nougayrol, dans *Ugaritica*, V, 1968, pp. 273-300 et VI, 1969, pp. 394.

Pour le domaine égyptien : textes égyptiens traduits dans F. W. von Bissing, *Altægyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955; A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923; S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*, 2e éd., Sansoni, 1968; et *A. N. E. T.*, cité plus haut, qui donne les éditions de textes des différents livres de sagesse égyptiens, à l'exception du Papyrus Insinger édité par F. Lexa, *Papyrus Insinger, les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J. C.*, 2 vol., Paris, 1926; — pour la Sagesse d'Onkhsheshonqy, voir : B. H. Stricker, *De wijsheid van Anchsjesjong, Jaarb. Ex Or. Lux*, XV, 1957-1958, pp. 11-33, trad. néerlandaise, et dans *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, XXXIX, 1958, pp. 56-79; le texte a été publié par S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onkhsheshonqy*, Londres, 1955 (*Cat. Dem. Pap. in the Brit. Mus.*, vol. II). — Une ample bibliographie des « publications récentes concernant les Sagesses de l'Égypte ancienne » a été dressée par J. Leclant dans *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1964, pp. 18-26.

Parmi les études concernant plus spécialement le livre des Proverbes et ses relations avec la littérature sapientiale égyptienne et orientale, signalons : P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature d'Israël*, Neuchâtel, 1929; — J. Fichtner, *Die orientalische Weisheit in ihrer israelitish-jüdischen Ausprägung*, dans *B. Z. A. W.*, 62, Giessen, 1933. — La découverte des Enseignements d'Amenopé a été l'occasion de très nombreuses études : A. Erman, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos*, dans *S. P. A. W.*, Berlin, 1924, pp. 86-93, et dans *O. L. Z.*, XXVII, 1924, col. 241-312; D. C. Simpson, *The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis*, dans *J. E. A.*, XII, Londres, 1926, pp. 232-239; R. O. Kevin, *Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis. The Wisdom of Amen-em-apt and its possible dependence upon the ... Proverbs*, dans *Journ.. of Or. Research*, XIV, Toronto, 1930, pp. 115-157; L. Keimer, *The Wisdom of Amen-em-ope and the Proverbs ...*, dans *Journ. of Sem. Lang.*, XLIII, 1926, pp. 8-21; H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*, dans *Z. A. W.*, 1924; plus récemment les divers articles d'Ét. Drioton sur une probable dépendance de l'écrit égyptien par rapport à Prov. : dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, pp. 254-280; dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, pp. 229-241; dans *La Table Ronde*, n° 154, Paris, 1960, pp. 81-91; dans *Annuaire du Collège de France*, Paris, 1960, pp. 267-275; dans *Mémorial A. Gelin*, Lyon-Le Puy, 1961, pp. 181-191; et, en sens inverse, B. Couroyer, *L'origine égyptienne de la Sagesse d'Amenopé*, en *R. B.*, LXX, 1963, pp. 208-224; J. Williams, *The alleged semitic original of the Wisdom of Amenemope*, *Journ. of Egypt. Arch.*, XLVII, 1961, pp. 100-106; sur d'autres points B. Gemser, *The Instructions of Onkhsheshonqy and Biblical Wisdom Literature*, dans *V. T., Suppl.*, VII, Leiden, 1960; H. Donner, *Die religiongeschichtlichen Ursprünge von Prov. Sal. VIII*, dans *Zeitschr. f. ägypt. Sprache*, LXXXII, 1957, pp. 8-18; P. Couturier, *Sagesse babylonienne et sagesse israélite*, dans *Sc. Ec.*, XIV, Montréal, 1962, pp. 304-309.

5° *Études diverses.* — O. Eissfeldt, *Der « mashal » im Alten Testament*, Tübingen, 1913; — J. Pirot, *Le mashal dans l'A. T.*, dans *R. S. R.*, XXXVII, 1950, pp. 565-580; — A. R. Johnson, *Mashal*, dans *V. T., Suppl.*, III, Leyde, 1955, pp. 162-169.

B. Botta, *La Sagesse dans les livres sapientiaux*, dans *R. S. P. T.*, XIX, 1930, pp. 83-94; — P. van Imschoot, *La Sagesse dans l'A. T. est-elle une hypostase ?*, dans *Coll. Gand.*, 1934, pp. 1-8, 85-94, et dans *Théologie de l'A.T.*, I, Paris, 1954, pp. 226-236; — A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R. B.*, XLIII, 1934, pp. 42-63, 172-204, 374-384 et XLIV, 1935, pp. 344-365, 502-525; — G. Boström, *Proverbienstudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche I-IX*, Lund, 1935; — H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, I : *Le livre des Proverbes*, Paris, 1938; une 2e éd., revue avec I. Fransen, a paru en un vol. en 1966 (pour *Proverbes*, cf. pp. 177-367); — P. van Imschoot, *Sagesse et Esprit dans l'A. T.*, dans *R. B.*, XLVII, 1938, pp. 23-49; — A. Robert, *Le yahwisme de Prov., X, I-XXII, 16 et XXV-XXIX*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 163-182; — H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947 (très ample bibliographie); — A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946; — P. W. Skehan, *The seven Columns of Wisdom's House in Prov. I-IX*, dans *C. B. Q.*, IX, 1947, pp. 190-198; id., *A single editor for the whole Book of Proverbs*, dans *C. B. Q.*, X, 1948, pp. 115-130.

R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien, Kap. VIII, 22-31*, dans *Z. K. T.*, LXXV, 1953, pp. 411-452; — C. F. Kraft, *Poetic structure and meaning in Pr. VIII, 22-31*, dans *J. B. L.*, LXXII, 1953, pp. 7 sq.; — E. Schmitt, *Das Leben in der Weisheitsbüchern : Job, Sprüche, Sirach,*

Fribourg-en-Brisgau, 1954; — A. Gelin, *Le chant de l'Infante : Pr VIII, 22-31*, dans *Bible et vie chrétienne*, 1954, pp. 89-95; — R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation : the « 'Amôn » of Proverbs VIII, 30*, dans *V. T.*, x, 1960, pp. 213-223.

M. Noth and D. Winton Thomas etc., *Wisdom in Israel and in the Near East : Mélanges H. H. Rowley*, dans *V. T. Suppl.*, III, Leyde, 1955; — H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958; — H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse*, dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, pp. 511-515; — U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, dans *Beiträge zur historischen Theologie*, XXVI, 1959; — H. Cazelles, *Bible, Sagesse et Science*, dans *R. S. R.*, XLVIII, 1960, pp. 40-55; — G. Wallis, *Zu den Spruchsammlungen Prov. X, 1-XXII, 16 und XXV-XXIX*, dans *T. L. Z.*, LXXXV, 1960, pp. 147 sq.; — U. Skladny, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen, 1962; — H. Cazelles, *Les débuts de la sagesse en Israël*, dans *Les sagesses du Proche Orient ancien*, Paris, 1963, pp. 27-40; — J.-B. Mathieu, *Les deux collections salomoniennes : Pr. X-XXII et XXV-XXIX*, dans *Ét. Thél. Sém. Québec*, pp. 22-48, Québec, 1963; — S. W. Buchanan, *Midrashim pré-tannaïtes. A propos de Prov. I-IX*, dans *R. B.*, LXXII, 1965, pp. 227-239; — G. Sauer, *Die Sprüche Agurs (Pr. XXX)...*, Stuttgart, 1963; — J. M. Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, dans *Ann. Arbor.*, 1965; — R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, Londres, 1965; — Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien I-IX*, Neukirchen, 1966 : — P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne, annoncée et venue, Jésus-Christ*, coll. Lectio divina, XLIV, Paris, 1966; — R. E. Murphy, *The Kerygma of the Book of Proverbs*, dans *Interpretation*, Richmond, XX, 1966, pp. 3-14; — R. Tournay, *Proverbes I-IX : première synthèse théologique de la Tradition des Sages*, dans *Concilium*, n° 20, 1966, pp. 49-56; — R. N. Whybray, *Some literary problems in Prov. I-IX*, dans *V. T.*, XVI, 1966, pp. 482-496; — P. Zerafa, *Wisdom in Prov. I, 20-33; VIII, 1-31*, Pont. Univ. S. Thomæ in Urbe, Rome, 1967; — B. Gemser, *The spiritual structure of aphoristic Wisdom*, dans *A. S. T. I.*, VII, Jérusalem, 1968, et dans *Adhuc loquitur*, recueil B. Gemser (*Pretoria oriental series*, vol. VII), Leyde, 1968; — J. H. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchsweisheit*, Leyde, 1968; — M. Gitton, *La Sagesse divine : réflexion sur un parallèle entre Maât et Hokma*, dans *Résurrection*, XXVIII, Paris, 1968, pp. 43-54; — J. E. Savignac, *Interprétation de Prov. VIII, 22-32*, dans *V.T. Suppl.*, XVII (Congrès de Rome, 1968), Leyde, 1969; — R. N., Whybray, *Wisdom in Proverbs; the concept of Wisdom in Prov. I-IX*, dans *St. in Bibl. Theol.*, XLVII, 1968; — Bernhard Lang, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche I-VII* (Stuttgarter Bibelstudien, 54), Stuttgart, 1972.

A. BARUCQ.

PROVIDENTISSIMUS (Encyclique). — Voir LETTRES ENCYCLIQUES (concernant la Bible et les études bibliques), t. v, col. 375-387. Rappelons que le texte de l'encyclique, accompagné d'une traduction française, a été intégralement publié en tête (p. VII-XXXVI) du tome I du *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et André ROBERT
Professeur aux Facultés catholiques de Lille — Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 42

PITHOM — PRÉDICATION APOSTOLIQUE

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e

1967

Nihil obstat :
Paris, 28 février 1967
H. Cazelles, p. s. s.

Imprimatur :
Paris, 25 avril 1967
D. Pézeril, *vic. gen.*

Nihil obstat :
Paris, 28 février 1967
F. Amiot, p. s. s.

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 42

Pithom, par J. Leclant, professeur à la Sorbonne, et H. Cazelles, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris.

Plaies d'Égypte, par A. Barucq, s. d. b., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Plérôme, par A. Feuillet, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris.

Plessis (Joseph), par G. Hilion (†).

Plummer (Alfred), par Ch. Southwood, Harvel, Kent (Grande-Bretagne).

Podechard (Emmanuel), par J. Duplacy, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Poels (Henri), par J. Coppens, professeur à l'Université de Louvain.

Poésie hébraïque, par A. Schökel, s. j., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.

Poids. Voir Métrologie.

Polygénisme, par R. Lavocat, docteur ès sciences, directeur du laboratoire de Paléontologie des Vertébrés à l'École pratique des Hautes Études, Institut de Paléontologie du Muséum, et H. Cazelles.

Pope (Henry-Vincent-Hugh), par M. Couve de Murville, Université du Sussex, Brighton (Grande-Bretagne).

Populations de l'ancienne Palestine, par M. Du Buit, o. p., directeur de la Ligue de l'Évangile, Paris.

Porte, par R. Motte, o. m. i., professeur au scolasticat de Solignac (Hte-Vienne).

Poterie palestinienne, par P.-E. Bonnard, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Pouget (Guillaume), par M. Vansteenkiste, professeur au scolasticat des Lazaristes, Paris.

Power (Edmund), par M. Couve de Murville.

Praetorius (Abdias), par O. Schilling, professeur à l'Université de Bochum.

Praetorius (Georg-Friedrich-Franz), par J. Tubiana, professeur à l'École des Langues orientales vivantes.

Prat (Ferdinand), par P. Adnès, s. j., Chantilly (Oise).

Prédication apostolique, par J. Schmitt, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et André ROBERT
Professeur aux Facultés catholiques de Lille — Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 43

PRÉDICATION APOSTOLIQUE — PREMIERS-NÉS

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e^

1968

Nihil obstat :
Paris, 18 février 1968
H. Cazelles, p. s. s.

Imprimatur :
Paris, 22 février 1968
E. Berrar, *vic. épisc.*

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 43

Prédication apostolique, par J. Schmitt, professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Préfets, par A. Caquot, directeur d'études à l'École des Hautes-Études.

Préhistoire palestinienne, par J. Perrot, directeur du Centre de recherches préhistoriques français de Jérusalem, correspondant de l'Institut.

Prémices, par J. de Fraine, s. j. (†), professeur au Collège philosophique et théologique, à Louvain.

Premiers-nés. I. En Ethnologie, par J. Henninger, s. v. d., professeur à l'Anthropos Institut, St-Augustin, près Bonn.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et André ROBERT
Professeur aux Facultés catholiques de Lille
Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 44

PREMIERS-NÉS — PROPHÈTES

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e

1969

Nihil obstat :
Paris, 13 janvier 1969
H. Cazelles, p.s.s.

imprimatur :
Paris, 16 janvier 1969
E. Berrar, *vic. épisc.*

Nihil obstat :
Paris, 13 janvier 1969
F. Amiot, p.s.s.

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 44

Premiers-nés. I. En Ethnologie, par J. Henninger, S.V.D., professeur à l'Anthropos Institut, St-Augustin, près Bonn.
II. Dans l'Ancien Testament, par H. Cazelles, P.S.S., professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris.
III. Dans le Nouveau Testament, par A. Feuillet, P.S.S., professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris.

Presbytres. Voir Église, Évêques (Origine des), Sacerdoce.

Prétoire, par A. Vanel, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Prêtres et Lévites. Voir Lévitique, Sacerdoce.

Preuschen (Erwin), par O. Schilling, professeur à l'Université de Bochum.

Prière, par A. Gonzalez.

Priester-Codex. Voir Pentateuque.

Primauté de S. Pierre. Voir Église.

Probatique (Piscine), par A. Duprez, professeur au séminaire S.-Thomas, Merville (Nord).

Procksch (Otto), par W. Dommershausen, assistant à l'Université de Tubingue.

Prologue du quatrième évangile, par A. Feuillet.

Prologues et sommaires de la Bible, par B. Botte, O.S.B., Abbaye du Mont-César, Louvain.

Prophètes d'Israël.
Abdias, par P.-E. Bonnard, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
Aggée, par A. Deissler, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau.
Amos, par L. Monloubou, professeur au grand séminaire de Toulouse.
Baruch, par J. Le Moyne, O.S.B., Ligugé, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Daniel, par A.-M. Dubarle, O.P., Le Saulchoir.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et André ROBERT
Professeur aux Facultés catholiques de Lille — Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 45

PROPHÈTES — PROPHÉTISME

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e^

1970

NIHIL OBSTAT :
Paris, 29 juin 1970
H. CAZELLES, P.S.S.

IMPRIMATUR :
Paris, 14 août 1970
E. BERRAR, *vic. episc.*

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 45

Prophètes d'Israël *(suite)*.

Daniel, par A.-M. DUBARLE, O.P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir.

Ézéchiel, par P. AUVRAY, P.O., professeur au scolasticat de Montsoult.

Habacuc, par Éd. COTHENET, chargé de cours à l'Institut catholique de Paris.

Prophétisme, par L. RAMLOT, O.P., professeur d'Écriture Sainte au collège théologique des Petits Frères de Jésus, Toulouse.

I. Prophétisme et politique en Orient.
I. Égypte. — II. Mésopotamie. — III. Mari. — IV. Canaan. — V. Balaam.

II. La prophétie biblique.
I. État des questions prophétiques de l'Ancien Testament. — II. Les noms des prophètes. — III. Les moyens d'expression. — IV. Les vocations prophétiques. — V. Le prophétisme et les traditions d'Israël.

(à suivre).

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et **André ROBERT**
Professeur aux Facultés catholiques de Lille — Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 46

PROPHÉTISME

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e^

1971

Nihil obstat :
Paris, 2 septembre 1971
H. Cazelles, p.s.s.

Imprimatur :
Paris, 9 septembre 1971
E. Berrar, *vic. episc.*

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 46

Prophétisme, par L. Ramlot, O.P., professeur d'Écriture Sainte au collège théologique des Petits Frères de Jésus, Toulouse.

II. La prophétie biblique *(suite)*.
V. Le prophétisme et les traditions d'Israël. — VI. Formes et développement du mouvement prophétique. — VII. Les fonctions des prophètes en Israël. — VIII. Prophétisme et culte. — IX. Prophétisme et sagesse. — X. Prophétisme et eschatologie. — Conclusions et perspectives.

Prophétisme dans le Nouveau Testament, par Éd. Cothenet, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris.

I. Survivances du prophétisme dans le bas-judaïsme.

II. Jean-Baptiste.
I. Les sources. — II. L'appel à la conversion. — III. Le baptême de Jean *(à suivre)*.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

commencé par

Louis PIROT et André ROBERT
Professeur aux Facultés catholiques de Lille
Professeur à l'Institut catholique de Paris

continué sous la direction de

Henri CAZELLES et André FEUILLET
Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris

Fascicule 47

PROPHÉTISME — PROVIDENTISSIMUS

LETOUZEY & ANÉ, ÉDITEURS
87, boulevard Raspail — PARIS-VI^e^

1972

Nihil obstat :
Paris, 5 Mai 1972
H. Cazelles, p.s.s.

Imprimatur :
Paris, 29 mai 1972
E. Berrar, *vic. episc.*

TOUS DROITS RÉSERVÉS — PRINTED IN FRANCE

LISTE DES ARTICLES ET DES COLLABORATEURS DU FASCICULE 47

Prophétisme dans le Nouveau Testament, par Éd. Cothenet, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris.

II. **Jean-Baptiste** *(fin)*.
III. **Les prophètes de la première communauté chrétienne.**
IV. **Les prophètes chrétiens d'après les grandes épîtres de S. Paul.**
V. **Apôtres et prophètes dans les épîtres de la Captivité.**
VI. **La lutte contre les faux prophètes dans les Pastorales et les Épîtres catholiques.**
VII. **L'esprit de prophétie dans le « corpus » johannique.**
VIII. **Le déclin du prophétisme.**

Propitiation. Voir Rédemption.

Propriété, par P. Maon, S. J., secrétaire de la Faculté de droit de Namur.

Prosélyte, prosélytisme, par A. Paul, P. S. S., de l'Institut supérieur de Pastorale catéchétique, Paris.

Prostitution sacrée, par W. Kornfeld, professeur à l'Université de Vienne.

Protévangile de Jacques, par Éd. Cothenet.

Protosinaïtiques (Inscriptions), par M. Sznycer, directeur d'études à l'École pratique des Hautes études (Sorbonne).

Proverbes (Livre des), par A. Barucq, S. D. B., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Providentissimus (Encyclique). Voir Lettres Encycliques, t. v, col. 375-387.

NOTE POUR LA RELIURE

Les abonnés désireux de réunir en tomes les fascicules de leur dictionnaire trouveront, insérées au milieu de la dernière feuille du dernier fascicule de chaque tome, les pages de titre nécessaires à la reliure.

JEAN CARMIGNAC

RECHERCHES
SUR LE
"NOTRE PÈRE"

Le but essentiel de cet ouvrage est d'intégrer à l'exégèse du « Notre Père » l'apport des manuscrits de la Mer Morte.

Grâce aux multiples renseignements fournis par ces fameux manuscrits, il est enfin possible d'apporter une réponse, parfois neuve et souvent décisive, aux questions posées par la « Prière du Seigneur » :

> Quelle est sa langue originale : hébreu ou araméen? Quelle est sa structure poétique? Quelle est la nature du pain demandé? Que signifie *épiousios*, jadis rendu par « quotidien »? Quel est le sens de la demande sur la tentation? Quelle est la portée eschatologique de l'ensemble?

Chemin faisant, divers autres points sont abordés et éclairés.

Les conclusions dégagent les rapports du « Notre Père » avec la théologie johannique et avec les récits de la Passion; cette convergence prouve la date extrêmement ancienne de sa rédaction.

Près d'un millier de commentaires, patristiques, médiévaux et modernes (protestants ou catholiques), ont été consultés et leur témoignage permet de tracer, pour chaque demande, une véritable histoire de l'exégèse, depuis la rédaction des Évangiles jusqu'à nos jours.

En finale, trois traductions françaises sont proposées.

Un premier appendice publie 93 autres traductions françaises, échelonnées entre le XII^e siècle et 1968.

Un deuxième appendice traduit un article capital paru en Autriche en 1901, mais resté sans écho en France.

Un troisième appendice étudie le « cryptogramme du *Pater Noster* », c'est-à-dire le « carré magique » ROTAS OPERA TENET AREPO SATOR, qui apporte peut-être une confirmation archéologique inattendue.

Quatre tables récapitulatives terminent le volume : références bibliques, références qumrâniennes, auteurs cités, sujets traités.

Un volume in-8° raisin de 608 pages. . . . . 70 F

ÉDITIONS LETOUZEY ET ANÉ, 87, boulevard Raspail — PARIS-VI

ÉCRITS DE QUMRAN ET SECTES JUIVES
AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAM

RECHERCHES
SUR
L'ORIGINE DU QARAÏSME

par

A. PAUL

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Depuis le haut Moyen Age, le Judaïsme compte dans son sein les « Qaraïtes ». Représentants d'un mouvement hétérodoxe qui ne reconnaît que la Torah écrite, ceux-ci s'opposent aux défenseurs de la classique et orthodoxe tradition rabbinique, les « Rabbanites ». S'ils ne sont représentés aujourd'hui dans le monde que par de rares et maigres communautés, ils constituèrent dans le passé des groupes importants et florissants.

Comment est né le Qaraïsme? Est-il une création originale ou bien la simple résurgence d'une secte ancienne? Le présent ouvrage voudrait répondre à ces questions. Il s'attache tout particulièrement à bien situer les rapports entre écrits de Qumrân et première littérature qaraïte. Il contient l'examen minutieux d'un lot important de sources, tant en langue hébraïque qu'en langue arabe. Par là, il propose aux orientalistes et aux historiens une documentation précieuse, non seulement pour la connaissance du Judaïsme mais encore pour l'étude des sectes qui s'y rattachent.

Un volume in-8° raisin (16,5 × 25) de 196 pages ..... **42 F**

Imprimé en France - IMPRIMERIE POLYCHROME, 94-Gentilly - Dépôt légal, 4e trimestre 1971, imp. 687, édit. 356.